

А. А. Гусейнов

ВЕЛИКИЕ ПРОРОКИ И МЫСЛИТЕЛИ

ПРАВСТВЕННЫЕ
УЧЕНИЯ ОТ МОИСЕЯ
ДО НАШИХ ДНЕЙ



А. А. Гусейнов

Великие пророки и мыслители

Нравственные учения от Моисея до наших дней

Предисловие

Предлагаемая книга является расширенным и дополненным вариантом, по сути дела, вторым изданием книги «Великие моралисты», которая вышла в 1995 году в издательстве «Республика». Хотя эта работа и связана с моим постоянным академическим интересом к истории и теории этики, появилась благодаря одному случайному обстоятельству. В самом начале 90-х годов я получил предложение от одного вновь созданного негосударственного вуза прочитать курс лекций по этике. Я согласился, так как в то время мы, научные работники, находились в крайне стесненных материальных условиях. До этого я имел дело со студентами, для которых этика является специальным предметом, частью их профессиональной подготовки философского факультета. Теперь мне предстояло рассказать об этике тем, кто профессионально был от нее далек. Этика могла заинтересовать их только в общеобразовательном плане и в контексте их собственного нравственного развития. Так родился замысел, воплотившийся в конечном счете в данную книгу.

Замысел состоял в том, чтобы взглянуть на этику как способ жизни, рассмотреть ее в единстве теоретического содержания и нормативных выводов с особым упором на последние. Среди необъятного множества имен и этико-нормативных программ были выбраны те, которые закрепились в культуре, приобрели знаковый характер, которые доказали свою жизненность, став основой различных моделей нравственного поведения. Такой взгляд требовал также соответствующего метода исследования, который нацелен прежде всего на выявление внутренней логики анализируемого этического учения, как если бы рассуждающий о нем сам являлся его автором. При таком подходе на первом плане оказывается не философская и историческая критика рассматриваемого учения, а стремление и желание опять, самому мысленно прожить его.

Впервые книга вышла в 1995 году в издательстве «Республика». Она получила хорошие отклики и при сравнительно большом тираже в 15 тысяч экземпляров быстро разошлась. Данное издание является дополненным: в него включены три новых очерка, старый текст местами заново отредактирован и расширен.

Москва, 8 июня 2008 г.

О МОРАЛИ И МОРАЛИСТАХ

Желая понять, что такое мораль, мы сразу сталкиваемся со словом «этика». И не только потому, что так называется наука, изучающая мораль. Слово «мораль» в своем непосредственном и первоначальном значении совпадает со словом «этика» и появилось в подражание ему.

Термин «этика» — древнегреческого происхождения. Он берет начало от слова этос (ethos, ?????), означавшего в далекие времена местопребывание — человеческое жилище, звериное логово, птичье гнездо. В этом значении оно употреблялось еще Гомером. Оно имело также другой смысл, ставший со временем превалирующим — устойчивая природа какого-либо явления, в том числе характер, внутренний нрав живых существ. В данном значении оно широко используется в философии. Эмпедокл говорит об этосе первоэлементов. Гераклит говорит об этосе человека, имея в виду то, что на русский язык переводится словами «образ жизни», «характер»: «Характер человека есть его демон». Вместе с новым значением слово «этос» приобретает нормативный оттенок, обозначая такую устойчивую природу явления, которая вместе с тем выступает в качестве образца.

Смещение и углубление значения слова «этос» (от местопребывания к характеру, устойчивой природе) является многозначительным: здесь можно усмотреть зависимость характера, устойчивой природы человека и животных от их совместного проживания, общежития.

Аристотель, отталкиваясь от слова «этос» в значении характера, внутренней природы, нрава, образовал прилагательное «этический» или «этосный» (ethicos, ??????) — относящийся к этосу. Им он обозначил особый класс качеств, относящихся к характеру человека, описывающих его совершенное состояние — этические добродетели. При терминологическом обозначении и содержательном описании этических добродетелей Аристотель ссылается также на термин «привычка» (?????), который от термина ????? в значении характера отличается только одной первой буквой (эпсилон, пятая буква греческого алфавита, вместо эты — седьмой буквы). Этические добродетели (мужество, умеренность, щедрость и другие) отличаются как от природных свойств человека, аффектов, так и от качеств его ума (дианоэтических добродетелей). Уже от прилагательного «этический» Аристотель пришел к существительному «этика» (?????), являющемуся, с одной стороны, обобщением соответствующего класса добродетелей, а с другой — обозначением той области знаний, которая изучает человеческие добродетели (произведения Аристотеля — «Никомахова этика», «Большая этика», «Эвдемова этика» — являются первыми научными сочинениями, предметная область которых обозначена словом «этика»).

Термин «мораль» — и по содержанию и по истории возникновения — представляет собой латинский аналог термина «этика». В латинском языке есть слово «mos» (множественное число — «mores»), соответствующее древнегреческому этосу и обозначающее нрав, обычай, моду, устойчивый порядок. На его базе Цицерон с целью обогащения латинского языка и с прямой ссылкой на опыт Аристотеля образовал прилагательное «моральный» (moralis) для обозначения этики, назвав ее philosophia moralis. Уже позднее, предположительно в IV веке, появляется слово «мораль» (moralitas), в качестве собирательной характеристики моральных проявлений. Множественное число от него — moralia — употреблялось как обозначение и моральной философии и ее предмета.

В русском языке есть самобытный термин «нравственность», являющийся в целом эквивалентом греческого слова «этика» и латинского слова «мораль». Насколько можно судить, он повторяет их историю. В русском словаре 1704 года (словарь Поликарпова) есть слово «нрав», но нет еще слов «нравственный» и «нравственность». В словаре 1780 года (словарь Нордстета) есть уже слово «нравственный», но нет слова «нравственность». И только в словаре 1793 года (академический словарь) в добавление к двум вышеназванным появляется слово «нравственность». Многие европейские языки (английский, итальянский, французский и др.) для описания интересующего нас предмета обходятся двумя словами:

этика и мораль. В немецком языке, как и в русском, существует еще и третье слово: нравственность. Интересно заметить: немецкий термин (Sittlichkeit), также воспроизводит историю и логику своих иноязычных и более древних эквивалентов. Согласно толковому словарю братьев Гримм, в XIII веке существовало слово «нрав» (Sitte), в XIV веке появляется слово «нравственный» (sittlich) и только в XVI веке возникает существительное «нравственность» (Sitlichkeit), обобщающее определенную реальность внутренней жизни человека и его отношений с другими людьми.

Таким образом, термины «этика», «мораль», «нравственность» приблизительно однотипны по своему этимологическому содержанию и истории возникновения. В ходе развития культуры они приобретали различные смысловые оттенки, самым существенным из которых является разведение этики и морали (нравственности) как науки, области систематизированного знания, и ее предмета (или объекта). Попытка эта, хотя она имеет многовековую историю, не удалась. И язык и духовный опыт сопротивляются тому, чтобы закрепить за этикой исключительно или хотя бы даже преимущественно значение науки, а мораль лишить какого-либо теоретического статуса.

В современном — и живом и литературном — русском языке все три термина содержательно перекрещиваются и в принципе являются взаимозаменяемыми. Сказать «этические нормы», «моральные нормы», «нравственные нормы» — значит сказать одно и то же. Складывается, конечно, определенная традиция привычного словоупотребления, но она не является жесткой. К примеру, применительно к идеалам чаще обращаются к термину «нравственный» — нравственные идеалы. Ничто, однако, не препятствует тому, чтобы то, что обозначается как «нравственные идеалы», назвать «этическими идеалами» или «моральными идеалами». Определенную область философского знания принято называть этикой или философской этикой, ее же нередко именуют нравственной философией, моральной философией. Злоупотребления моральной проповедью мы, как правило, именуем морализаторством (морализированием); этот же процесс можно обозначить и как нравоучительство, этизирование.

Этика не является в строгом смысле слова ни наукой, ни даже областью теоретического знания, если понимать под наукой, теоретическим знанием идеальное удвоение реальности, ее более или менее адекватный субъективный образ. Знание само по себе не меняет предмет, а меняет наш взгляд на него. Одно время люди думали, что Солнце вращается вокруг Земли. Потом они узнали, что Земля вращается вокруг Солнца. Это кардинальное изменение наших представлений само по себе никак не сказалось на реальном положении Солнца и Земли. Этическое знание — совсем иного рода. Оно меняет сам предмет, формирует его. Как мы видели, и термин и понятие морали возникают в рамках систематизированной мыслительной деятельности. Этика может считать, что мораль дана богом. А может утверждать, что она обусловлена историческими обстоятельствами. Эти два взгляда, принятые всерьез, в их прямом и обязывающем значении, дают не просто два разных понимания, но и два разных состояния морали. Этику точнее было бы определить не как науку о морали, а как самосознающий моральный опыт. И это всегда субъективный опыт, то есть опыт того субъекта, который размышляет, сознает себя.

Характеризуя эту особенность этики, Аристотель говорил, что ее целью являются не знания, а поступки. Не для того человек изучает этику, чтобы узнать, что такое добродетель, а для того, чтобы стать добродетельным. Или, говоря по-другому, мораль как та реальность, с которой имеет дело этика, не может существовать вне обращения к этике. Она нуждается в этике, в ней получает продолжение и завершение.

Человеческая природа и мораль

Существует мнение: прежде, чем и для того, чтобы ответить на вопрос, что такое мораль, надо знать, в чем заключается природа человека. Такой ход мысли на первый взгляд представляется вполне естественным и логичным, поскольку мораль является характеристикой поведения человека. Он был превалирующим в европейской этике, начиная, по крайней мере, с Аристотеля, согласно мнению которого, чтобы определить высшее благо, надо «принять во внимание назначение человека»[1]. При таком подходе человек рассматривается по аналогии с другими предметами, в частности, с другими живыми существами, поведенческие характеристики которых выводятся из их природы — неких устойчивых признаков, составляющих их самость, изначальную заданность. Человек, однако, как предмет познания имеет одно существенное отличие от всех других живых существ, не говоря уже о других предметах.

Человек есть тот, кто познает, он есть субъект познания. Это значит: все, что мы знаем о мире, является знанием человека и уже по одной этой причине знанием о нем. Все науки, говорил Юм, в той или иной степени имеют отношение к природе человека.

Философия очень рано осознала, что человек как мера всех вещей является фокусом познания, его ограничивающим условием.

Несмотря на то, что человек находится в центре познания, мы не знаем ответа на вопрос, в чем заключается его природа. Речь идет не о бесконечности познавательного процесса, а об особой ограниченности познания человека. Хотя познание так или иначе нацелено на человека, но именно о человеке мы знаем меньше, чем о многом другом, меньше, чем, например, о невообразимо далеких скоплениях звезд и исчезающе малых частицах. Сегодня о человеке мы знаем не намного больше того, чем знали две с половиной тысячи лет назад, когда философия взяла на вооружение девиз: «Познай самого себя». Расширение и углубление знаний о человеке не приближает к познанию его природы.

Науки, которые непосредственно изучают человека — физиология, медицина, психопатология, экономика, социология и другие — продвинулись далеко вперед и достигают уровня точности, вполне сопоставимого со строгостью знаний о природе. Их успехи огромны и очевидны. Свидетельство тому — поразительный прогресс в том, что касается долголетия человека, его материального благополучия, технических возможностей. Назовем для примера такие выдающиеся научные открытия как эволюционная теория и генетика в биологии, вирусология в медицине, бессознательное в психологии, учение о классах в социологии, но все эти и другие сами по себе весьма ценные знания о человеке не складываются в целое, не дают ответа на вопрос, что есть человек. Как только частные, конкретно-научные знания о человеке обобщаются в форме определяющих законченных представлений о нем, мы получаем односторонние, искаженные образы. Теоретические модели, основанные на том, что он является носителем социально-классовой функции, особым этапом биологической эволюции, психопатологическим существом и т. п., обогащают знания о человеке, но не проникают в его тайну.

Неудача попыток добраться до сущности человека поставила под сомнение саму принципиальную возможность сделать это. XX век характеризуется фрагментацией знаний о человеке, возникает множество специальных антропологий: историческая, политическая, экономическая, педагогическая, религиозная, культурная, военная и т. д. Человек стал рассматриваться главным образом в аспекте тех качеств, умений, обязанностей, которые требуются соответствующей сферой деятельности и формируются ею. Сегодня не существует синтетического представления о человеке в единстве его разнообразных проявлений, которое было бы убедительно аргументированным и сколько-нибудь широко распространенным.

Познание человека не приближает к его пониманию. Чтобы убедиться в том, насколько верно это парадоксальное утверждение, обратим внимание на два странных факта. Первый заключается в том, что несомненные и в целом большие успехи наук о человеке не устранили, и, быть может, даже не уменьшили роль разного рода суеверий и предрассудков в объяснении человека, его психики и поведения. Если в представлениях о природе люди благодаря естествознанию обходятся без философского камня, флогистона, черепах, на которых стоит земля и т. д., то человекознание не изгнало из мотивации поведения фантомы вампиров, призраков, сглаза, привороты и прочей антинаучной галиматши. Второй факт является еще более поразительным. Возможности, связанные с наукой и техникой, возросли в степени, перекрывшей все фантазии прошлого: человек (и не в лице избранных единиц, а в массовом порядке) мгновенно передает информацию в любой конец планеты и сам может обернуться вокруг нее намного быстрее, чем за 80 дней, живет в комфорте, которого каких-нибудь 100–200 лет назад не имели даже королевские особы. Несмотря на все это он не стал ни счастливее, ни увереннее в себе. Растут и разнообразятся деструкции человеческого поведения, про которые можно сказать, что если они и не стимулируются уровнем знаний, то, по крайней мере, не сдерживаются им. Превалирующим настроением человека во взгляде на самого себя стали растерянность, недоверие, пессимизм, которые уже напрямую связаны с разрушительными проявлениями его возросших технических возможностей.

Человек больше того, что он о себе может знать, чего о нем может сказать наука. И он больше тех решений и действий, которые принимаются и совершаются в соответствии со знанием, могут быть просчитаны в своих результатах.

Научное знание есть знание объективное и объективированное. Оно имеет своим предметом истину — такое содержание утверждений, которое существует само по себе. Достигается такое знание в рамках гносеологической диспозиции, предполагающей препарирование реальности на субъект и объект: субъект — тот кто мыслит, объект — то, о чем мыслит тот, кто мыслит. Научное знание существует независимо от субъекта; оно является знанием субъекта, совокупностью его утверждений, но знанием о том, что существует независимо от него. Даже тогда, когда при изучении особенно тонких объектов, для которых само изучение оказывается значимым фактором, и потому необходимо учитывать возмущающее воздействие процесса познания, субъект объективируется в наблюдателя и в этом качестве включается в объект, подобно тому как рентгеновское излучение с целью диагностирования болезненных состояний тела, оставаясь инструментом врача, становится одним из телесных факторов, провоцирующих такие состояния. Субъект и объект научного познания, конечно, взаимодействуют; однако каким бы глубоким, сложным, тонким это взаимодействие ни было, оно осуществляется в рамках их изначальной разделенности. Научное познание является объективным только в качестве объективированного, оно потому только и может состояться, что мир становится совокупностью объектов, которые предстоит исследовать (сосчитать, измерить, взвесить, отсортировать, обнажить, испытать на твердость, убийную силу и т. д. и т. п.), а человек в качестве гносеологического субъекта вынесен за пределы объективированного мира, ибо он и есть тот, кто все это должен с ним проделать.

Откуда взялось учреждающее познание разделения мира на субъект и объект? Разве оно не является человеческим деянием? «Мы хотим истины, — отчего же лучше не лжи?»[2] — спрашивал Ницше, бунтуя против отождествления человека с гносеологическим субъектом. В самом деле, ведь кто-то же сказал, что истина есть истина, а заблуждение есть заблуждение и что нужно стремиться к истине и избегать заблуждения. Познание не изначально; оно является функцией человека. Возникает вопрос: что представляет собой человек в том качестве, в каком он является ответственным за субъект-объектный взгляд на мир?

Познание с его объективированием действительности есть факт бытия человека, факт, хотя и важный, существенный, тем не менее не единственный, не исчерпывающий само это бытие. Бытие человека — больше и глубже объективируемой, поддающейся объективации

действительности, оно больше и глубже того, что может уместиться в рамки научного познания. Подобно тому, как зеркало может отражать все предметы, включая и другие зеркала, но не может смотреться в само себя, так и познание может познать все, кроме того, откуда и зачем оно само. Познание не может быть замкнуто на само себя. Одно, по крайней мере, несомненно, познание самого познания не может быть таким же исчерпывающим как познание других объектов, ибо в этом случае оно должно было бы существовать до своего существования.

Границы познания наиболее явственно обнаруживаются тогда, когда его предметом становятся сам человека. Проблема не сводится просто к тому, что в этом случае объектом познания является его субъект и тем самым разделение познавательного процесса на субъект и объект оказывается еще более условным, чем во всех других случаях, что, скажем, человек как объект познания требует повышенной осторожности и его нельзя ради чисто исследовательского интереса резать как лягушку и клонировать как овцу. Все значительно сложнее: само бытие человека субъективно и оно остается таким и тогда, когда оно становится объектом познания. Ведь акт, в ходе которого учреждается субъект познания, является актом, хотя и не познавательным, но тем не менее субъективным, субъектным. Кто есть тот субъект, который существует до субъекта познания и ответственен за него? Как добраться до него, до субъекта самой субъектности, до того «Я», которое волшебным образом исчезает как только становится объектом познания? В той мере, в какой оно необъективируемо, оно не доступно научному познанию. В то же время оно более реально в своей необъективируемой субъектности, более объективно, чем мир объектов, ибо без него было бы невозможно само научное познание как субъект-объектное отношение к миру.

Утверждение, согласно которому человек в полноте своего бытия не поддается объективированию и, следовательно, в нем есть кое-что сверх того, что становится предметом научно-рационального познания, нельзя понимать так, будто существует иной способ ответственного знания о нем. О себе, как и об окружающем мире, мы не можем знать ничего помимо познающего разума. Но именно познающий разум говорит нам о том, что человек не уместается в границы познания. Ограничение знания не обязательно есть обскурантизм. Оно может быть таким ограничивающим условием познания, к которому подводит само познание. Не забудем: у истоков европейского рационализма стоит Сократ с его взрывающим всякую логику тезисом: «Я знаю, что ничего не знаю».

Таким образом, ход и результаты рационального познания человека подводят к выводу: в человеке есть некое измерение, которое остается для познания непроницаемым. В человеке есть тайна, понимая под тайной то, что не может быть явлено с такой полнотой, когда становится предметом ответственного суждения и действия. Это, однако, не блокирует, даже не уменьшает внимания и интереса, в том числе и даже в особенности познавательного интереса к тому, что невозможно знать.

Ведь тайна, которую невозможно знать, обозначается и существует как граница познания. Кроме того, она находится за пределами познания, но не за пределами человека. Она не просто находится в человеке, а составляет его невыразимосокровенную, утверждающую его в его единственности суть. Она есть то постоянно ускользающее начало, благодаря которому индивид приобретает субъектность в качестве «Я» — не «я» познания, не «я» общения, не «я» действия, а то единое и единственное «Я», благодаря которому существуют все прочие многочисленные предметно фиксируемые человеческие «я», но которое само не является ни одним из них в отдельности, ни всеми ими вместе. Поэтому мало сказать, что в человеке есть тайна. Следует добавить: тайна эта настолько для него важна, что в известном смысле он сам есть тайна.

Особенность существования человека состоит в том, что он не уместается и не удовлетворяется эмпирической действительностью, которая охватывается его сознанием и познанием. Он стремится выйти за границы, догнать свое собственное, постоянно

ускользающее Я — пробиться к бытию, понимаемому как предел всего сущего. Человек находится в непрерывном становлении, как если бы он был существом незавершенным.

Жизнедеятельность всех живых существ, включая тех высших животных, которые в эволюционном ряду стоят близко к человеку и считаются родственными ему, заранее запрограммирована: она содержит в себе свою собственную норму. Человек составляет исключение, его жизнедеятельность не запрограммирована. В его поведении нет никакой предзаданности. Индивидуальные вариации поведения, порой большие, наблюдаются и у животных. Однако тип поведения и предел возможностей у них предзадан. Мы знаем, что в случае нормального развития получится из маленького ягненка или маленького волчонка. Но мы никогда не можем с уверенностью сказать, что получится из маленького человечка. Из него может получиться все, что угодно. И когда про одного говорят, что он похож на ягненка, другого называют хищником, — это больше, чем фигуральные выражения. Человек живет по нормам, которые он сам себе задает. Разные люди и один и тот же человек в разное время могут совершать разные, взаимоисключающие поступки. Ворон ворону глаз не выклюет, — говорит русская пословица. Животным (по крайней мере, некоторым), как пишут этнологи, присущ врожденный запрет братоубийства; им свойственны инстинктивные тормозные механизмы, ограничивающие проявления агрессивности против представителей своего вида. У человека ничего этого нет или ослаблено до очень опасного предела. Из Библии нам известно: Каин убил Авеля. Брат убивает брата. Этот феномен, если вдуматься в него, определяет всю необычность человека в природе. Ведь два существа именуются братьями, если они соединены в одном. Брат — это тот, кто как минимум не убивает. И если те не менее брат убивает брата, то он делает то, что противоречит своему понятию, делает невозможное, он не скован предзаданными возможностями, он сам создает их. Существуют физиологические механизмы, в силу которых проявления жизни являются источником приятных ощущений, а проявления смерти (ужас на лице, вид крови и т. д.) порождают инстинктивное отвращение. Человек может преодолевать и эти ограничения до такой степени, что способен радоваться страданиям (феномены садизма или мазохизма). Человек есть на все способная тварь — это суждение писателя и социолога А. А. Зиновьева является в такой же мере суровой оценкой, в какой и беспристрастной констатацией факта.

Человек не просто находится в процессе непрерывного становления, всегда недоволен собой, стремится стать иным, чем он есть на самом деле, подняться над самим собой. Он еще хочет вырваться из процесса становления. Он не просто идет куда-то. Он еще хочет прийти. Человек не тождествен самому себе и эту нетождественность он воспринимает как недостаток. Он движим желанием быть другим, однако само состояние вечного становления он не может принять как норму. Он в то же время желает освободиться от желания быть другим. Наиболее очевидно и дерзко это обнаруживается в отношении к смерти. Ничто не может отменить факта бренности человека, тем не менее человек не может принять его — до такой степени не может принять, что в известном смысле именно здесь следует искать источник его вечного недовольства собой и миром. Как ни стремится человек выйти за границы, одной границы он всячески избегает — границы отделяющей жизнь от смерти. Более того, именно желание избежать этой границы лежит в основе его желаний сокрушать все другие. Можно сказать так: специфичное для человека желание быть другим определяется его желанием быть.

Отмеченное выше своеобразие человека — самодетерминирующая сущность его природы — на феноменологическом уровне обнаруживается в том, что его деятельность имеет целесообразный характер. Человек действует в соответствии с целями, которые он себе ставит. Прежде, чем что-то делать реально, в предметном мире, человек создаёт в голове идеальный образ того, что он хочет сделать. Этот идеальный образ, поскольку он выступает направляющим основанием его деятельности, является целью. Соответственно то, что он предпринимает ради достижения данной цели и ведет к ней, является средством. Нетрудно заметить: целесообразная деятельность человека в сравнении с причинно-следственной

логикой природных процессов имеет обратную направленность. Цель можно назвать причиной, которая находится не на своем месте — впереди, а не сзади. Средство соответственно выступает в качестве следствия, которое предшествует причине. Порядок причины и следствия деятельности в том виде, в каком он представлен идеально, в голове человека, является прямо противоположным тому, как они соотносятся в самом веществе, материи деятельности. Целесообразность деятельности человека означает, что он сам определяет, формирует её причины.

Логика целесообразности предполагает и требует наличия некой цели, которая является итоговой, последней в том смысле, что за ней уже не может быть никакой другой цели. Она предполагает это, поскольку разнообразные цели человека взаимосвязаны и образуют единую линию, в рамках которой то, что является целью в одном отношении, становится средством в другой, более широкой, перспективе. Она требует этого, ибо без обрыва этой линии и без обозначения последней цели целесредственная схема мышления деградирует в дурную бесконечность и тем самым человеческая деятельность не может осуществляться в целесообразной форме. Про последнюю цель можно сказать, что, во-первых, она и только она среди целей является самодостаточной — никогда не может стать средством. Это и есть цель в собственном смысле слова, цель в ее чистом виде или, как принято выражаться, цель как таковая. Во-вторых, она обрамляет все прочие цели, соучаствует в них. Она является таким привеском (условием) всех конкретных целей, благодаря которому каждая из них, будучи необходимой в силу собственного предметного содержания, оказывается еще достаточной и оправданной в контексте всей деятельности человека.

Целесообразная деятельность человека, поскольку она имеет внутреннеорганизованный, законченный характер, находит одно из своих выражений в иерархическом образе бытия, согласно которому его нижней точкой является растительный и животный мир, вся наличная действительность, а верхней — некое гипотетическое, идеальное состояние, именуемое одними богом, другими — коммунизмом, третьими — точкой омегой и т. д. Древние философы называли ту верхнюю точку высшим благом, что является наиболее общим и формальным её обозначением. Сам человек в этой иерархии находится посередине. Он не внизу и не наверху. Он на лестнице, которая ведет снизу вверх. Такой образ мира и человека широко и разнообразно представлен в культуре, является пожалуй, более адекватным, универсальным и действенным, чем другие обобщающие образы такого рода. В этом отношении типично описание особенности человеческого бытия в философии неоплатонизма. Неоплатоники использовали образ человека, который по пояс находится в воде. Бытие человека изначально раздвоено: он стремится выйти из воды, но остается в ней; он находится в воде, но стремится выйти из нее. Человек занимает в космосе срединное положение и по определению является незавершенным существом. Стремление к завершению, которое может быть названо одновременно и стремлением к совершенству, — отличительная особенность человека.

Ответ на вопрос «Какова природа человека?» зависит от того, каким смыслом сам человек наполняет свою жизнедеятельность, или, говоря иначе, в какой идеальной завершенности приобретают внутреннюю цельность его сознательные усилия. Поэтому если говорить о характере соотносительности природы человека и морали, то следует не столько мораль выводить из природы человека, сколько, напротив, саму природу человека конкретизировать в зависимости от морального содержания его жизнедеятельности. Словом, так как тот, кто спрашивает «Что есть человек?», сам является человеком, действительный смысл его вопроса заключается в следующем: «Что есть я?». Так как в характеристику человека входит среди прочего также его представление о самом себе, то ответ на искомый вопрос «Что есть я?» становится вместе с тем содержанием самого я. В случае человека знание о предмете оказывается включенным в сам предмет. Это в особенности относится к этическому знанию, которое интересуется «я» (человеком) с точки зрения того, насколько его деятельное существование зависит от собственной сознательной воли. В этике знать означает

одновременно быть. Поэтому нельзя сказать, что есть «я» (человек), не ответив, каким «я» (человек) должен быть.

Особенности морали

Мораль характеризует человека в перспективе его стремления к идеально совершенному состоянию. Она выражает не его представления о таком состоянии, а практические действия, воплощающие их. Мораль является характеристикой поведения человека, рассмотренной в её смысло-жизненной направленности. Что делать человеку, как упорядочить, организовать свою жизнь, какие совершать или не совершать поступки, чтобы двигаться в направлении идеально-совершенного состояния и достичь его — таково предметное поле морали. Соответственно, о том, что такое высшее благо, говорит философия, а как практиковать его — этика. Для морали, если говорить о ней в предельно обобщающем виде, не привязывая ни к какой конкретной форме, характерны, по крайней мере, следующие особенности.

1. В человеческих мотивах и соответствующих им действиях есть пласт, который не может получить эмпирически доказательного объяснения, не уместается в границы закона причинности и принципа полезности. Человек, как уже отмечалось, изначально трагично отягощен сознанием собственной бренности и рассматривает смерть как абсолютный предел того, чего он стремится избежать. Однако мы знаем много случаев, когда люди идут на смерть за свои убеждения, считая их важнее жизни. Такой способ поведения мы называем самоотверженным, героическим. Из двух возможных вариантов поведения в бизнесе, один из которых сулит доход в один миллион рублей, а второй в десять раз больше, человек при прочих равных обстоятельствах неизменно выберет второй. Однако есть поступки, которые он не совершит ни за какие деньги. Нет такой корысти, которая могла бы оправдать предательство друга, измену Родине, в глазах того, для кого дружба и любовь к Родине ценны сами по себе. Они бескорыстны. Мораль есть та область самоотвержения и бескорыстия в человеке, которая не выводится из обстоятельств — ни из природных, ни из социальных — и не сводится к ним. Только так — негативно — и можно описать моральную мотивацию. Содержательно о ней нельзя сказать ничего более определенного сверх того, что она не есть выражение удовольствия, корысти, выгоды, интереса, необходимости. Это относится к моральному измерению не только мотивов поведения, но и правил, которыми оно управляется.

2. Поскольку точкой отсчета морали является некое идеальное состояние, которое по определению бесконечно, неисчерпаемо совершенно, то она не может не находиться в отрицательном отношении к любому наличному состоянию, которое всегда конечно, ограничено. Мораль в ее конкретном выражении поэтому всегда имеет характер запретов. Позитивная формулировка в данном случае означала бы парадокс сосчитанной бесконечности. Этот вывод может вызвать возражения, так как существует немало этических предложений, заключающих позитивное содержание и имеющих форму предписаний (будь милосерден, люби ближнего и т. д.). Они, однако, всегда являются настолько общими, неопределенными, что их можно рассматривать как вариации одного единственного требования — требования быть моральным, они не фиксируются в конкретных, исключающих двусмысленность поступках. До однозначности строгий, конкретный и, самое главное, проверяемый смысл имеют только моральные запреты. Как говорил Монтень, самый тонкий кончик циркуля является слишком толстым для математической точки. Точно так же реально практикуемые формы поведения всегда уязвимы для моральной критики. Индивиды и их поступки отличаются друг от друга только мерой морального несовершенства.

Запрет как норма человеческой жизнедеятельности реализуется в негативном действии,

которое имеет, по крайней мере, два признака: а) оно, прямо, точно, вполне узнаваемо описывается в запрете и б) не совершается только в силу того, что оно запрещено. Таков, например, практикуемый иудеями и мусульманами запрет употреблять в пищу свинину. Запреты не специфичны для морали, они органичны культуре в целом, представлены во всех ее формах; культура начиналась с запретов и на начальных этапах в них по преимуществу и воплощалась, о чем мы знаем из культурологических описаний всесторонней табуированности жизни первобытных людей. Своеобразие морали в отличие от других сопоставимых с ней форм культуры — искусства, религии, науки, философии — заключается в том, что она, во-первых, главным образом связана с запретами, отличаясь в этом даже от права, в котором класс предписанных действий соразмерен запрещенным. Прекрасной исторической иллюстрацией этого положения являются знаменитые запреты Декалога (не убий, не лги, не укради, не прелюбодействуй), ставшие стержневой основой нравственной жизни многих народов на протяжении тысячелетий. Во-вторых, моральные запреты только тогда считаются моральными и тем принципиально отличаются от других запретов, что здесь сам запрет является единственным мотивом; всякие другие дополняющие, усиливающие и гарантирующие запреты обстоятельства (страх наказания, физиологические соображения, гигиенические аргументы и т. п.) ставят под сомнение их моральную природу. В-третьих, они изначально по отношению ко всем другим запретам, обязанностям вообще, являясь своего рода негативно очерченной обязанностью соблюдать обязанности, что особенно наглядно видно на примере всеми признаваемого в качестве нравственного требования «Не лги».

3. В человеческом индивиде, начиная с древности, выделяются три составляющие: тело, душа, дух. Если исходить из такой трехчастной (трехуровневой) структуры, то мораль является характеристикой души. Не физического тела. Не духа, под которым имеется в виду разум (прежде всего познающий и созерцающий), а также сверхразумные формы внутренней жизни. А души. С одной стороны, существуют аффекты, природные инстинкты и стремления — все то, что сопряжено с удовольствиями и страданиями. С другой стороны, существует разум, направленный в своем пределе на чистое созерцание бесконечности мира. Первое воплощается во всей прагматике жизни. Второе — в формах духовной деятельности, искусстве, философии, религии, науке. Душа же есть плоскость пересечения аффектов и духа, их переход друг в друга. Это — не аффекты, а их устремленность вверх, способность и готовность слушаться указаний духа как высшей инстанции. Это — и не дух, а его прагматическая проекция, трансформация в управляющее начало по отношению к аффектам. Тело и дух образуют как бы два полюса души, ее разумную и неразумную, высшую и низшую части. Если, как традиционно было принято считать в культуре, тело есть животное начало в человеке, а дух — сверхчеловеческое («божественное») начало в нем, то душа представляет собой самое человеческое в человеке. Тело привязывает человека к земле, скручивает его обручем ненасытных желаний, духом он прорывается к вечному. Душа представляет собой соединение одного с другим, она характеризует человека в его движении от низшего к высшему, от животного к богу, от конечного к бесконечному, показывает меру преодоленности животной-неразумной начала и меру воплощенности божественно-разумного начала.

Качественное состояние души выражается в морали. Мораль, собственно, и есть анатомия души. Подобно тому как дух бывает истинным или ложным, тело — сильным или слабым, так и душа бывает высокой и доброй или низкой и злой, точнее, добродетельной или порочной (недобродетельной). Совсем не случайно образный строй культуры связывает душу и мораль с одним и тем же человеческим органом — сердцем. Понятие души (и «сердца» как его органа) нагружено разнообразными, в том числе религиозно-мистическими смыслами. В этике оно употребляется только в одном строго зафиксированном значении — как условное обозначение внутреннего нравственного строя личности, даже говоря точнее, конкретной её особенности, состоящей в том, что этот строй является результатом взаимодействия познающего, ориентированного на истину разума и страстных, нацеленных на самоутверждение желаний.

4. Чем же определяется то или иное состояние души, а соответственно моральные качества человека? Что составляет специфическую предметность последних? В платоновском диалоге «Федон» рассказывается миф, согласно которому души людей после смерти воплощаются в животных соответственно тем навыкам, которые они обнаруживали в своей человеческой жизни. Те, кто был склонен к чревоугодию, беспутству и пьянству, перейдут в породу ослов или подобных им животных. Те, кто предпочитал несправедливость, властолюбие и хищничество, перейдут в волков, ястребов или коршунов. А каков же будет удел людей добродетельных — рассудительных и справедливых? Они, всего вероятней, окажутся среди пчел, ос, муравьев или, быть может, вернуться к человеческому роду, но в любом случае это будет среда общительная и смиренная. В образной форме Платон выразил очень важную истину: характер человека, качество его души определяются характером его отношений с другими людьми. Сами эти отношения, а соответственно человеческая душа становятся добродетельными в той мере, в какой они оказываются смиренными, сдержанными, умеренными. Любопытно заметить, что, согласно Платону, добродетельности недостаточно для того, чтобы попасть в род богов. Для этого надо еще стать философом. Платон тем самым обозначает различие между душой и моралью, с одной стороны, разумом и познанием — с другой. Мораль ответственна за человеческое общежитие. Человеческие души говорит Платон, выражая общее убеждение античности, становятся добродетельными в той мере, в какой они оказываются смиренными, сдержанными, умеренными, тем самым способными к соединению, совместной мирной жизни.

Добродетель есть то, что связывает, соединяет человеческое общежитие, делает его возможным. Добродетель — столь совершенное состояние души, которое в этом качестве очевидно, несомненно для каждого разумного индивида и составляет основу их единства, сотрудничества, поскольку они стремятся быть добродетельными. Эта способность сплавивать, соединять людей независимо и поверх всех разделяющих их многообразных факторов является настолько важным и непосредственным следствием добродетели, что она становится её основным признаком и назначением. До того и для того, чтобы могло состояться человеческое общение, необходимо осознать и принять первостепенную значимость самого совместного, общежитийного существования. Это и составляет содержание, специфическую предметность морали. Древнегреческий философ и врач Секст Эмпирик описывает такую ситуацию: человек, который находится под ножом хирурга, выносит сопряженную с этим боль, а его близкие, наблюдающие со стороны, не выносят ее и падают в обморок. Почему так происходит? Для самого Секста Эмпирика данный пример иллюстрировал тезис скептической философии, согласно которому основным источником страданий является воображение: сознание того, что страдание — это плохо, приносит более сильные страдания, чем само страдание. Если же говорить о моральной основе описанной ситуации, то ее можно сформулировать так: сострадание для добродетельного человека более значимо, чем страдание. Или, выражая ту же мысль иначе, сострадание к другим людям и есть та добродетельная перспектива, в которой человек только и может преодолеть свои собственные страдания.

Отношения людей конкретны, «вещественны». Они всегда строятся по поводу чего-то. По поводу воспроизводства жизни — и тогда мы имеем область сексуальных и семейных отношений. По поводу здоровья — и тогда мы имеем систему здравоохранения. По поводу поддержания жизни — и тогда мы имеем экономику. По поводу защиты от преступности — и тогда мы имеем судебную-полицейскую систему. Отношения не только в масштабе общества, но и между отдельными индивидами строятся по тому же принципу: между человеком и человеком всегда есть нечто другое, третье, благодаря чему их отношения приобретают размерность. Люди вступают в отношения друг с другом постольку, поскольку они что-то делают: пишут статью, обедают в ресторане, играют в шахматы и т. д. Зададимся вопросом: что останется в отношениях между ними, если мысленно полностью вычесть из них это «что-то», все конкретное, предметно обусловленное многообразие? Останется только их общественная форма. Это и будет моралью. Мораль есть нацеленность людей друг на друга,

которая существует изначально, до каких-либо конкретных взаимоотношений между ними и является условием возможности этих отношений. Не приходится сомневаться, что практический опыт сотрудничества детерминирует мораль. Но без морали не мог бы состояться сам этот опыт сотрудничества.

Для того чтобы понять природу и назначение государства, Гоббс проделал такой мысленный эксперимент. Он предположил, какими бы были отношения между людьми, если бы столкновения и вражда между ними, возникающие из-за их частных интересов, ничем не сдерживались. Война всех против всех — таков ответ Гоббса, что собственно и составляет содержание описываемого им гипотетического естественного состояния. Следуя тому же методическому приему, нам для того чтобы понять природу и назначение морали, следовало бы сделать предположение противоположного рода и задуматься над тем, какими были бы отношения между людьми, если бы они не деформировались, не разрывались враждой во имя частных интересов каждого из них в отдельности. В результате мы должны будем постулировать изначально, состояние слитности, единства людей, их гармонии с собой и друг с другом (разве не об этом религиозный миф о происхождении человечества от одного человека — Адама и о райской жизни первых людей?). Государство не может полностью преодолеть враждебности людей, и под умеряющей корою цивилизации бушуют агрессивные страсти, которые время от времени, иногда очень опасным образом, разрывают ее. Точно так же вражда и разъединенность людей, возникающая на почве борьбы за место под солнцем, не может полностью прорвать их слитность, объединяющее всех людей нравственное начало. Словом, мораль есть общественное начало в человеке, она связывает людей воедино до всех их прочих связей. Ее можно назвать человеческой (общественной) формой всех связей и отношений между ними. Мораль практически очерчивает тот универсум, внутри которого только и может разворачиваться человеческое бытие как человеческое.

5. Изначальность моральных связей по отношению ко всем другим предметно обусловленным отношениям между ними, точно также как чистота морального мотива, противостоящая содержательно нагруженным «корыстным» устремлениям, означает, что мораль в пространстве человеческого сознания является абсолютной точкой отсчета. Абсолютность означает, что нечто существует само по себе, не редуцируется к какой-то причине и не исчезает в каком-то следствии, ни из чего не выводится и ничем не ниспровергается. Мораль в этом смысле представляет собой причинность особого рода, наиболее точное определение которой дал Кант, назвав ее причинностью из свободы. Мораль как явление свободы означает, что она порождается свободной волей, и свободными являются её требования: у нее нет другого основания, кроме воли морального индивида, её требования не могут быть внешним образом ограничены, имеют безусловный и общезначимый характер.

Мораль присуща только существу, обладающему свободой воли. Или, говоря по-другому, только она позволяет нам судить о наличии свободной воли. Как было иронично замечено в истории философии, лучшее доказательство существования свободы воли состоит в том, что без нее человек не мог бы грешить. Это остроумно, но не точно. Для объяснения пороков мы не нуждаемся в постулате свободы воли, ибо пороки имеют свои, вполне достаточные эмпирические причины. Вопрос о том, почему человек грешит, почему он склонен к обману или скупости, не вызывал никогда трудностей ни в теории, ни в повседневной практике. Иное дело — вопрос о добродетельности человека, о том, почему он противостоит лжи и стремится быть щедрым. На это нельзя ответить без допущения свободы воли. Более того, понятие добродетели уже содержит в себе такое допущение, поскольку бескорыстие, то есть несвязанность какими бы то ни было выгодами и соблазнами, входит в ее определение. Единство свободы и всеобщности (объективности, необходимости) составляет характерную особенность морали. Мораль не имеет ничего общего с произволом. У нее есть своя логика, не менее строгая и обязательная, чем логика природных процессов. Говоря точными словами Канта, в морали человек подчинен

«только своему собственному и тем не менее

всеобщему законодательству» [3].

Особенность морали состоит в единстве двух противоположных полюсов человеческой деятельности: добровольности и всеобщности, она являет собой автономию личности. Понятие автономии личности глубоко противоречиво. Если мораль, опирающаяся на свободу воли личности, является всеобщим законом, то, по крайней мере, для всех других людей, кроме данной личности, она оказывается предзаданной, объективно предписанной. В то же время сама данная личность оказывается в зоне действия нравственного закона, предписанного ему другими личностями. Получается парадокс: акты свободной воли не могут не быть всеобщими, но, становясь всеобщими, они сковывают свободную волю. Поскольку мораль есть продукт моей свободы, то она имеет форму всеобщности. Но, принимая форму всеобщего закона, она внешним образом ограничивает свободу других индивидов. Эту же мысль можно выразить иначе: так как в обоснование морали я не могу предъявить ничего, кроме моей доброй воли, то это как раз означает, что у меня нет оснований считать ее законом для других и уж во всяком случае нет оснований требовать от них, чтобы они безусловно признавали сформулированный мной, то есть мой, моральный закон. Или это мой закон, и тогда он не может быть всеобщим. Или это всеобщий закон, и тогда он не может быть моим.

В истории этики предлагались решения указанного противоречия, которые ставили под вопрос, или вообще отрицали идею всеобщности морали: таковы разновидности эмпирических теорий, связывавших мораль с каким-либо материальным принципом индивидуального поведения — интересом, выгодой, удовольствием и т. д. Были теории, которые обосновывали иллюзорность свободной воли: ярким примером этого могут быть некоторые варианты теологической этики, интерпретирующей моральные требования как заповеди бога и связывающей их моральность исключительно с божественным происхождением. Более адекватным следует признать синтетический подход предлагающий такую конкретизацию понятий свободной воли и всеобщего закона, которая позволяет рассматривать их как две стороны одной и той же реальности нравственно ответственного существования личности. Их единство и составляет то, что со времен Канта именуется автономией личности. Автономная личность обладает свободной волей в том смысле, что именно она, только она осуществляет выбор между природной необходимостью и моральным законом и тем самым сама задает себе моральный закон. Учреждающий её моральный закон является всеобщим в том смысле, что ее ничто не ограничивает так как он является законом должностования: всеобщность морального закона — не реальная всеобщность, а идеальная. Индивидуальная воля оказывается свободной не тогда, когда она свое выдает за всеобщее, а тогда, когда всеобщее избирает в качестве своего. Свободная воля тождественна моральной воле. Это значит: воля становится свободной тогда, когда она оказывается моральной.

Безусловный моральный закон, коренящийся в свободной воле, имеет разный смысл для самой личности, волей которой он порожден, и для других людей, которые также входят в зону его действия. Для самой личности он существует реально, в качестве действенного мотива ее поведения, для других людей — идеально, в качестве возможного мотива их поведения. Разница между реальным и идеальным в данном случае совпадает с различием, которое имеет поступок для того, кто совершает поступок и несет на себе всю его тяжесть, и для тех, для кого этот поступок является только примером и кто может только вообразить, какова степень его тяжести. Моральная личность апеллирует к всеобщему закону не для того, чтобы предъявить его другим, а для того, чтобы избрать его в качестве закона собственной жизни. Но для того, чтобы придать ему реальность в качестве действенного мотива собственного поведения, она должна помыслить его в качестве всеобщего. Без этого она не может достоверно знать, является ли ее воля действительно свободной, моральной.

6. То соотношение универсальности и индивидуальности, которое специфично для морали, хорошо прослеживается на примере золотого правила нравственности — одного из древнейших и общепризнанных формул морального закона. Золотое правило возникает в разных культурах приблизительно в одно и то же время — в середине первого тысячелетия до нашей эры; исторически оно фигурировало под разными названиями, не имевшими статус собственного имени (правило, принцип, заповедь и т. д.), свое нынешнее наименование получило в новоевропейское время. Везде оно имеет схожую формулировку, самую полную и развернутую из которых мы находим в Евангелии от Матфея (Мф. 7:12): «Во всем, как вы хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними». В русском языке оно отлилось в поговорку: «Чего в другом не любишь, того сам не делай».

Данное правило в его всеобщей и обязательной части, распространяющейся также на других людей, имеет идеальный характер, выступает в форме некоего внутреннего образа: как вы

хотите, чтобы с вами поступали люди; чего в другом не

любишь... То же самое правило применительно к самому индивиду имеет уже форму действенного предписания:

поступайте и вы... того сам

не делай. В первом случае речь идет об идеальном проекте, во втором — о реальных поступках. Прежде чем и для того чтобы принять некое правило в качестве нормы собственного поведения, человеку необходимо мысленно испытать его на всеобщность, общеобязательность. Золотое правило нравственности, по сути дела, и предлагает условия такого эксперимента: человек должен представить себе, захотел ли бы он сам подчиниться этим нормам, если бы они практиковались другими людьми по отношению к нему. Для этого надо не только поставить себя на место другого, но и другого поставить на свое место — поменяться с ним местами.

7. Свобода, предстающая в форме свободы воли — не только основание морали, она является вместе с тем и ее пространством. Таинственное поле автономии личности, через которое осуществляется прорыв воли в сферу моральной необходимости, является вместе с тем и единственным испытательным полигоном последней. Обязывающая сила морали опосредована свободным выбором. Это означает: моральный закон в отличие от всех других нормативных требований не допускает поиндивидуального различия между субъектом и объектом. Человек следует только тем моральным нормам, которые он внутренне одобряет, считает наилучшими. А он принимает в качестве наилучших только те моральные нормы, которые он хотел бы видеть в качестве норм своей собственной жизни. Моральные нормы для того, чтобы стать действенной основой поведения индивида, должны быть приняты им с такой глубиной, как если бы они заново учреждались им. Он становится моральной личностью в той только мере, в какой поднимает себя до уровня субъекта тех норм, которым следует и следует только тем нормам, которые сам себе задает.

Отношение человека к морали — совершенно особенного рода: он не познает мораль, он проживает ее. Прокламирровать мораль и практиковать ее суть два момента одного и того же процесса. Они не могут быть разведены без того, чтобы мораль не подверглась глубокой деформации. Нечеловеческая тяжесть морали может быть оправдана только тем, что человек добровольно взваливает ее на себя. Мораль — это такая игра, в которой человек ставит на кон самого себя. Сократ был принужден выпить яд. Иисус Христос был распят. Джордано Бруно был сожжен. Ганди был убит. Таковы ставки в этой игре.

Мораль, как уже подчеркивалось, предшествует предметно обусловленным отношениям людей, является всеобщим условием последних, именно поэтому она не может иметь адекватного предметного воплощения. Если бы, говорил философ Витгенштейн, мы

представили себе абсолютную личность, обладающую всеведением, то в этом универсуме знания не нашлось бы места этическим суждениям. Мораль говорит не о том, что было, есть или будет. Она говорит о том, что должно быть. Моральные утверждения нельзя проверить ни на достоверность, ни на практическую эффективность. Мораль не уместается ни в словах, ни в поступках. Она измеряется только усилиями, направленными на ее осуществление. Вот почему мораль имеет самообязывающий характер.

Таковы основные особенности морали, характеризующие человеческое поведение в его нацеленности на идеально-совершенное состояние. Они могут быть резюмированы в следующих определениях: мораль а) характеризуется бескорыстием мотивов, не сводится ни к закону причинности, ни к принципу полезности; б) свою безусловность обнаруживает в форме запретов; в) представляет собой совершенное состояние души человека; г) выражается в способности человека жить сообща и может быть интерпретирована как общественная форма отношений между людьми; д) мораль есть автономия личности, единство индивидуального произвола и всеобщего закона; е) наиболее адекватную и обобщенную формулировку получает в золотом правиле нравственности; ж) не допускает поиндивидуального разведения субъекта и объекта действия.

Парадоксы морали

Автономная мораль с ее претензией на абсолютность неизбежно оборачивается парадоксальностью. Обладая изначальностью по отношению к сознательной (целесообразной) человеческой деятельности и будучи тем самым, ее пределом, мораль не может обнаружиться где-либо помимо этой деятельности и в то же время она не может находиться внутри нее, быть каким-либо её конкретным состоянием. С одной стороны, вся деятельность, поскольку она протекает в целесообразной форме, может рассматриваться как явление морали. Это, собственно только и означает, что мораль объемлет целесообразную деятельность в качестве её предела. Отсюда — универсальность моральных оценок, которые прилагаются (и не могут не прилагаться) ко всему, что человек намеренно совершает, сопутствуют в идеальном плане всякой деятельности (даже Бог, как сообщает Библия, сотворив мир, резюмировал свою работу утверждением, что «Это хорошо» — Быт. 1, 25). С другой стороны, мораль сама по себе не может стать конкретным фактом, относительно которого мы несомненно могли бы сказать, что он, этот факт, имеет исключительную моральную природу и для своего существования не нуждается ни в каких других основаниях. Таким фактом можно было бы в соответствии общепринятой традицией считать милостыню, но уже Нагорная проповедь акцентирует внимание на её превращенных формах («когда творишь милостыню, не труби перед собой, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославили их люди» — Мф. 6, 20). Мораль не может поместиться ни в какую деятельность, ибо сама деятельность возможна лишь в пространстве морали. Точно также она не может поместиться ни в какую речь. Речь, как и действие, ни в одном из своих проявлений не обладает абсолютностью, даже если это — речь об абсолютном. Так, попытки поместить мораль в познавательные границы, определяемые противоположностью между истиной и ложью, не увенчались успехом, так как само возвышение истины над ложью имеет ценностную природу и в этом смысле является вторичным по отношению к морали. По глубокому и остроумному суждению Л. Витгенштейна, о морали, как и о религии, нельзя говорить, о них можно только молчать.

Парадоксальность морали обнаруживается в реальных опытах её осмысления (не только в философских и иных литературных произведениях, но и в повседневной стихии морального сознания), с такой неизбежностью, что неизвестно, можно ли её вообще помыслить иначе как в форме парадоксов. Можно зафиксировать, по крайней мере, следующие парадоксы морали.

1. Парадокс порочной добродетели. Добродетель в своих наивысших формах характеризуется беспорочной чистотой намерений. Таково всеобщее убеждение, выражающее существенную характеристику добродетели. В то же время невинность, под которой как раз мы понимаем беспорочность, не считается добродетелью. Ребенок, который еще находится по ту сторону добра и зла и, в частности, не ведает чувства стыда, бегаёт перед нами голеньким, делает прилюдно многие такие вещи, которые не принято делать среди взрослых, такой ребенок умиляет нас. Мы его не считаем бесстыдным. Точно также мы не назовем его мужественным, даже если он не знает чувства страха — потому и не назовем, что он не знает этого чувства. Добродетель и порок, добро и зло соединены, связаны между собой: одно утверждает себя через отнесенность с другим. Добродетель является добродетелью в той мере, в какой она знает сладостный, затягивающий вкус порока и умеет сознательно противостоять ему, в какой она закалилась, пройдя через горнило порока. Здесь-то и заложен парадокс. С одной стороны, добродетель отделена от порока, как день от ночи, жизнь от смерти, её, собственно, и нельзя определить иначе как состояние беспорочности, отрицание порока, внутренняя защищенность от него. С другой стороны, чтобы не быть пороком, противостоять пороку, добродетель должна соединиться с ним, иметь опыт порока хотя бы для того, чтобы знать, что это такое и уметь распознавать его. Соединиться с пороком, чтобы быть беспорочным. Вопрос: как можно деятельно приобщиться к пороку, оставаясь беспорочным?

2. Парадокс добрых намерений и ненамеренного зла. Классической его формулой обычно считаются слова Овидия: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь»[4]. Человеку свойственно стремиться к лучшему для себя — благому, доброму. В данной ситуации, однако (и в этом ее парадоксальность), происходит наоборот: он выбирает худшее, дурное, как бы вредит себе — выбирает то, что невозможно выбрать.

Рассмотрим первую часть данного парадоксального суждения. Человек не просто стремится к благу. В этом стремлении и благодаря ему он идентифицирует себя в качестве моральной личности. Человеку, как правило, свойственно думать о себе лучше, чем он есть на самом деле; из этого правила бывают исключения, и, случается, люди недооценивают себя. Однако не знающий никаких отклонений закон поведения состоит в том, что человек думает о себе всегда хорошо. Субъективной точкой отсчета собственных действий для него всегда является благо, добро. Даже люди, которых принято считать отъявленными злодеями, стремятся выдать свои преступления за справедливые деяния, изобразить их таким образом, когда они оказываются оправданными по моральным критериям. При этом они могут быть вполне искренними. Моральное самообольщение — не всегда обман и лицемерие. Чаще всего оно является самообманом. Вспомним, как Раскольников — главный герой романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» — прежде, чем совершить преступление, прилагает огромные интеллектуальные и психологические усилия для того, чтобы оправдать его: де и убивает он никому не нужную, даже всем вредную старуху, и делает он это, чтобы получить, возможность совершить много добрых дел... Он выискивает все эти «аргументы» не для других, а прежде всего для себя. Раскольников хочет обмануть себя и свое (планируемое) зло в своих собственных глазах изобразить как добро, во всяком случае многократно больше прилагает усилий и проявляет умственных ухищрений, чтобы скрыть преступность деяния от самого себя, чем само деяние от следователя. Если руководствоваться тем, что люди одобряют и в каком этическом свете они хотят предстать перед другими, то нам пришлось бы перевести их всех в разряд ангелов. В известном смысле можно сказать, что мораль позволяет человеку оправдать все свои поступки. Не нужно страдать излишней подозрительностью, чтобы не верить человеку на моральное слово, не доверять его моральной самооценке. Следует признать: совместная человеческая жизнь, общественная атмосфера были бы намного чище, если бы индивиды не думали и уж хотя бы не говорили каждый о себе, какие они — хорошие (честные, совестливые и т. д.).

Обратимся теперь ко второй части парадокса: «к дурному влекусь», т. е. избираю худшее.

Получается, что человек выбирает дурное помимо своей сознательной воли, что он знает, в чем заключается правильный моральный выбор, но не делает этого, и, следовательно, его собственные моральные суждения не имеют для него обязывающего смысла. Но можно ли их в таком случае считать моральными? Логично предположить, что в описанной ситуации человек ошибочно полагает, будто он владеет моральной истиной, — видит и одобряет лучшее, благое. На самом деле нельзя иметь моральные суждения, не будучи моральным. Показателем действительной моральности человека являются его поступки, готовность испытать на себе благотворную силу того, что он считает моральным. По плодам их узнаете их — гласит одна из евангельских истин. Словом, достоверность моральных суждений, как и всяких других, проверяется практикой. Можно было бы предположить, что здесь нет парадоксального расхождения мотивов и поступков, так как благое намерение не является действительным нравственным мотивом, поскольку оно не переходит в поступок. Действительные же нравственные мотивы находятся не на кончике языка того, кто совершает поступок, они заключены в нравственном качестве самого поступка. А в том, что намерения могут быть ошибочными, что они не совпадают с мотивами, ничего парадоксального нет, в этом случае как и во всех других познавательных актах, критерием истины является практика. Вопрос, однако, так легко не решается.

Практика в качестве критерия истины выстраивается по вектору и в соответствии с теми суждениями, для выявления степени истинности которых она предназначена. Истинность физических утверждений проверяется в физическом эксперименте, психологических — в психологическом и т. д. При этом каждый раз эксперимент строится на основе тех схем, которые содержатся в соответствующих утверждениях. В нашем же случае, когда выбор осуществляется вопреки представлению о том, каким он по моральным представлениям должен быть, речь не может идти о проверке моральных утверждений, способе практического выявления степени их истинности. Здесь поступок (практика) и суждение не соотношены друг с другом. Более того, они направлены в противоположные стороны.

Если исходить из абсолютности морали и понимать добро и зло как оси координат человеческого поведения, задающие его позитивную и негативную направленность, суть которых состоит в том, что добро есть то, к чему он безусловно стремится, а зло есть то, чего он безусловно избегает, то получаем следующие выводы. Человек намеренно (сознательно) стремится только к добру (благу) и зло не может выбрать по определению. Если же он совершил зло, то оно не могло быть результатом сознательного выбора и не может быть ему вменено в нравственную вину. Парадокс, следовательно, состоит в том, что намеренное моральное зло невозможно, а ненамеренное зло не является моральным. Вопрос: как можно намеренно выбрать моральное зло, если оно не может быть намеренным?

3. Парадокс морального совершенства. Давно было замечено, что понятие совершенства парадоксально. Оно как идеально-завершенное состояние исключает стремление к совершенству и, следовательно, не может считаться совершенством по человеческим критериям. Моральное совершенство не тождественно совершенству, оно есть путь к нему, выступает как совершенствование, говоря точнее, как самосовершенствование. Но и оно парадоксально, даже ещё в большей мере.

Моральное совершенствование возникает на почве осознания собственного несовершенства. Не только: оно сопровождается нарастающим его углублением. Чем морально совершеннее индивид, тем сильнее его сознание собственной порочности. В данном случае движение вверх оказывается одновременно падением вниз. Эти два процесса связаны между собой столь неразрывно, что именно чувство неудовлетворенности собой, постоянное, искреннее и действенное осознание человеческой порочности в своем собственном лице, считается одним из безошибочных индикаторов морального совершенства индивида.

Парадокс морального самосовершенствования оборачивается на практике рядом неразрешимых вопросов, наиболее острым среди которых является вопрос о том, кто может

быть авторитетной инстанцией нравственного суждения и воспитания, кто может говорить от имени морали. Логично предположить, что таковыми могли бы считаться люди, продвинувшиеся дальше других по пути морального самосовершенствования подобно тому, как это происходит во всех других сферах знания и практики (правом авторитетного суждения по биологии имеет биолог, по юридическим вопросам — юрист и т. д.). Однако одним из несомненных качеств таких людей, как сказано, является скромность, сознание своей порочности. Нравственный человек именно потому, что он — нравственный, не может считать себя достойным кого-то судить, достойным роли судьи, учителя в вопросах морали. И если бы он думал иначе, то по одной этой причине, не мог бы считаться нравственным. Люди, охотно берущие на себя роль морального судьи и учителя уже одним этим фактом обнаруживают такое самодовольство, которое органически чуждо морали и показывает, что они этой роли недостойны. Те, кто мог бы вершить моральный суд, быть учителем морали, не будут этого делать; тем, кто хотел бы вершить моральный суд, быть учителем морали, нельзя этого доверять. Выход из этой безвыходной ситуации обычно связывается с требованием: «Не судите других» и пониманием нравственного воспитания как самовоспитания, т. е. с идеей морального самозаконотательства, согласно которому субъект и объект морали соединяются в одном лице. Однако эта идея, как мы ниже увидим, сама является глубоко противоречивой. Вопрос: каким образом несовершенство может быть показателем, мерой совершенства?

4. Парадокс морального самозаконотательства (автономии воли). Сознательная (целенаправленная) деятельность, включая и само сознание (целеполагание) может быть рассмотрено как с точки зрения содержания, так и с точки зрения источника и носителя. В этом втором случае речь идет об обращенности думающего и действующего индивида на самого себя, о его субъектности, самости. За каждой целесообразной деятельностью, так же как и за самими актами целеполагания стоит некий субъект («я», тот, кто в языке обычно обозначается словом «сам»). В этом смысле в одном индивиде собраны десятки, сотни, тысячи, бесчисленное и, быть может, не поддающееся счету число субъектов. Все проявления человеческой активности описываются таким образом, как если бы для каждого из них существовал свой особый субъект. Один и тот же индивид выступает в самых разных субъектностях (ролях): если, к примеру, я начну перечислять, кем я могу предстать — сыном, отцом, братом, дядей, дедушкой, товарищем, другом, сокурсником, коллегой, подчиненным, руководителем, профессором, заведующим кафедрой, учеником, учителем, пешеходом, водителем, земляком, лицом кавказской национальности, автором книги «Введение в этику», свидетелем такого-то происшествия, участником такой-то дискуссии, покупателем, читателем, академиком, гостем, хозяином и т. д. и т. п., - то мне, боюсь, понадобится не меньше страниц, чем понадобилось Рабле, когда он описывал меню Пантагрюэля. Как все эти многочисленные «я», разнообразные ипостаси и субъектности собираются, соединяются, суммируются в одном индивиде? Всё, что поедал ненасытный Пантагрюэль, все эти... попадали в его желудок и перерабатывались там по законам физиологии. А куда попадают и по каким законам перерабатываются многочисленные «я» индивида? И самое главное, кто это делает?

Предполагается, что все конкретные субъектности являются сколками с индивида, который сам по себе также есть субъект, субъект с большой буквы. Индивид есть субъект в качестве личности, о которой если вычесть все другие суммирующие (выражающие) её субъектности только и можно сказать то, что она является инстанцией ответственного суждения и действия, т. е. точкой, к которой всё привязано. Ей, этой инстанции, именно ей придается моральный статус. Она отождествляется с моральным «я», которому принадлежит последнее слово в принятии решений, в самом бытии индивида, поскольку это последнее задается им самим, разворачивается в плоскости сознательной (целесообразной) деятельности. Парадокс состоит в том, что «я» задает закон самому себе. Оно тем самым сковывает себя, действует не как «я». Если бы «я» действовало как «я», в серьезном и полном смысле само-деятельно, то ему не нужен был бы никакой закон, ибо то, что оно решает и является законом для него.

Если же я (личность) связано нравственным законом, выступает в качестве (субъекта) нравственного закона, то возникает вопрос о другом я, которое учредило нравственный закон. Тем самым нравственное «я» оказывается в общей куче со всеми другими бесчисленными «я» и не выполняет своей роли, синтезирующей эти последние в связанную единственность индивидуально-личностного бытия.

Про нравственное законодательство нельзя утверждать, что его субъектом является личность, ибо саму личность мы определяем через нравственность. Индивид выступает в качестве личности в той мере, в какой он способен к морально ответственному существованию. Когда говорится «я сделал то-то» или «я выступаю в такой-то роли», то мыслится, что все это — делать что-то, выступать в какой-то роли суть свойства, следствия некоего Я, которое находится за самими этими действиями и ролями. В спектакле моей жизни, как и в театральном спектакле есть остающийся за кулисами режиссер, который принимает решение о том, кому и какие роли играть. Это закулисное, незримое начало индивида, являющееся последним основанием его деятельных проявлений, и называется его нравственным, личностным началом. Применительно к этому началу, именно по той причине, что оно является последней и высшей инстанцией индивида, запускающей механизм решения, нельзя рассуждать по обычным законам грамматики и логики, устанавливающим связь подлежащего (субъекта) и сказуемого (объекта, действия). Когда говорится о моральном субъекте также как и о всяком другом (экономическом, физическом и т. д.), то это означает, что способность действовать морально рассматривается как свойство субъекта («я»), существующего до этой способности. Тогда возникает вопрос: «А кто этот я, чьим свойством является моральная способность». «Я» опять ускользает и мы, как говорится, вновь оказываемся без царя в голове, без того самого начала, которое мы и обозначали как нравственное.

Стремление философов ответить на вопрос о субъекте нравственности неизменно уводило их в трансцендентные сферы. Желая остаться в рамках рационально-ответственного знания, они выдвигали идею свободной воли. Ответ в этом случае заключается в том, что человек является субъектом морали, поскольку он обладает свободной волей. Но именно эта апелляция к свободной воле, которая рассматривается в качестве порождающего мораль субъекта, особенно выпукло обнажает парадоксальность морального самозаконодательства. Свободная воля, развернувшись в моральный закон, сковывает себя им и тем самым перестает быть свободной. Закон, вытекающий из свободной воли, лишается внутренней необходимости и тем самым перестает быть законом.

Вопрос:

каким образом свободная воля подчиняет себя закону, не сковывая себя им ?

5. Парадокс морального нигилизма. Суть этого парадокса состоит в том, что отрицание морали неизбежно оказывается его утверждением, ибо оно не может осуществляться иначе как на моральных основаниях. Вообще переоценка ценностей происходит в двух типовых случаях. Во-первых, тогда, когда меняется способ бытия ценностей и конкретные формы деятельности не соответствуют своему назначению, не приводят к тем целям (благам), ради которых они учреждаются. Так, например, произошло с плановой экономикой, которая не смогла поддерживать производительность труда на обещанном ей же самой более высоком, чем рыночная экономика, уровне; со знахарством, которое дискредитировало себя в прокламированным им же самим целях лечения. Во-вторых, тогда, когда ценность подвергается критике и отрицанию с позиций более высокой и важной ценности. Так, монотеистические религии расправились с языческим многобожием, сословное разделение людей было отвергнуто во имя демократических ценностей.

Ни под один из этих способов переоценки ценностей моральный нигилизм не подходит. Мораль не замкнута на какую-то конкретную деятельность и не обещает никаких целей,

которые находятся вне неё. Кроме того, не существует ценностей, которые были бы выше и важнее моральных; во всяком случае в области целесообразной деятельности мораль сама является наиболее высокой и важной из всех ценностей. Можно отрицать другие ценности по моральным основаниям, что очень часто делалось и делается (так, Фейербах отвергает христианскую догматику во имя моральной религии, христианские богословы в свою очередь борются с атеизмом как безнравственным учением, Толстой отрицает искусство во имя морали и т. д.). Но не существует оснований, по которым можно отрицать мораль. Самым яростным и последовательным ниспровергателем морали был Ф. Ницше. Однако главная его претензия к морали была претензией сугубо морального свойства, она состояла в том, что мораль унижает человека, увековечивает его рабство. В такой же логический круг впал другой не менее откровенный критик морали — Лев Троцкий, который отвергал её как фальшивую, отчужденную форму сознания, препятствующую построению общества без насилия, без эксплуатации человека человеком. Моральный нигилизм как последовательный акт мысли невозможен, так как само понятие нигилизма является морально нагруженным. Это значит: мораль можно отрицать только во имя самой же морали, более высокой, чем та, которая подвергается отрицанию. Вопрос: почему отрицание морали неизбежно оборачивается её утверждением?

6. Парадокс тайного добродетельства. С евангельских времен господствует убеждение, что добрые дела, в особенности и прежде всего самое доброе из них, которое чаще всего считается синонимом добра как такового, а именно благодеяние, милостыня, следует делать втайне. Втайне не только от других, но и от самого себя («когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне». Мф. 6, 3–4). Если это доброе деяние, то оно не может быть тайным ни для того, на кого оно направлено, ибо оно есть деяние (нечто внешнее, осязаемое), ни для того, кем оно совершено, ибо в качестве доброго оно есть деяние намеренное. Словом, парадокс: или это деяние, тогда оно не может совершаться втайне, или оно совершается втайне и тогда не является деянием.

Парадокс тайного добродетельства, если можно так выразиться, еще более парадоксален, чем парадокс совершенства, который запрещает упиваться добрыми делами, но не исключает того, что человек совершает их и осознает в качестве добрых. Здесь же под сомнение становится сама способность человека к добрым делам. Не сами добрые дела, а способность человека быть их субъектом, словно они совершаются через него, но не им самим. Что значит «пусть левая рука не знает, что делает правая»? Кто же тогда управляет ими и ответственен за то, что они делают?

Можно предположить такое объяснение: в идеальном варианте добрые дела должны быть органичны человеку до такой степени, когда он совершает их с такой же естественностью, с какой дышит, ходит, смеется, и потому никак не считает своей заслугой, когда его левая и правая рука действуют слаженно, одна не отменяет того, что сделала другая, когда, словом, человек творит милостыню обеими руками. Такое, однако, мыслимо в некоей гипотетической сверхморальной перспективе, по ту сторону добра и зла, скажем, в случае обитателей христианского или мусульманского рая. Нас же интересуют добрые дела, которые учреждаются в сознательном и ответственном акте, в борьбе с противостоящими им собственными искушениями. Нас интересует милостыня, которая имеет место только в мире, где есть нищета и творя которую человек всегда что-то отрывает от себя. Вопрос: что это за добрые дела, которые могут совершаться в тайне?

Парадоксы морали, в целом, возникают на основе стремления воплотить абсолютность духовно-практических притязаний личности в конкретных поступках, что также невозможно, как найти конец бесконечного ряда. Они могут найти разрешение, подтверждающее истинность обоих взаимоисключающих утверждений, составляющих содержание каждого из них, в том случае, если удастся мораль как исток и основание духовной практической деятельности человека замкнуть на саму себя. Это значит: если удастся найти такую

конкретность в мире поступков, которая прямо, непосредственно и в полной мере соответствовала бы абсолютистским претензиям морали на то, чтобы быть последней и высшей инстанцией в иерархии человеческих целей и ценностей. Такая конкретность, состоящая из абсолютных в моральном смысле поступков, и была бы той реальностью, которая заключает в себе все выделенные выше парадоксы.

Из всего, что нам известно, такому критерию соответствуют, негативные поступки, реализующие моральные запреты. Что нравственные требования имеют по преимуществу форму запретов очень давно зафиксировано в нравственном опыте, отмечено теоретиками. Однако эта принципиальная и специфическая их особенность не стала до настоящего времени основой развернутого концептуального осмысления нравственной реальности. Насколько мне известно, не существует системы негативной этики (в отличие, например, от негативной — апофатической — теологии), что само по себе представляется весьма странным.

Негативный поступок, как уже отмечалось, есть такой поступок, для совершения которого у индивида а) есть все необходимые и достаточные основания, кроме одного — моральной санкции на его совершение; он б) отказывается от него (не совершает) только в силу отсутствия такой санкции, что выражается в прямом моральном запрете. Особенность негативного поступка состоит в том, что его содержание, определяемое желаниями индивида, его эмпирическими интересами и возможностями, является сугубо безнравственным в том смысле, что оно очевидным и несомненным образом противоречит нравственному запрету и если бы он, этот поступок, состоялся, то был бы ничем иным как злодеянием, а его форма, совпадающая в данном случае с мотивом, в силу которого он не состоялся, является нравственной в самом высоком и чистом смысле слова, так как таким мотивом является единственно и исключительно нравственный запрет. Таков, например, поступок человека, который хочет убить или хочет солгать, которого и его собственные желания, и ситуация, и интересы, и просчитанные возможности, словом, все толкает, принуждает, обязывает убить того, кого он считает ничтожеством — убийцей, насильником, совратителем, солгать тому, кого он считает коварным, злонамеренным, жестоким негодяем, но он не делает этого, не убивает и не лжет, следуя только нравственным нормам «не убий», «не лги», и только им, ибо у него нет никаких других оснований не делать этого.

Негативный поступок есть чистейший парадокс, в том смысле, что в нём (и единственно в нём) добро и зло, нравственное и безнравственное соединены в своей несоединимости; его можно уподобить электрическому разряду, который возникает при контакте положительного и отрицательного заряда и лишь подтверждает невозможность такого контакта. Он нравственен в своей безнравственности: он состоялся в качестве негативного (несостоявшегося) поступка в силу своей безнравственности. Он безнравственен в своей нравственности: нравственное деяние индивида в форме негативного поступка свидетельствует о его способности к безнравственным поступкам. Негативный поступок негативен в обоих смыслах и в фактическом (это поступок, которого нет) и в ценностном (это поступок, которого нет в силу его порочности). Это — поступок, который не состоялся в фактическом смысле из-за того, что он несостоятелен в ценностном (нравственном) смысле. Негативный поступок является ключом к разрешению моральных парадоксов.

Парадокс порочной добродетели: в случае негативного поступка добродетель индивида только и состоит в отрицании (блокировании) своей собственной порочности. Индивид оказывается добродетельным только в той степени, в какой он является порочным (несет порок в себе, хочет совершить действия, считающиеся по критериям морали порочными).

Парадокс намеренного зла: поскольку мораль выступает в форме запрета и соответственно негативного поступка, постольку намеренное моральное зло неизбежно оборачивается логическим противоречием, ибо оно означало бы, что человек намеренно (сознательно) делает то, что он не делает; что касается ненамеренного зла, то оно в силу ненамеренности

не соотносено ни с каким сознательно принятым запретом и потому не имеет морального статуса. Так, правоверные мусульманин или иудей, которым запрещено есть свинину, не могут, сохраняя свои соответственно мусульманскую и иудейскую идентичности, намеренно отступить от этого запрета — нельзя же употреблять в пищу свинину, не употребляя её. А если же люди употребляют свинину, не соотнося это с запретом, т. е. не будучи правоверными мусульманами или иудеями, то такому в голову не придет считать это морально недопустимым поступком.

Парадокс совершенства: чем больше человек совершенствуется в смысле негативных поступков, тем больше он раскрывает собственное несовершенство в форме склонности к порочным, недостойным поступкам, подобно человеку, очищающему себя от паразитов, который тем больше ужасается своему состоянию, чем больше паразитов он уничтожает.

Парадокс морального самозаконотворчества: Свободная воля, выступающая в форме запрета, не перестает быть свободной, поскольку запрет касается не её самой, а области необходимых поступков, подобно тому как охрана, выставленная у ворот замка, проверяют тех, кто входит в него, а не тех, кто выходит. Запрет, вытекающий из свободной воли, не только не перестает быть запретом, но, напротив, становится в большей мере запретом, чем все прочие запреты, так как он и именно из-за своей укорененности в свободной воле приобретает абсолютный характер.

Парадокс морального нигилизма: Отрицание морали, поскольку последняя имеет форму негативных поступков, неизбежно оказывается её утверждением. Так как мораль есть единственное основание запретов, в которых она материализуется, или, говоря по другому, так как единственное предназначение морали состоит в том, чтобы быть основанием абсолютности соответствующих запретов и поступков, то последние нельзя поставить под сомнение и отвергнуть без апелляции к самой морали. Единственная возможность отвергнуть их — показать и доказать, что они недостаточно моральны, не соответствуют тому абсолютному статусу, на который они претендуют.

Парадокс тайного добродетельства: Негативный поступок остается втайне от других, поскольку его нет, и втайне от того, кто его совершает, ибо в своем фактическом содержании, в силу которого он только и мог бы стать явным, поступок этот является не добродетелью, а злодеянием; поэтому, человека охватывает не столько гордость из-за того, что он не совершил злодеяние, сколько ужас из-за того, что он мог его совершить, подобно тому, как пешехода, который чуть не угодил под колеса мчащегося мимо автомобиля, не охватывает радость, а прошибает холодный пот.

В отличие от негативного поступка, в котором моральная мотивация противостоит эмпирической мотивации, соприкасается с последней только для того, чтобы наложить на нее запрет, в позитивном поступке они стремятся соединиться, действовать в параллель. Тут-то и обнаруживается, что эти два ряда мотивов разнородны. Их принципиальная несовместимость как раз и находит выражение в парадоксальности морального сознания, которая не только фиксирует эту несовместимость, но одновременно культивирует её, предостерегая от сведения моральных мотивов к эмпирическим мотивам, ценностей к целесообразности.

Моральные запреты и соответствующие негативные поступки не исчерпывают моральной жизни. Они исчерпывают ее в том, что касается практического воплощения абсолютистских притязаний морали; они задают абсолютную границу человечности, негативно очерчивая пространство, внутри которого только и может разворачиваться жизнедеятельность в ее человеческих формах. Что касается самой этой жизнедеятельности, то она не удовлетворяется полученной ранее негативной моральной санкцией и ищет поддержки со стороны морали в своих позитивных проявлениях. Человек не удовлетворяется своей деятельностью в ее конкретном и многообразном эмпирическом содержании, он хочет видеть её также осмысленной, когда она, будучи, успешной в том, что касается предметно

обусловленных целей, могла бы вместе с тем рассматриваться как выражение человеческой добродетели, долга, справедливости. Это, собственно говоря, и есть центральная проблема нравственной жизни с тех пор, как возникла этика.

Мораль — это моральные индивиды

Моральная мотивация человеческого поведения не является единственной; более того, она имеет вторичный (дополнительный, надстроечный), в известном смысле избыточный характер. Наряду с ней, независимо от нее и прежде неё поведение детерминировано природными и социальными потребностями индивида, конкретными обстоятельствами его жизни, которые выражаются (фиксируются) в его психике многообразием страстей, чувств, желаний. Человеческое поведение вполне эмпирично, утилитарно, подвижно склонностями; с точки зрения детерминированности оно ничем принципиально не отличается от поведения любого другого живого существа. Это естественное начало человеческого поведения по всем пунктам представляет собой противоположность морали, что и неудивительно, поскольку последняя и возникает как его отрицание. В отличие от морального основания поведения, которое универсально (общезначимо), самоценно, бескорыстно, оно всегда привязано к особенным, частным интересам того, кто действует, преследует внешние цели, является себялюбиво, утилитарно ориентированным.

Человек как бы подключен к двум различным источникам энергии: морали и социо-природной реальности. Два начала человеческого бытия — моральная необходимость и социо-природная необходимость — могут функционировать только вместе, в паре. Речь идет о двух самостоятельных, несводимых друг к другу измерениях человека. Мораль не имеет своей субъектности в том смысле, что нет и не может быть индивида, который руководствовался бы одними моральными мотивами — этого не может быть хотя бы по той причине, что сама мораль, понимаемая как критика и ограничение человеком своих собственных социо-природных склонностей, уже предполагает наличие последних. Точно также социо-природный базис человеческого существования не имеет своей субъектности: нет индивидов, которые были бы начисто лишены моральных способностей и руководствовались бы одними социо-природными склонностями; хотя иногда отдельные лица характеризуются как лишенные стыда и совести, тем не менее именно сам факт такого упрека подтверждает, что наличие стыда и совести считается необходимым признаком человеческого статуса. Моральная необходимость и социо-природная необходимость человеческого поведения не сводятся друг к другу и в то же время предполагают друг друга. Как они соединяются, соотносятся и взаимодействуют в реальной жизнедеятельности — вот вопрос, составляющий подлинную тайну человека. Вся культура в многообразии исторических форм есть поиск ответа на него.

Цивилизация потому называется цивилизацией и тем самым отличается от своего постоянно угрожающего антипода варварства, что признает законность обоих стремлений человека и морального стремления, накладывающего обязанности по отношению к другим людям, и социо-природного стремления, обязывающего заботиться о своем собственном благополучии. Она представляет собой поле полемики, спора этих начал. Взаимоотрицание эмпирического себялюбия и морального человеколюбия составляет два вектора цивилизации, которые в одном пределе угрожают деградацией в тупик естественного состояния борьбы всех против всех, в другом — обещают блаженство вечной жизни. Если вообще цивилизация есть соединение социо-природной детерминации и моральной необходимости, то человеческая история есть поиск гармонического синтеза между ними. Как возможен такой синтез? Этот вопрос составляет общий и основной предмет всех религиозных и философских размышлений о человеке и его назначении. Платон уподоблял

человеческое благо напитку, составленному из бодрящей воды и хмельного меда. Одна вода безвкусна. Один мед ядовит. Только вместе они дают напиток жизни. Все дело — в пропорции между ними: каковы эти пропорции и, самое главное, кто их определяет? Говоря более конкретно, речь идет о двух кардинальных проблемах, которые в той или иной форме постоянно находились в фокусе моральных размышлений: а) как в рамках стремления к осмысленной и счастливой жизни нравственная добродетель может сочетаться с жизненным успехом и б) как нравственные обязанности, которые учреждаются свободной волей личности, могут приобретать общезначимый характер? Чтобы понять исключительную сложность этих вопросов, следует иметь в виду существенную особенность морали, которая определяет её специфическое место в системе человеческой деятельности. Её очень точно сформулировал Ж.-П. Сартр: «Желая быть абсолютной позитивностью, мораль препятствует применению средств, которые личность избирает для того, чтобы изменить свою судьбу. Вот почему она никогда не говорит о том, что следует делать, но всегда говорит только о том, чего ни при каких обстоятельствах делать нельзя».[5]

В отличие от запретов и негативных поступков, которые могут быть материализацией автономии морали, позитивные цели и действия индивида не зависят исключительно от его доброй воли и не могут быть вменены ему в вину с такой же как и в случае негативных поступков, степенью категоричности: они определяются предметным содержанием (материей) поступка и непредсказуемы в своих последствиях. Человеческая деятельность в своей содержательной наполненности разворачивается в границах, негативно очерчиваемых моралью, но помимо её непосредственного решающего воздействия. Роль моральных аргументов (мотивов, оценок, решений и т. д.) в ней является вторичной, ситуативной и амбивалентной: вторичной, ибо решающее значение имеют неморальные соображения; ситуативной, ибо они историчны, относительны, замкнуты на определенные ситуации; амбивалентной, ибо могут не только прояснять смысл деятельности, но и затемнять, искажать её. К примеру, традиционно на предельную моральную высоту поднимался патриотический настрой и способ поведения, выражающийся, в частности, в готовности пожертвовать собой, защищая отечество, как это сделали Иван Сусанин, Александр Матросов и другие герои русской истории. Другим выражением моральной санкции патриотизма является убеждение, что границы Родины священны. Сознание патриотизма вместе с тем имеет вполне земные источники; его можно рассматривать как форму социально-группового эгоизма. Тот факт, что люди защищают отечество, государственное пространство своей жизни также естественно, как и поведение животных, защищающих свою территорию. Патриотизм, также связан с определенной, правда, очень длительной исторической ситуацией, которую можно определить как время существования изолированных отечеств. С переходом же к надгосударственным (сверхгосударственным) формам общества, как это происходит, в частности, в рамках европейской интеграции, чувство патриотизма и связанных с этим представление о святости рубежей Родины теряет такую мотивирующую силу, которая обладала бы нравственным достоинством. Наконец, если говорить об амбивалентности патриотизма, то достаточно сослаться на случаи, когда к нему как высшей нравственной санкции своих действий апеллируют силы с прямо противоположными и взаимно враждебными целями, как это делали, например, царизм и большевики во время первой мировой войны, когда первый призывал воевать до победного конца, а вторые — повернуть штыки против своего правительства. Элементарная логика обязывает заключить, что в таких случаях, если не обе стороны, то, по крайней мере, одна из них злоупотребляют нравственно-патриотической мотивацией. Впрочем, современная история полна примерами такого рода злоупотреблений.

Таким образом, не существует универсальных моральных рецептов, позволяющих классифицировать различные формы целесообразной деятельности по нравственному критерию, а также выделять какие-то из них в качестве имеющих по преимуществу нравственный смысл. Человеческая деятельность структурируется по другим основаниям, предельно обобщающей формулой и субъективным основанием которых является благо

(счастье) её субъекта. Моральные аргументы являются дополнительной санкцией, призванной подчеркнуть и усилить роль тех или иных моментов в рамках жизненной программы субъекта, который апеллирует к этим аргументам. Насколько универсальна и безусловна мораль в своих запретах, настолько же она контекстуальна и субъективна в позитивных проявлениях.

Моральные решения не имеют иных оснований, кроме решимости самого действующего индивида. Вопрос «почему?» применительно к моральному выбору является некорректным, ибо он нацелен на поиск причин, находящихся за пределами этого выбора и внешних по отношению к воле индивида, в то время как специфический признак морального выбора, в силу которого он, собственно, и считается моральным, в том и состоит, что он уходит своими корнями в добрую волю того, кто совершает выбор.

Мораль подключается к деятельности в зазоре между целями и средствами — в той мере, в какой средства недостаточны для осуществления цели, а сами воплощающие цель действия не просчитываемы в своих результатах, т. е. в той мере, в какой деятельность является прыжком в неизвестность и требует от субъекта решимости, риска, самоотвержения. Мораль в своей позитивной части имеет поэтому сугубо опытный характер и существует в форме конкретных случаев, наиболее удачные из которых получают достоинство образцов. Безосновность моральных решений и сопряженная с этим принципиальная их рискованность обнаруживается и в случае выбора отдельных поступков, однако, наиболее полно она раскрывается при выборе линии жизни, её сознательно культивируемого смысла. Поступков много и отдельные из них можно выправить, жизнь же у каждого человека одна, её можно уподобить спектаклю, который ставится без репетиций. В ней, в отличие от театрального спектакля, люди бросаются под поезд и гибнут на дуэлях без возможности снова встать и, поправив сбившиеся волосы, поклониться публике (кстати заметить, именно трагическая необратимость жизненного процесса нашла превращенное выражение в идее абсолютного предопределения и, когда говорится, что всему, что произошло, было заранее предопределено произойти тогда и в такой форме, в какой произошло, то это просто-напросто означает, что ничто из того, что произошло, уже нельзя вернуть назад). Поэтому, когда речь идет о выборе линии, направлении жизни, о смысле, который придает ей сам живой индивид, вопрос о воплощающих их идеальных образах и образцах имеет решающее значение: они оказываются единственными ориентирами в этом бескрайнем бушующем океане.

Стоик Посидоний видел доказательство существования добродетели в том, что были такие успешно практиковавшие добродетель личности, как Сократ, Диоген, Антисфен и их последователи[6]. Очень точная мысль. Нет других форм объективации нравственности, кроме нравственных индивидов, точно так же, как и других алгоритмов конкретных нравственных решений, кроме их опыта. Нельзя (некорректно) утверждать, что жизнь Сократа, Диогена, Антисфена соответствует моральным критериям, как если бы мы заранее, до них и независимо от них знали бы, в чем эти критерии заключаются. В действительности они («они» в данном случае являют конкретные примеры моральных индивидов и мы, разумеется, могли бы назвать и много других имён) создают эти критерии. Они впервые творят мир морали. Словом, морали нет вне моральных индивидов.

Не физические и умственные качества, не сила и знания стоят за точностью моральных решений, а та трудно дефинируемая способность, которая именуется жизненной мудростью. Поэтому вполне естественно, что люди, являющие высокие образцы такой мудрости и опытом своей жизни, расширяющие нравственные возможности человека, и поднимающие на новый уровень саму нравственную реальность, становятся исключительно важными моральными ориентирами. Морали, как это уже подчеркивалось и вытекает из анализа её своеобразия, нельзя научить как научают, например, складывать и вычитать числа, или играть в теннис. Поэтому не существует учителей морали на манер учителей математики или спортивных тренеров. Мораль не является специализированной формой деятельности.

Несмотря на то (а, может быть, как раз благодаря тому), что нет учителей морали в профессиональном значении данного слова, каждый человек своим поведением являет пример (положительный или отрицательный) нравственного поведения и в этом смысле выступает в роли учителя по отношению к своим ближним, сам в свою очередь, оказываясь (часто невольным) их учеником.

Каждый индивид самим фактом своего деятельного человеческого существования источает нравственный свет, создает вокруг себя своего рода нравственно-энергетическое поле. Свет этот, однако, в разных людях горит с разной степенью интенсивности, в одних случаях он может быть бледным, едва заметным, в других — ярким, проникающим на большие расстояния. Существуют люди, которые по этому критерию выделяются настолько сильно, что они приобрели безусловный нравственный авторитет и сами стали несомненным нравственно формирующим фактором. Их можно назвать великими моралистами по аналогии с тем, как мы говорим о великих художниках, великих ученых и т. д. Они прославились своими достижениями в области этики и морали подобно тому, как великие художники прославились достижениями в области изобразительного искусства, ученые — научными открытиями и т. д.

Великие моралисты, во-первых, предложили нравственно акцентированные жизненные программы, каждый из них разработал собственную оригинальную модель сознательного существования, в рамках которой нравственные обязанности человека соединяются со стремлением к благополучию и счастью, во-вторых, они испытали эти программы собственным опытом, явив собой конкретные образцы того понимания жизни, которое они обосновывали и убежденно проповедовали. Великие моралисты были в высшей степени активны, в рамках той деятельности и той миссии, которые выпали на их долю, они достигли величайших успехов. Их необычность как раз и состоит в том, что они вписали нравственность в полноту деятельного существования, конвертировали нравственную чистоту в жизненный успех, в результате чего сами их биографии стали своего рода позитивной нравственной программой. Наконец, в-третьих, жизнеучения великих моралистов доказали высокую степень действенности, закрепившись в культуре в форме устойчивой, долговременной традиции.

Среди великих моралистов особо следует выделить тех, кто стоял у истоков современных культур (цивилизаций) и кого по праву можно назвать учителями человечества — Конфуция, Будду, Моисея, Иисуса Христа, Мухаммеда. Они предложили такие варианты соединения религиозных верований с нравственными обязанностями, которые дали начало особым этико-культурным линиям восходящего развития человечества. Они или с самого начала выступили в роли сакральных фигур или были сакрализованы в ходе последующей истории. Они приобрели культовое значение и сами стали одним из решающих аргументов в пользу своих учений, предопределивших их популярность и историческую жизнестойкость. В отличие от них (а во многих случаях в дополнение к ним) философы-моралисты рассматривали нравственность в контексте индивидуально-ответственного поведения, предлагая каждый раз свои варианты того, как индивид в рамках разумного существования может задать своей жизни совершенный смысл. Сказанное не означает, что мораль не имеет отношения к религии, философской метафизике или иным источникам сверхчувственного «знания». Имеет. Только она не сводится к ним. Она начинается тогда, когда религиозная, философская или иная первоистина переводится в сокровенные ориентиры человеческого поведения. Мораль ответственна за осмысленность жизни человека.

КОНФУЦИЙ: ЭТИКА РИТУАЛА

Нормативную программу Конфуция кратко можно определить как этику ритуала. Согласно этой модели раздирающие человеческое существование противоречия между природным бытием и моральным должествованием, интересами индивидов и благом государства преодолеваются через ритуал.

Особая ценность этого жизнеучения заключается в том, что за ним стоит многовековой социальный и нравственный опыт великого народа. Две с половиной тысячи лет Конфуций является духовным наставником, учителем китайской нации, воплощением ее культурной самобытности. И сегодня каждый образованный китаец знает его учение, большинством из них оно воспринимается как жизненная установка. Конфуцианская традиция, разумеется, не исчерпывает китайскую духовность в её многовековом историческом содержании. Наряду с ней существовали и существуют даоистское миропонимание, апеллирующее к простоте естественного существования, легизм, делающий ставку на строгость законов, в последнее время широкое распространение получил социализм, адаптировавший страну к современному научнотехническому прогрессу. В отличие от них конфуцианство имеет более широкое распространение, является доминантой общественного сознания, полней выражает культурно-цивилизированную специфику Китая. Оно символизирует эту страну. Китай можно называть конфуцианским с таким же правом и основанием с каким и Европу называют христианской, а арабский мир — мусульманским.

Конфуций оказал также сильное воздействие на духовную жизнь японцев, корейцев, других дальневосточных народов; в последние два века его философия стала достоянием всего культурного человечества. С именем Конфуция и конфуцианством многие связывают современные успехи стран дальневосточного региона. Можно даже встретить утверждение о том, что XXI век будет веком Конфуция; и как бы скептически к данному прогнозу ни относиться, оно, по крайней мере, свидетельствует о масштабе духовного феномена, о котором идет речь.

Жизнь

Мыслитель, известный в европейской культурной традиции как Конфуций (латинское Конфуциус является искаженной записью китайского Кун Фу-цзы, то есть учитель Кун), а на родине как Кун-цзы, родился в 551 году до н. э. в небольшом древнекитайском царстве Лу (современная провинция Шаньдун). Его назвали Цю и дали прозвище Чжун-ни; в странах с иероглифической письменностью он более известен как Кун Цю или Чжун-ни. Он родился в аристократической семье, — бедной, но с богатой родословной. Сведения о предках Конфуция и его собственной жизни собрал и систематизировал живший на триста лет позже знаменитый древнекитайский историк Сыма Цянь.

Основателем рода был Вэй-цзы, который служил у Чжоуского правителя Чэн-вана (1024–1004 гг. до н. э.) и за выдающиеся воинские подвиги получил от него в удел царство Сун. Фу Фухэ — предок Конфуция в десятом поколении — уступил предназначавшийся ему по традиции трон своему младшему брату и довольствовался почетным аристократическим титулом дафу. Семья потеряла право на царский престол и должна была искать другие формы общественного самоутверждения. Уже правнук Фу Фухэ, которого звали Чжэн Каофу, прославился в качестве ученого и сановника, служившего попеременно трем сунским правителям; он отличался скромностью и знанием древней литературы. Внук Чжэна Каофу, предок Конфуция в четвертом поколении, из-за опасных для жизни раздоров был вынужден оставить царство Сун и бежать в соседнее государство — царство Лу, где семье пришлось все начинать заново. Отец Конфуция Шулян Хэ стал известным человеком уже в новом царстве; он прославился храбростью, воинскими доблестями; управлял небольшой

территорией, однако должность свою не мог передавать по наследству; по социальному статусу он являлся аристократом самого низкого ранга и скромного достатка.

Семейная жизнь Шулян Хэ по представлениям того времени сложилась неудачно, так как все его дети были девочками. Когда и девятый ребенок оказался девочкой, он взял наложницу, которая родила долгожданного сына, названного Бони; мальчик, однако, родился хромоножкой и вообще был болезненным. Тогда старый прославленный воин решил жениться еще раз, ему было уже 66 лет, а молодой жене — не более 20 лет. Брак этот был оценен современниками как «варварский», нарушающий правила (по-видимому, из-за разницы в возрасте между супругами, которая по традиции не должна была превышать 10 лет, а также из-за преклонного возраста самого Шулян Хэ — жениться после 64 лет считалось неэтичным). Но тем не менее он оказался счастливым: 27 августа 551 года до н. э. родился здоровый мальчик, это и был Конфуций; родился он в пещере глинистого холма, обладавшего, по преданиям, магической силой, куда муж отвел жену, как только та почувствовала приближение родов. Эта пещера, точнее, небольшой грот, существует и поныне, являясь священным для всех китайцев местом. Когда мальчику исполнилось два года и три месяца (китайцы считают возраст с момента зачатия), умер его отец. Лишенные защиты мать с сыном стали объектом травли со стороны первых двух жен Шулян Хэ; тогда молодая вдова решила вернуться вместе с мальчиком в родной город Цюйфу, где вынуждена была жить отдельно от родителей. Их материальное положение было тяжелым, и, как впоследствии признавался Конфуций, в детстве он был беден, ему приходилось заниматься «многими презренными делами» (носить тяжелые бадьи с водой, пасти чужих овец и коров, наниматься трубачом в небольшие оркестры, игравшие на похоронах и свадьбах, а после смерти матери готовить еду, стирать). Янь Чжи — мать Конфуция — оказалась добродетельной вдовой; она ежедневно молилась по усопшему мужу, приучала мальчика к традициям, рассказывала ему о ратных подвигах отца, основателе рода и других великих предках. Однако и она умерла рано, когда сыну не было еще 17 лет. Конфуций, преодолев ряд трудностей, похоронил ее с соблюдением всех правил ритуала рядом с отцом.

В 19 лет он женился на девушке из царства его предков Сун, через год у них родился сын. Жизнь юного Конфуция содержала и поучение, и вызов. Что получил он в наследство? Прославленный род, знаменитых и обязывающих предков. Трудную жизнь в одиночестве с матерью — свидетельство того, что семейные, родовые связи разъедаются жаждой богатства и другими земными страстями. Тяжелейшие личные потери, не дававшие оснований надеяться на благосклонность судьбы. Положение бедного аристократа боковой ветви, принадлежность к тому самому социальному слою ши, который поставлял обществу «книжников», интеллектуалов, людей, профессионально занятых духовной культурой (хотя, разумеется, и не только их). Конфуций сделал выбор, который вытекал из его жизненной ситуации и был вполне достойным: как он говорил впоследствии, «в пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе»[7].

Он избрал удел книжника, учено-чиновничью стезю. Это соответствовало его статусу, позволяло надеяться на свои способности, давало возможность бороться за то, чтобы выправить человеческие отношения в духе идеала предков. Образование во времена Конфуция имело вполне конкретное и строгое содержание. Образованный человек должен был уметь выполнять ритуалы, понимать музыку, стрелять из лука, управлять колесницей, читать, считать. Конфуций в совершенстве овладел всеми шестью учениями, в том числе теми, которые требовали физической силы и сноровки (он был человеком, одаренным не только духовно, но и телесно, в частности, его рост равнялся 1,91 метра).

Образование он завершает к тридцати годам, именно в этом возрасте он, по его словам, становится на собственные ноги. Он открывает частную школу, в которой разрабатывает свое учение. Конфуций, как пишет Сыма Цянь, учил четырем вещам: «вэнь» — письменным памятникам; «син» — действиям в жизни; «чжун» — преданности (учению); «синь» — правдивости. Плата за обучение была невысокой, ибо, как считал Конфуций, доступ к

знаниям не должно ограничиваться имущественными (а, возможно, и социальными) различиями. «В обучении не может быть различий по происхождению» (XV, 39), — говорил он. У Конфуция было много учеников, в целом около трех тысяч, из них поименно исследователи смогли установить 95 человек. «Лунь юй» содержит имена 22 учеников. Ученики различались по социальному происхождению, достатку, а также возрасту, самый юный из известных был моложе учителя на 53 года, а самый старший — на 4 года. Основной формой занятий было свободное обсуждение, предполагавшее высокую степень активности слушателей. Конфуций совершил путешествие, своего рода паломничество в город Лои (столица чжоуского правителя, ныне Лоян), который являлся в то время духовным центром, хранителем архивов и традиций. Там, по свидетельству Сыма Цяня, он встретился со своим старшим современником — великим мудрецом Лао-цзы, автором знаменитого трактата о дао и дэ «Дао дэ цзин». Прощаясь, Лао-цзы оставил Конфуцию в дар наставление, суть которого состояла в требовании быть скромным, не осуждать других, а в делах не помышлять только о себе. Факт этой встречи оспаривается. Но если это даже и легенда, то очень многозначительная. Факт может быть случайным. Легенда запечатлевает существенную связь: древность в лице Лао-цзы благословляет Конфуция. Согласно Конфуцию, этика неразрывно связана с политикой, реальным образом жизни, а образование — с практическим мироустройством, прежде всего со служением государству, сановной деятельностью. «Благородный муж идет на службу, дабы выполнить свой долг» (XVIII, 7). Развивая свое учение, он искал возможности практического приложения знаний. Ждать ему пришлось долго. Только на 52-м году жизни он был призван на службу луским правителем и в течение четырех лет сделал карьеру от начальника уезда до да-сыкоу, ведавшего всеми уголовными делами и политическими преступлениями, стал ближайшим советником правителя, фактически третьим лицом в государстве. Сановная деятельность Конфуция была успешной, способствовала процветанию царства.

Последнее обстоятельство стало беспокоить соседние государства. Правители соседнего царства Ци, боясь возвышения царства Лу, решили поспорить Дин-гуна с мудрым сановником Кун-цзы и в этих целях послали в подарок первому табор из восьмидесяти красивых обученных девушек в тридцати повозках, запряженных четверками отменных лошадей. Тем было известно о склонности луского правителя к юным красавицам и породистым лошадям. Дин-гун не без колебаний поддавался соблазну, но на его пути стоял блюститель правил Конфуций. И тогда он во время торжественного жертвоприношения грубо нарушает одну из ритуальных норм (не раздает жертвенное мясо сановникам) и делает это намеренно, ставя своего советника в трудную ситуацию, когда тот должен или оставить свой возделанный пост, или смириться со своеволием правителя. Для Конфуция здесь не было выбора — он в знак протеста оставляет свою должность и вместе с несколькими десятками учеников спешно покидает государство.

Так 56-летний Конфуций фактически оказывается в изгнании и начинается долгий, четырнадцатилетний, период его странствий по различным китайским государствам в попытках найти приложение своим силам и знаниям. Везде его встречают с уважением, почетом, но к государственной деятельности не призывают. Однажды как будто бы счастье улыбнулось ему. 64-летний Конфуций получает приглашение на самый высокий чиновничий пост от Чу-гуна — государя довольно крупного царства Вэй. Именно должность первого сановника является самым достойным поприщем «Цзюнь цзы» («благородного мужа») — высшего воплощения конфуцианского идеала. Однако Кун-цзы отверг это лестное предложение, так как сделавший его правитель Чу-гун занял свой трон незаконно, в обход своего отца и Конфуций не пожелал мириться с этим фактом. Философ еще раз доказал, что сановная деятельность ценна для него не сама по себе, не сопряженными с ней личными благами, а как способ служения народу и государству, как возможность наполнения общественно-политической жизни этически достойным смыслом. После этого он оставил надежду создать хорошо управляемое государство с совершенными нравами, целиком ушел в преподавание и систематизацию древних книг.

В 484 году он вернулся в родное царство Лу, где продолжал учительствовать, пользуясь в этом качестве всеобщим уважением и непререкаемым авторитетом. Жизнь продолжала наносить удары Конфуцию. Он похоронил жену, сына (остался внук). Тяжело пережил он также смерть любимого ученика Янь Хуэя. Конфуций умер в 479 году до н. э. на 73-м году жизни. Ученики похоронили его, в соответствии с освященным учителем ритуалом три года жили около его могилы, совершая траурные церемонии, а один из них, Цзы гун, прожил в хижине у могилы учителя шесть лет. Его могила — место всеобщего поклонения.

Конец индивидуальной жизни Конфуция стал началом его исторической славы, в которой центральную роль играла небольшая по объему, но неисчерпаемо глубокая по содержанию книга «Лунь юй» («Суждения и беседы»), составленная его учениками на основе своих наблюдений и бесед с учителем. До наших дней эта книга дошла в редакции ученого и сановника Чжан Юя (I в. до н. э.); в этом виде в I в. н. э. она была канонизирована, в средние века (в эпоху Тан) выбита на каменных стелах. Существует несколько русских переводов «Лунь юя», различия между ними в некоторых случаях являются значительными. Учение Конфуция, за исключением двух коротких периодов (в III веке н. э. и в 70-е годы XX столетия во время так называемой культурной революции Мао Дзэ-дуна), было в Китае предметом безусловного почитания. Конфуцианство является этико-культурной основой, фундаментом китайской, а в значительной мере и всей дальневосточной цивилизации.

Место этики в учении Конфуция

Самое важное открытие Конфуция — это открытие человека как особой реальности. Если формы бытия выстроить в иерархическую лестницу, считая землю низом, а небо верхом, то человек занимает срединное положение. С одной стороны, человек скован своими страстями, безнадежно самолюбив. «Я не встретил человека, который, заметив свои ошибки, смог бы сам осудить себя» (5, 27), — говорит Конфуций. С другой стороны, он стремится к дао — воле неба, правильному пути, высшей гармонии, вечной правде, средоточию истины и справедливости, тому центру, который все стягивает к себе; «если утром познаешь Дао-Путь, то вечером можешь умирать» (4, 8). Человек находится на пересечении двух детерминаций — природной и этической.

Из срединного положения человека в мире Конфуций делает вывод: нельзя ответить на вопрос, что такое человек, не отвечая на вопрос, каким он должен быть, Познание человека совпадает с его нравственным самоопределением. Можно предположить, что, согласно Конфуцию, не существует заранее заданной устойчивой природы человека, а есть различные возможности его самоосуществления. Отсюда становится понятным загадочное высказывание Цзы-гуна, одного из самых талантливых учеников Конфуция, о том, что суждения Учителя о культуре услышать можно, а суждения о природе человека и воле неба — нет (5, 12). Вне суждений о культуре, о способе действия в жизни суждения о природе человека лишены предмета и смысла. Возможность созидать самого себя является тем специфическим признаком, который делает человека человеком, — не наличие разума или какой-либо иной признак, а именно эта способность различать добро и зло.

Конфуцию исследователи часто отказывают в философской глубине. Он действительно избегал предельных вопросов, которые принято называть метафизическими. Однако он избегал их для того, чтобы не быть определенным там, где такая определенность изначально исключается, и не уходить в рассуждения, которые не могут быть испытаны опытом собственной жизни. Он не отбрасывал и не игнорировал вечные вопросы философии, он сковывал их потребностями моральнополитического совершенствования человека и государства.

Этика в учении Конфуция предшествует и служит основой гносеологии и антропологии, если вообще правомерно применять к нему эти категории европейской философии. Из такой по преимуществу этической версии человека вытекает особое отношение к знанию. Знание воспринимается Конфуцием в его нравственно обязывающем содержании; оно говорит нам, что делать и чего избегать. Только этим оно и ценно. Столь популярная в европейской философии идея самодостаточности знания, его нравственно очищающего воздействия на человека чужда Конфуцию. В его учении нет и следа того, что можно было бы назвать идеалом созерцательного блаженства. «Фань Чи спросил о знании. Учитель ответил: «Это означает знать людей». Фань Чи не понял. Тогда Учитель пояснил: «Когда возвышают прямых и ставят их над кривыми, то тогда и кривые выпрямляются» (12, 22).

Этически ориентированный прагматизм настолько довлел в мировоззрении Конфуция, что достоинство поведения, отсутствие порочных мыслей является для него показателем учености. Он не признавал абстрактную, нравственно нейтральную, безличную истину. Для него истина совпадает с человеческой правдой. Истина есть то, за что можно умереть. Его подход к познанию является ответственным: ценность познания измеряется этическим возвышением жизни. В «Лунь юе» мы находим такое замечательное высказывание, согласно которому Цзы-лу, не сумев осуществить услышанное, опасался, что услышит что-то ценное (5, 13). Беспокойство Цзы-лу, преданного ученика Конфуция, могло, по-видимому, быть вызвано тем, что речь шла о важной и бесспорной установке конфуцианского мировосприятия. Конфуций учил: «В древности словами не бросались, боясь, что не смогут претворить их» (4, 22). В самом деле, для чего стремиться к новым знаниям, новым истинам, когда сколь бы ценными или красивыми они ни были, не осуществлены старые?! И разве самоцельная и зряшная погоня за знаниями не может быть выражением или стать источником нравственного порока, который в наши дни получил название расхождения слова и дела и про который Конфуций хорошо сказал: «Сладкие речи пагубны для добродетели» (15, 27)?!

Двойственность изначальной детерминации человека предопределяет возможность двух различных проектов его жизнедеятельности: высокого (благородного) и низкого. Это определяется тем, какая из двух детерминаций — небесная или земная — получает преобладание. «Учитель сказал: «Благородный муж стремится вверх, маленький человек стремится вниз» (14, 23). Речь идет о векторе личностного развития, а не об одноразовом выборе. В мировоззрении Конфуция небесное и земное не противопоставляется по критерию добра и зла. Конфуций далек от идеи, будто нравственное совершенство достижимо за счет аскетического умерщвления страстей. Даосский отшельник — не его идеал. Более того, по его мнению, только в рамках правильного морального выбора можно полно удовлетворить естественные устремления человека. Природная детерминация в случае человека опосредована этическим выбором. Конфуций говорит: «Богатство и знатность — вот к чему стремятся все люди. Если не установить им Дао-Путь, то они этого не достигнут» (4, 5). Точно так же без дао нельзя избавиться от столь ненавистных людям бедности и презренности. Дао, правильные принципы, следовательно, нужны не для того, чтобы вырваться из «земных оков», а для того, чтобы благоустроить земную жизнь, добиться богатства и знатности, избежать бедности и презрения. Конфуцианское решение проблемы правильного выбора можно было бы образно выразить так: если не взирать на небо, нельзя обустроить землю; но если не обустраивать землю, нельзя увидеть небо.

Жэнь: человеколюбие

От чего зависит и в чем конкретно выражается выбор человеком того или иного пути развития? Ответ на этот двуединый вопрос дает концепция «жэнь». Термин «жэнь»

встречается в «Лунь юе» 109 раз, является там ключевым. Его интерпретация — самостоятельная и сложная задача; русскими китаистами он переводится как «человеческое начало», «милосердие», «человеколюбие», «гуманность», «благорасположенность», «совесть», «добродетель». Что касается содержания, которое вкладывает Конфуций в понятие «жэнь», то оно многозначно, включает все положительные нравственные качества и нормы достойного поведения. «Жэнь» как явление крайне трудно идентифицировать. На вопросы, можно ли назвать обладающими «жэнь» тех или иных реальных лиц, в том числе лучших своих учеников, считавшихся достойными людьми, Конфуций отвечает, что он не знает; жэнь трудно практиковать и о нем трудно говорить. «Жэнь» — понятие и описательное и аксиологическое одновременно; оно обозначает и существенную характеристику человека, и программу его деятельности. Это — человеческое начало в человеке, которое одновременно является его долгом. У Конфуция есть высказывание, которое на первый взгляд нарушает элементарные каноны мышления: «Только человеколюбивый способен любить людей и способен возненавидеть людей» (4, 3). В первой части оно кажется тавтологией, во второй противоречием определению. Логические ошибки, однако, снимаются, если иметь в виду многозначность «жэнь». И его особый статус в структуре сознательной человеческой деятельности. Как у одной и той же матери могут родиться разные дети, требующие разного, хотя и всегда родительски-ответственного к себе отношения, так и «жэнь» может стать санкцией различных действий. Если исходить из того, что «жэнь» представляет собой и человеческое начало в человеке и этическую стратегию поведения, то приведенное выше суждение Конфуция, можно было бы прочесть следующим образом: жэнь как человеческое начало в человеке есть то самое начало, в силу которого он может любить и ненавидеть людей. Точным представляется толкование термина «жэнь», которое дает современный китайский исследователь профессор Чжоу Гучэн: «Человек должен быть человеком».

Наиболее адекватным русским термином для обозначения «жэнь», по-видимому, следует признать «человеколюбие», «гуманность». Конфуция много раз спрашивали о том, что такое «жэнь»; среди многих ответов есть и такое лаконичное утверждение: «Это означает любить людей» (12, 22). Любовь к людям (ай жэнь) во времена Конфуция понималась иначе, чем сегодня. «...Если

ай и имеет в древних текстах значение «любовь», то только такое, которое оно имеет во фразе «цветы любят воду»[8], - пишет современный исследователь конфуцианства. Было бы неверно этизировать мысль Конфуция и приписывать ему идею самоценности личности. Речь скорее шла о том, что люди испытывают нужду, потребность друг в друге, и эта взаимная связанность является самой важной характеристикой их бытия.

Содержание «жэнь» (гуманизма, человеколюбия) как основополагающего принципа учения Конфуция включает два положения.

Первое: качественная определенность бытия индивидов, выбор того или иного вектора личностного развития зависит от отношений, которые устанавливаются между ними, и выражается в этих отношениях. Графически «жэнь» состоит из двух знаков, обозначающих соответственно в левой части человека, и в правой части цифру «два», то есть два человека; «уже — как замечает Л. С. Переломов, — в самом начертании иероглифа 1= заложена идея общения, связи»[9] Собственное бытие человека, или человеческое начало в человеке, совпадает с отношениями между людьми. Не в природных потребностях тела и не в справедливости небесного пути следует искать тайну человека, а в его общественном статусе. В «Лунь юе» описывается эпизод, когда один из учеников Конфуция во время их скитаний спросил у отшельников о броде. Те ответили в том духе, что тщетно искать брод, когда «вся Поднебесная бушует и вышла из берегов», и, вместо того чтобы держаться за Конфуция, который хочет уйти от определенных людей, «не лучше ли последовать за теми, кто избегает этот мир?». Ученик передал Конфуцию ответ отшельников. Тот сказал: «Человек не может жить с птицами и животными! Если я не буду с людьми Поднебесной, то с кем же я

буду? Если бы в Поднебесной царил Дао-Путь, то я не добивался бы вместе с вами перемен!»» (XVIII, 6). У человека — свой удел, даже если он тяжкий; ему предназначено сбиваться в стаю с такими же, как он, жить в людской суете. И задача не в том, чтобы ставить несбыточные цели ухода от общества, сколь бы высокими они ни были, а в том, чтобы подумать над обустройством человеческой «стаи», социума, внести в сам этот социум гармоническое начало. «Не печалься, что люди не знают тебя, а печалься, что сам не знаешь людей» (1, 16), — учит Конфуций. Человеческое предназначение человека состоит в том, чтобы правильно отнестись к людям.

Отсюда — второе положение: правильное отношение к людям состоит во взаимности, суть которой лучше всего передается правилом, которое в рамках европейской культурной традиции получило название золотого правила нравственности. «Цзы-гун спросил: «Существует ли одно такое слово, которым можно руководствоваться всю жизнь?» Учитель ответил: «Это слово — снисхождение[10]. Не делай другим того, чего не пожелаешь себе» (15, 23). Это недвусмысленное высказывание Конфуция не является единственным, в котором золотое правило нравственности рассматривается в качестве критерия правильного выбора жизненной линии поведения.

Учение Конфуция целостно. Оно не расчленено на отдельные автономные или даже относительно самостоятельные части (этику, метафизику и т. д.). Если пользоваться европейским образом научности гуманитарной теории, которая строится по методу восхождения от абстрактного к конкретному, то здесь нет стадии абстрактного знания, когда та или иная сторона целостного объекта абстрагируется от него и изучается так, как если бы она сама была самостоятельным объектом. При желании непременно наложить эту познавательную схему на учение Конфуция следовало бы перевернуть ее логику и говорить о движении от конкретного к абстрактному, где роль абстрактной стадии играют практически-воспитательные усилия. Конфуций с самого начала имеет дело с истиной в ее конкретной и неисчерпаемой многосторонности. Категории Конфуция — не отдельные узлы, которые потом должны сложиться в нечто единое, они с самого начала выступают в составе целого как некая отражающаяся друг в друге система зеркал. Одну категорию нельзя понять без ее соотнесенности со всеми другими. Это относится и к категории «жэнь».

Для понимания человеколюбия как конфуцианской категории существенно то, что оно в своем материальном содержании совпадает с ритуалом. Человеколюбие представляет собой общий принцип отношений между людьми, ритуал — его конкретное воплощение. Человеколюбие — душа социума, ритуал — его плоть. «Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Преодолеть себя и вернуться [в словах и поступках] к Правилам — в этом заключается человеколюбие» (12, 1).

Ли: ритуал

Термин «ритуал» (китайский «ли») встречается в «Лунь юе» 74 или 75 раз; вопрос перевода «ли» есть также вопрос его толкования, исследователи наряду с термином «ритуал» используют также: «правила», «церемонии», «этикет», «обряд». В самом общем плане под ритуалом можно понимать конкретные образцы общественно достойного поведения, включая как внутренние моральные качества, так и внешние фиксированные схемы поведения. «...Это своего рода социальная смазка, которая способствует существованию и стабилизации общества как единого, цельного организма, сохраняя таким образом связь времен»[11].

Ритуал можно также назвать разъединяюще-соединяющим пространством между индивидами — таким пространством, которое соединяет людей и одновременно держит их на

расстоянии, необходимом для того, чтобы блокировать опасные для сотрудничества конфликты между ними, которое позволяет им действовать вместе, продуктивно общаться, оставаясь разными по природному и социальному статусу, Через ритуал выражается общественная соразмерность индивидов. Человеколюбие как общая нормативная программа выражается требованием взаимности. Однако люди, между которыми эта взаимность должна утверждаться, являются разными. Ритуал представляет способ решения этой головоломки: как реализовать равенство в отношениях между неравными людьми? Гуманная основа ритуала реализуется в том, что он обеспечивает согласие в обществе, преодолевает конфликты, смуту. «При осуществлении Правил ценным является достижение единства через разномыслие»[12] (1, 11).

Через ритуал один человек принимает другого и демонстрирует ему свое человеческое отношение, именно поэтому ритуал не сводится к внешнему церемониалу, хотя, разумеется, и не может существовать без него. Он значим как практически воплощенное уважение к конкретному человеку, радость со-бытия с ним. «Цзы-ся спросил о сыновней почтительности. Учитель ответил: «Трудно все время выражать радость. Разве можно считать сыновней почтительностью, когда младшие берут на себя заботу о делах, а старшие имеют только вино и пищу?» (III, 8). Как ни важны прагматическая (содержание родителей) и эстетически-обрядовая (внешние знаки уважения) стороны ритуала, они все-таки не гарантируют гармонию человеческих взаимоотношений. Ритуал есть нечто большее. С ним связано сознание достоинства человеческого существования. Без нравственного человеческого наполнения он не соответствует своему общественному предназначению.

Этика ритуала есть этика конкретных человеческих взаимоотношений. Она исходит из убеждения, что человеческое согласие важнее абстрактных истин. Думать иначе — значит открыть дорогу нескончаемым конфликтам. Конфуций говорит: «Когда Дао-Пути расходятся, не составляют общих планов» (в переводе Кривцова: (XV,40). «Люди с разными принципами не могут найти общего языка»). Поэтому не может быть более высокого принципа, чем человечность, реализованная во всем многообразии эмпирических взаимоотношений людей, В «Лунь юе» есть такой замечательный эпизод: «Цзы-гун хотел отменить обряд жертвоприношения барана при объявлении первого дня месяца. Учитель сказал: «Цзы! Ты любишь этого барана, а я люблю этот ритуал» (III, 17). Ритуал, обеспечивающий согласное существование людей, символизирующий их взаимную человеческую связанность, сам есть нравственная мера поведения; разумеется, ритуал подвижен, изменчив, но на своей основе и по своим законам, он неуязвим для внешне абстрактной критики, даже если речь идет о такой высокой истине, как жалость к животным.

Содержательными основаниями, своего рода организующими центрами ритуала в конфуцианском понимании являются сыновняя почтительность (сяо) и исправление имен (чжэн мин). Сыновняя почтительность обеспечивает преемственность поколений, исправление имен — функционирование общества в условиях социальных ранговоиерархических различий. Они, эти два важнейших учения Конфуция, нравственно одухотворяют и оформляют соответственно вертикаль и горизонталь человеческих взаимоотношений.

Для Конфуция состоявшееся прошлое выше проблематичного будущего. Оно выше именно потому, что оно состоялось, доказало свою жизненность, в нем воля неба приобрела форму реальности человеческого опыта. Поэтому познание прошлого, усвоение уроков прошлого, стремление к его обновлению — та единственная почва, на которой могут взрастать и развиваться новые человеческие поколения. Это не значит, что прошлое должно оцениваться только положительно и стать предметом поклонения. Оно включает в себе не только достойные образцы, но и устрашающие примеры. Оно подлежит изучению, анализу, критическому освоению и обновлению, чем и занимался всю жизнь Конфуций, познавая истину человеческого существования в превратностях китайской истории и передавая ее своим ученикам. Человек не может обнаружить нормы достойного человеческого

существования ни в себе, ни в природе: только прошлое как воплощенный опыт поколений является их источником — таков суровый реализм философии Конфуция, ставший одновременно ее высоким пафосом.

Согласно учению Конфуция идеал человеческого существования заключен в древности. В древности существовали идеальные Правила, царили порядок, гармония, культура. Древность задает норму и образец достойного поведения. Соответственно вектор нравственных усилий человека направлен назад, на то, чтобы подняться до уровня идеального прошлого. Учитель сказал: «Я передаю, но не творю; я верю в древность и люблю ее» (VII, 1). Такая установка реализуется в требовании почтительного отношения к родителям, предкам, уважения к старшим вообще.

Природа человека для Конфуция, как уже подчеркивалось выше, — не изначальный факт, а результат, вторичный продукт его сознательной жизнедеятельности. Такое понимание, развернутое во всей совокупности его учений, сформулировано уже в первой фразе «Лунь юя»: «Учиться и своевременно претворять в жизнь — разве не в этом радость?» (I,1). И разве можно лучше и лаконичней сформулировать мысль, что человек сам творит (создает, культурно возделывает, совершенствует себя)?! Но культура многообразна, учиться можно многому. И Конфуций устами одного из своих наиболее одаренных учеников говорит, что в деле становления, совершенствования человека очень важен исходный пункт, корень: «Когда корень заложен, то рождается Дао-Путь. Сыновняя почтительность и любовь к старшим братьям — это и есть корень человеколюбия» (I,2). Сяо как почтительность к родителям и уважение к старшим есть первая конкретизация жень, его начало. С него начинается Дао-Путь. Только на таком незыблемом фундаменте возможно избежать смут, достичь согласия в обществе.

Сыновнюю почтительность нельзя понимать как некую норму, пусть даже и очень важную, вытекающую из морали; она сама и есть мораль в ее материальном воплощении. Отец является для сына абсолютной этической инстанцией. Переступить через отца невозможно ни при каких условиях. В «Лунь юе» есть принципиальный фрагмент: «Ше-гун сказал обращаясь к Кун-цзы: «В нашем дане есть прямой человек. Когда его отец украл барана, то сын сообщил [властям] об этом». Кун-цзы сказал: «Прямые люди моего дана отличаются от ваших, отцы укрывают детей, дети укрывают отцов — в этом именно и заключается прямота» (XIII, 18). Почтение сына к отцу — первичное, неразлагаемое нравственное отношение. Не существует ничего, никаких принципов, интересов, ценностей и т. п., что могло бы оправдать доносительство на отца. Нет такой нравственной инстанции, которая была бы для индивида выше его конкретного живого отца. Человеколюбие неотрывно от сыновней почтительности. В последующем эта конфуцианская установка получила отражение в юридической практике: были изданы законы, запрещающие доносить на родителей; в указе от 66 года до н. э. императора Сюань-ди предписывалось, что сын укрывает отца и мать, жена укрывает мужа, внук укрывает деда и бабу, а в средневековом своде законов доносительство на отца, мать, деда, бабу каралось смертной казнью. Сыновняя почтительность — краеугольный камень конфуцианского мировоззрения.

Нравственная обращенность Конфуция к прошлому рассматривается иногда как свидетельство консерватизма его мышления. В действительности Конфуций не является принципиальным противником изменений в обществе, обновления его форм. Он вообще решает другую проблему — как возможно согласие между отцами и детьми, людьми разных поколений? Конфуций не рассматривает стремление к новому, жажду творчества как самоценность. У него нет установки, на которой держится, например, новoeвропейская цивилизация и которая состоит в том, что сын должен пойти дальше отца, превзойти его. Он не против прогресса, он просто не считает его первой ценностью: мир и покой в обществе важнее его обновления. Вопрос поэтому стоит так: как возможны изменения в обществе, не разрывающие связь времен, не приводящие к смутам и хаосу, как возможны перемены без глубоких исторических провалов? Для этого, по мнению Конфуция, есть только один путь —

жажда перемен не должна посягать на нравственный культ предков.

Конфуций говорит: «В обращении с отцом или матерью проявляй мягкость и учтивость. Если видишь, что твои желания им неуютны, все равно проявляй почтительность — не противься их воле. И пускай ты устанешь — не смей роптать» (IV, 18). Согласие родителей является условием и пределом новаторских устремлений детей. Одна из норм конфуцианского ритуала предписывает детям сохранять порядки, заведенные отцом, в течение трех лет после его смерти; и, соответственно, менять их не ранее, чем через три года. Из старого выводить новое, а не руководствоваться абстрактным долженствованием, черпать идеалы в состоявшемся прошлом, а не проблематичном будущем, выбирать спокойствие консерватизма, а не раздоры прогрессизма — так можно было бы сформулировать этический пафос патриархальной аксиологии Конфуция. При ее оценке следует иметь в виду, что народ, руководствующийся этой опрокинутой в прошлое аксиологией, оказался самым плодовитым и многочисленным на земле. И кто знает, не является ли такая аксиология решающей причиной в совокупности факторов, обусловивших его многочисленность?!

Сыновняя почтительность устанавливает взаимность в отношениях между неравными людьми по оси времени (почести, которые сын оказывает отцу, возвращаются к нему через его собственных детей). Ту же функцию выравнивания человеческих отношений, но теперь уже по горизонтали человеческих отношений, в социальном пространстве, выполняет концепция исправления имен, суть которой выражает следующая формула Конфуция: «Правитель должен быть правителем, чиновник — чиновником, отец — отцом, сын — сыном» (XII, 11). Если названия не соответствуют сути, то и со словами неблагополучно. Если со словами неблагополучно, то и дела не будут ладиться. А когда дела не ладятся, то Правила и музыка недействительны. Если Правила и музыка недействительны, то наказания не достигают своей истинной цели. А когда наказания не достигают своей истинной цели, то народ не знает, как с пользой распорядиться силой своих рук и ног. Поэтому благородный муж, вводя названия, должен произносить их правильно, а то, что произносит, непременно осуществлять» (XIII, 3). Исправление имен — требование ответственного общественного поведения, являющегося условием кооперирования (обмена) деятельностей и благоустроенности государства.

Люди различаются между собой по социальному статусу и месту, которое они занимают в системе общественного разделения труда, этим в растущей мере определяется своеобразие их человеческого облика: «Природные качества сближают людей, а приобретенные привычки — отдаляют» (XVII, 2). Для того чтобы у человека, принадлежащего к определенному сословию и выполняющего определенную функцию, установились достойные отношения с другими людьми, он должен достойно отнестись к самому себе — быть на уровне собственного общественного предназначения. Взаимность отношений в обществе реализуется в процессе обмена различными деятельностями. Богатство совместной жизни складывается из разнообразия индивидуальных позиций и деятельностей, каждый индивид поэтому должен быть прежде всего равен самому себе, своему особому общественному положению.

Исправление имен можно считать конфуцианской версией того, что в традиции европейской этики выступает как требование честного выполнения семейного и профессионально-общественного долга. Если люди выдают себя не за тех, кем они в действительности являются, если слова их лживы, а дела не соответствуют ожиданиям, которые сопряжены с выполняемыми ими функциями, то в отношениях между ними согласие сменяется смутой, общественная жизнь оказывается недоступной для рационального понимания и упорядочения. Исправление имен — необходимое условие исправления отношений. Оно является мерой ответственного отношения к слову.

С точки зрения Конфуция, более высокое положение в человеческой и социальной иерархии должно быть гарантировано более высоким уровнем нравственных обязанностей и

культурного развития. Низы должны быть преданы, послушны верхам, верхи — великодушны по отношению к низам. Великодушные верхов (как, впрочем, и преданность низов) — это и моральный выбор, и вытекающая из их положения социальная обязанность. Достойное, образцовое поведение, соблюдение ритуала есть в норме те качества, в силу которых люди могут находиться наверху. «Учитель сказал: «Если правитель ведет себя правильно, то дела идут и без приказов. Если же правитель ведёт себя неправильно, то народ не будет повинаться, сколько бы приказов не издавалось» (XIII, 6). Быть на социальном верху и произносить (давать, растолковывать) имена — не только право и привилегия, это еще долг и обязанность, точнее: это право и привилегия в форме долга и обязанности.

Отсюда — огромная роль образования, культуры, воспитания. Эти понятия у Конфуция не были разведены. Все они входят в содержание важного термина «вэнь», первоначально (в надписях на иньских костях XIV–XII веков до н. э.) означавшего человека с разрисованным туловищем, татуировку, а у Конфуция имевшего смысл культуры, запечатленной в слове, книжности, учености. «Вэнь» характеризует неприродные основания человеческого бытия. Воспитанность, цивилизованность, культурность, образованность состоят прежде всего в том, что место спонтанных страстей занимает продуманное слово. При этом очень важно правильное соотношение в человеке природности и образованности. Если в нем довлеет природность, его страсти не упорядочены ритуалом, не подчинены слову, то он является дикарем, деревенщиной. Если же воспитанность («вэнь»), выводящая человека из природного состояния, противостоит природе, в этом случае результатом является особого рода деформация, которую Конфуций именуется начетничеством, книжностью. Оптимальным является соотношение, когда воспитанность преобразует индивида и становится его новым естеством (тем, что, пользуясь категориями европейской культуры, можно было бы назвать «второй природой»). Культура человека не просто надстраивается над его природным телом, она впечатывается в него, преобразует, разрисовывает (если воспользоваться первоначальным значением иероглифа «вэнь») таким образом, что придает ему новый смысл и особую символическую силу. В жизни Конфуция был эпизод, когда он находился в смертельной опасности (это случилось в местечке Куан). Тогда он сказал: «После смерти [чжоуского] Вэнь-вана я — тот, в ком вэнь-культура. Если бы Небо поистине хотело уничтожить вэнь-культуру, то оно не наделило бы ею меня. А сколь само Небо не уничтожило её, стоит ли бояться каких-то куанцев?» (IX, 5). Это высказывание Конфуция, как, впрочем, и многие (если не все) другие его высказывания характеризуются богатством смысловых оттенков и поддается различным толкованиям, но совершенно несомненно, что оно, среди прочего, исходит из убеждения, что природное существование человека опосредовано его бытием в культуре, вторично по отношению к нему. Тогда, когда природа и культура соединяются в индивиде таким образом, что культура становится его естеством, он достигает вершины личностного развития, становится благородным мужем. «Учитель сказал: «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравниваются друг друга, он становится благородным мужем» (В.А. Кривцов. VI, 16). Тот же фрагмент в переводе Н. И. Конрада: «Когда в человеке одерживает верх чжи (свойства самой природы), получается дикарство (е); когда же одерживает верх вэнь (образованность), получается одна ученость (иеи). Только соединение свойств самой природы и образованности дает благородного мужа». В этом фрагменте выражена суть всего учения Конфуция, рассмотренного в морально-педагогическом аспекте.

Цзюнь-цзы: благородный муж

«Лунь юй» начинается (1, 1) и кончается (20, 3) высказываниями, в которых говорится о

необходимости учиться и о благородном муже. Эти две взаимосвязанные мысли пронизывают все произведение, свидетельствуя о том, что учение Конфуция есть одновременно программа личностного самосовершенствования. Если говорить о форме общественной практики, которая адекватна моральной философии Конфуция и санкционируется ею в качестве наиболее достойной, то ее можно выразить одним словом: «учиться». При этом, разумеется, речь идет об учебе как особом этапе и способе социализации индивида, включения детей, подростков и юношей во взрослую жизнь. Учиться — значит жить в режиме облагораживающего роста.

Важнейшие категории философии и этики Конфуция («жэнь», «ли», «вэнь» и др.) являются одновременно чертами идеальной личности, именуемой благородным мужем. В известном смысле Конфуция интересуют только вопросы о том, кто такой благородный муж и как можно им стать. Это — идейная доминанта учения, ставшая в то же время композиционной основой сочинения.

Понятие благородного мужа («цзюнь-цзы») упоминается в «Лунь юе» почти столь же часто, как и понятие человеколюбия («жэнь»), — 107 раз. Благородный муж есть идеальная личность не в смысле ирреальности совершенной личности, а в смысле воплощенности идеала. Это — личностный образец, являющийся работающим критерием оценки; он вполне соотносим с определенными живыми индивидами. Об идеале можно говорить, как минимум, в двух смыслах: а) как о внутреннем образе вещи (типичный пример: идеальная точка) и б) как о некоем отдаленном во времени или вынесенном вовне состоянии (такovým является, например, представление о рае). Образ благородного мужа идеален в первом смысле: он не существует вне эмпирических благородных мужей и в то же время ни в одном из них не воплощается исчерпывающим образом.

У Конфуция понятие благородного мужа имеет два смысла: принадлежность к аристократическим сословиям и человеческое совершенство. Принадлежность к аристократическому сословию не гарантирует человеческого совершенства, ибо оно достигается в процессе упорной духовной работы. В то же время на человеческое совершенство могут претендовать не только привилегированные индивиды. Выше уже приводилось суждение Конфуция о том, что в обучении не должно быть различий по происхождению (XV, 38). Однако человеческое совершенство, которое, с точки зрения природных потенций, возможно, и открыто всем людям, является конкретной обязанностью определенных сословий. Понятие совершенного человека, или благородного мужа, включает в себе противоречие. Вопрос в том, является ли тот или иной человек совершенным, по определению может быть удостоверен только им самим. Но если он сам удостоверяет свое совершенство, то это как раз свидетельствует о том, что он несовершенен. Предлагаемый Конфуцием выход из этого парадокса состоит в следующем: есть определенные сословия, которые являются благородными, совершенными в том смысле, что человеческое совершенство является для них социальным предназначением и обязанностью. Следовательно, благородный муж эмпирически реален как постоянное усилие определенных индивидов стать благородными, соответствовать своему назначению.

У Конфуция «благородный муж», с одной стороны, описательное понятие, обозначающее определенный класс людей. «Если благородный муж не солиден, он не будет пользоваться авторитетом... не дружи с тем, кто тебе не ровня» (I, 8) — читаем мы у Конфуция; очевидно, что здесь речь идет о сословной принадлежности. С другой стороны, понятие благородного мужа является аксиологическим, оно обозначает эмпирически труднодостижимый или вовсе недостижимый идеал человека. Цзы-лу спросил о благородном муже. Учитель ответил: «Совершенствуй себя, чтобы быть почтительным». [Цзы-лу] спросил: «И это всё?» [Учитель] сказал: «Совершенствуй себя, чтобы принести спокойствие другим людям». [Цзы-лу] спросил: «И это всё?» [Учитель] ответил: «Совершенствуя себя, принести спокойствие народу. Разве не это заботило Яо и Шуня!» (XIV, 42). Из этого фрагмента ясно, что под благородным мужем подразумевается такое совершенство человека, которое переливается в совершенное

общество, что было чрезмерно даже для Яо и Шуня — идеальных, по конфуцианским представлениям, правителей древности. Себя Конфуций также не считал благородным мужем; такая самооценка многозначительна, особенно на фоне того, что составившими «Лунь юй» учениками образ Учителя подается так, как если бы он был самым благородным из благородных мужей.

Благородный муж является средоточием всех совершенств, персонификацией конфуцианских представлений об идеальном человеке. Он стремится познать дао, правильный путь, думает о том, чтобы быть искренним и правдивым в словах, честным и почтительным в поступках, не стыдится своих поступков: «Не зная воли Неба, не станешь благородным мужем» (20, 3); «Благородный муж заботится лишь о соблюдении морали» (IV, 11). Он человеколюбив, обладает «жэнь», человеколюбие имеет для него нравственную значимость, оно важнее, чем вода и огонь: «Благородного мужа даже на время трапезы не покидает человеколюбие — оно постоянно с ним: когда он спешит и когда у него трудные времена» (IV, 5). Он справедлив, ограничивает себя правилами ритуала, все делает должным образом, ясно сознавая, что только ритуал преобразует естественные стремления в человеческие поступки: «Благородный муж всегда исходит из чувства справедливости. Это проявляется в том, что в делах он следует Правилам, в речах скромнен, завершая дела, правдив. Именно таков благородный муж» (XV, 17). Он постоянно учится, ибо только «тот, кто, повторяя старое, способен найти новое, может стать наставником» (II, 11). Он не стремится подлаживаться под других и не пытается других подчинить своей воле, гармония для него не сводится к единомыслию: «Благородный муж стремится к единству через разномыслие, но не стремится к единству через послушание» (XIII, 23).

Человек не рождается благородным мужем, даже если он принадлежит к благородному сословию. Он становится или, точнее, всю жизнь трудится над тем, чтобы стать им. Для процесса становления благородного мужа существенное значение имеют: а) как он относится к себе и к другим людям; б) как в его жизнедеятельности соотносятся между собой практическое поведение и книжное знание.

Место благородного мужа в системе человеческих отношений можно определить тремя предложениями: благородный муж ко всем относится одинаково; заимствует у людей хорошее и сближается с лучшими; судит только самого себя. Он относится ко всем равно, не проявляя пристрастия, ибо уважает в каждом человеческое достоинство и ясно сознает, что без этого в человеческом сообществе не будет согласия, его отношение к людям характеризуется тем, что он соединяет, а не отсекает. У людей всегда можно чему-нибудь научиться. Учитель сказал: «Когда [нас] трое в пути, то каждый из двоих [спутников] может стать моим наставником. Я выбираю хорошее и слеую ему, плохое же служит предостережением и помогает исправиться» (VII, 23). Человек учится у других людей. Благородный муж умеет правильно этим воспользоваться. Учитель сказал: «Не разговаривая с тем, с кем надо бы говорить, вы теряете людей. Разговаривая с тем, с кем лучше бы не говорить, вы теряете слова. Мудрый не теряет людей и не теряет слова» (XV, 8). Человек не только учится у других. Он также учит их. И в этом деле благородный муж является мастером. Он исходит из убеждения, что у него есть единственное средство благотворного воздействия на окружающих, на дела в государстве — это безупречность собственного поведения: «Если же не способен сам исправить себя, то как он сможет исправлять других?» (XIII, 13). Поэтому он не винит других, не дает им оценки (XIV, 29), «благородный муж требователен к себе» (XV, 20). Конфуций считал, что людям с красивыми словами и притворными манерами не достаёт человеколюбия (I, 3); поэтому соответствие между словами и делами — предмет особой заботы благородного мужа. Дела благородного мужа должны предшествовать словам. В воспитании и обучении решающую роль играет практический выбор — отношение человека к родителям, друзьям, государю, соблюдение ритуала. Что касается речи, то она должна быть сдержанной; благородный муж «прежде претворяет слова в дела, а затем следует им» (II, 13). (Тот же фрагмент в переводе

Кривцова: «Он осуществляет задуманное, а потом уже говорит об этом».)

Основной практической формой, в которой благородный муж может наиболее полно развернуть свои качества, является сановная деятельность (показательно, что графика понятия благородного мужа исходно означает «дитя правителя»). Для Конфуция большая политика — всего лишь продолжение и завершение задаваемой ритуалом упорядоченности общественной жизни, до государственного управления и наряду с ним существует управление, состоящее в том, чтобы проявлять сыновнюю почитательность и быть дружным с братьями (2, 21). В истории китайской государственности конфуцианская традиция является преобладающей, но не единственной. Ей противостоит возникшая одновременно с ней легистская традиция, согласно которой несущей конструкцией государства является закон, а не ритуал. Шень чжи («правление посредством людей») или фа чжи («правление посредством закона») — так впоследствии в китайской культуре терминологически и понятийно закрепилось это дошедшее до наших дней противостояние. Выражаясь предельно заостренно, речь идет о двух различных философиях и практиках государства, о том, понимать ли его как большую семью, которая потому только и является семьей, что в ней культивируются качественные различия между родителями и детьми, старшими и младшими, или как большой оруэловский сарай, в котором «все свиньи равны». Конфуций выступал против легистов потому, что их учение игнорировало различие между благородными и простолюдинами, а также лишало политику её живой этической основы. Учитель сказал: «Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на законе, и поддерживать порядок [угрозой] наказания, то народ станет избегать наказаний и лишится [чувства] стыда. Если наставлять народ путем [введения] правления, основанного на добродетели, и поддерживать порядок путем [использования] Правил, то [в народе] появится [чувство] стыда и он исправится» (II, 3).

Как для закона нужен репрессивный аппарат, так для Правил нужен благородный муж. Сановная деятельность благородного мужа призвана гарантировать соответствие государственного управления ритуалу; через благородного мужа осуществляется синтез политики и этики. Насколько политике необходим благородный муж, настолько же благородному мужу нужна политика, ибо она предельно расширяет его возможности воздействия на состояние дел в обществе.

Но как быть, если государство управляется неправильно и охвачено беспорядками? В этом случае Конфуций предлагает отойти от активной государственной деятельности: «Если в Поднебесной есть Дао-Путь, то прояви себя; если [в Поднебесной] нет Дао-Пути, скройся. В государстве, где царит Дао-Путь, стыдно быть бедным и незнатным. В государстве, лишенном Дао-Пути, стыдно быть богатым и знатным» (VIII, 13). Между бедностью и незнатностью при хорошем управлении и богатством и знатностью при плохом управлении есть то общее, что они являются следствием порочности поведения, хотя, правда, речь каждый раз идет о разных пороках. Конфуций дает еще один совет, который касается не только отношения к государственно-чиновничьей деятельности, а вообще способа поведения благородного мужа в спокойные и беспокойные времена: «Учитель сказал: «В государстве, где царит Дао-Путь, говорить надо прямо и действовать прямо, в государстве, лишенном Дао-Пути, действовать надо прямо, а говорить сдержанно» (XIV, 3). С точки зрения Конфуция, во взаимоотношении этики и политики приоритет принадлежит этике, хотя, разумеется, он не отрицал ни роль законности, ни роль наказания. Этим определяется политическая активность благородного мужа, она оправдана в той мере, в какой политика покоится на прочном этическом фундаменте.

Благородному мужу в учении Конфуция противостоит низкий человек (сяо жэнь). Понятие сяо жэня многозначно: это человек низкий по своим нравственным помыслам, темный по умственному развитию, возможно также простолюдин по происхождению и социальному положению, хотя последнее не является приговором и не всякий простолюдин обречен остаться сяо жэнь. Словом, он во всем является антиподом благородного мужа. Это — своего

рода антиидеал; то, от чего человек должен уходить. Термин «сяо жэнь» употребляется в «Лунь юе» 24 раза, из них 20 раз в значении человека, лишенного добродетели.

Если взять основные признаки низкого человека, то они состоят в том, что он смотрит вниз, думает о том, как бы получше устроиться, извлечь выгоду, не умеет переносить трудности, нужду, не имеет в себе человеческого терпения и «требователен к другим» (XV, 20), склонен к раздорам, даже «может стать разбойником» (XVII, 23). Словом, в поведении низкого человека природная детерминация довлеет над этической. Это человек грубый, неотесанный, своевольный не просто по внешнему виду и манерам, но еще и в том глубоком смысле, что для него ритуал, представления о человеческом приличии и достоинстве не стали определяющими мотивами поведения.

Важно еще раз подчеркнуть: в отношении человеческой судьбы нет космического или антропологического предопределения. Подобно тому как благородный муж выделяет сам себя в упорных трудах, так и низкий человек является результатом нерадения индивидов о самих себе. Правда, статус простолюдина способствует такому нерадению, но только способствует. Конфуцию приписывают такое суждение: «Человек скрывает свое сердце — его ни измерить, ни взвесить. Прекрасное и безобразное — все таится в человеческом сердце, но цвета его не увидишь»[13]. Человек по своим изначальным возможностям открыт как добру, так и злу. Сяо жэнь есть актуализация возможности зла. Выражение и причина этого, согласно Конфуцию, заключается в том, что низкий человек тянет на себя, к своей выгоде; он не умеет правильно построить свои отношения с другими людьми, ему чужда идея взаимности. «Маленький человек, как говорит Конфуций, стремится к единству через послушание, но не стремится к единству через разномыслие» (XIII, 23).

Чтобы правильно понять представления Конфуция о нравственных возможностях человека, следует иметь в виду, что в его учении нравственный идеал имеет две разновидности — сыновней почтительности и благородного мужа. Между ними существует совершенно очевидное противоречие. Образ сыновнего почтения покоится на добродетели послушания. Благородный муж, напротив, — самостоятельная и самодостаточная личность; он сам себе судья. Может существовать, как минимум, два не исключających друг друга объяснения данного противоречия. Согласно первому, речь идет о разных уровнях социально-нравственной жизни. Сыновняя почтительность — нравственный идеал в его массовидном выражении, доступном для всех, в том числе для простолюдинов, Благородный муж — редко доступная вершина нравственного развития личности, связанная с деятельностью государя и его советников. В человеческой повседневности жэнь (человеколюбие) приобретает форму сыновней почтительности, а в государственно-управленческой деятельности — благородного мужа. Согласно второму объяснению, речь идет о разных стадиях нравственного развития личности. Сыновняя почтительность — первая стадия, а благородный муж — вторая. Человек может стать благородным мужем не раньше, чем сам станет отцом. Оба этих объяснения вполне совмещаются, если учесть, что сановная деятельность была уделом отцов — людей в возрасте, опытных, зрелых. При этом второй уровень (или стадия) не отменяет первого, а прочно базируется на нем. Нормы сыновней почтительности для благородного мужа еще более обязательны, чем для обычного человека.

БУДДА: ПОБЕДИТЬ САМОГО СЕБЯ

Человек — существо незавершенное и обладающее сознанием этого. Потому он вечно недоволен собой. Он включен в жизненный процесс и в то же время возвышается над ним. Он не отождествляет себя со своей жизнедеятельностью, он судит, оценивает ее с какой-то

иной, более высокой, чем сама жизнедеятельность, позиции. Недовольный естественным ходом своей жизни, он стремится подчинить её целям, которые находит наилучшими. Сознательное стремление подняться над самим собой, завершить свое бытие является видовым признаком человека, отличающим его от других существ.

Чтобы прийти к согласию с самим собой, преодолеть саморазорванность собственного бытия, человек должен вырваться из мира, пробиться по ту сторону добра и зла — таков общий пафос этики Будды. Будда исключительно серьезно отнесся к человеческой жажде вечного блаженства. Во-первых, он ясно осознал предельность, абсолютность этого стремления. Жизнь и смерть связаны между собой нерасторжимо. Тот, кто не желает умирать, не должен был бы желать родиться. Желание бессмертия — больше, чем желание, оно является желанием исчерпания всех желаний. Во-вторых, согласно Будде, идея бессмертия имеет для человека не теоретический, а практический статус. Речь идет не о том, чтобы обосновать бессмертие, в форме вечного блаженства, а о том, чтобы обрести его. Для этого человек, не те или иные объединения людей, не человечество в целом, а каждый отдельный человеческий индивид должен победить самого себя, обрести полную власть над самим собой.

Учение Будды дошло до нас в позднейших изложениях и интерпретациях. Реконструкция его первоначального содержания — предмет исследований и дискуссий. Основными источниками для анализа взглядов и жизненного пути Будды являются: буддийская каноническая книга «Типитака» («Три корзины [закона]»), составлявшаяся последователями Будды в течение первых трех столетий после смерти учителя и записанная на языке пали в первые века н. э. на Цейлоне; мифологизированный рассказ о жизни Будды на санскрите «Лалита-вистара»; поэма «Буддха-чарита» («Жизнеописание Будды») великого классика буддийской санскритской литературы Ашвагхоши, жившего предположительно в I–II веках и. э.; существующая в палийской и санскритской версиях книга «Милинда-паньха» («Вопросы Милинды»), представляющая собой беседу о сути буддийского учения между греческим царем Милиндой (Менандром) и буддийским монахом Нагасеной и составленная примерно во II в. и. э.

Жизнь

Будда является родоначальником одной из мировых религий, а культурное освоение его образа продолжается в течение двух с половиной тысяч лет. Свидетельства о нем представляют собой удивительное сочетание правды и вымысла. Отделить в них реальные факты от мифов и поэтических преувеличений, первоначальное историческое ядро легенды от последующих наслоений — задача, которую в рамках этического анализа необходимо разрешить хотя бы в каком-то приближении. Религиозные и эстетические образы складываются по законам, не требующим жесткой привязанности к исторической первооснове. Иное дело — этический образ, рассматривающий личность в контексте морального учения. Здесь речь идет об индивидуально-психологических предпосылках и эмпирическом воплощении нравственного идеала, и поэтому человеческая достоверность образа имеет первостепенное значение. Она, человеческая достоверность, может быть в нашем случае одним из критериев, позволяющих лучше разглядеть за легендой о Будде реальную жизнь реального индивида — Сиддхартха Гаутамы.

Критерий человеческой достоверности, конечно, не безусловен, поскольку возможности разных индивидов могут сильно колебаться. Тем не менее он позволяет проводить различие между правдоподобными фактами и несомненными вымыслами. Например, свидетельство о том, что Будда прожил 80 лет, вполне можно считать достоверным. А утверждение, что он до

того, как родиться сыном царя племени шакьев, перерождался 550 раз, и после одного из своих рождений в предшествующей жизни блаженствовал на небесах пятьсот семьдесят миллионов шестьсот тысяч лет, следует считать мифом. Точно так же можно принять, что Будда своей любовью укротил злого слона, но нельзя поверить в то, что все переломные моменты в жизни Будды от зачатия до ухода в безостаточную нирвану сопровождались великими землетрясениями.

Родился Сиддхартха Гаутама в семье царя маленькой страны племени шакьев на северо-востоке Индии в середине VI века до н. э. (относительно дат его жизни существует несколько версий, большинство исследователей исходят из того, что он родился в 566 и умер в 486 годах до н. э.). Его поэтому в последующем называли Шакьямуни (мудрец из племени шакья). Гаутама — родовое имя, Сиддхартха — личное имя, полученное при рождении; оно переводится как «цель достигнута» и, по-видимому, должно было символизировать, что речь идет о долгожданном наследнике. Слово «будда» означает «просветленный», «пробужденный» и является нарицательным именем человека, достигшего наивысшей мудрости. Сиддхартха Гаутама (Шакьямуни) — не первый будда и не последний, тем не менее Будда стало его собственным именем. Соответственно и учение называется буддизмом в двух смыслах: и потому, что оно основано Буддой, и потому, что оно учит как стать буддой. Через семь дней после рождения сына мать умерла. Мальчика вырастила сестра матери, которая стала впоследствии его мачехой.

Воспитывался Сиддхартха изысканно, по-княжески, в неге и довольстве. Согласно легенде, его тело имело все признаки (золотистая кожа, сросшиеся брови, длинные пальцы рук и т. д.), предвещавшие ему судьбу могущественного и справедливого правителя или великого отшельника. Чтобы направить его воспитание по первому пути и избежать второго, отец намеренно оберегал сына от неприятных впечатлений, искусственно изолировав от мира роскошью княжеских дворцов. Но юный принц все-таки увидел жизнь. Во время прогулок он последовательно встретил больного, старика, покойника и с ужасом узнал, что человеческая жизнь брэнна. Он постиг, что и его ждут впереди болезнь, старость и смерть. Его удивило, что люди смотрят на болезнь, старость и смерть с отвращением, и каждый относится к ним так, как будто это не является его собственной судьбой, как к чему-то внешнему и неожиданному. Привыкший к исключительности своего существования, он стал размышлять над тем, нельзя ли избежать печальной участи и найти путь к спасению. После он встретил аскета, что дало его раздумьям совершенно определенное направление.

Принц женился довольно рано, в 16 лет. Через тринадцать у него родился сын. Тогда (возможно потому, что появился продолжатель рода и его не сдерживали обязанности наследного принца, а возможно потому, что это явилось еще одной прочной привязанностью к миру и обострило ощущение брэнности его жизни) он покинул дворец, полагая, что найдет спасение через аскетическое отрешение от удовольствий. Произошло это, согласно легенде, следующим образом. Однажды, когда будущего Будду красивые женщины по обыкновению развлекали пением, музыкой, танцами, он внезапно уснул. Уснули также танцовщицы с музыкантками (дело происходило на женской половине дворца). Проснувшись, Будда увидел спящих женщин и был поражен их безобразным видом: у одной задралась одежда, другая храпела, у третьей изо рта тянулась струйка слюны и т. д. И Сиддхартха Гаутама убежал из своего искусственного рая; он, как выражаются буддийские источники, ушел из родины в безродность, из дома в бездомность. Ему в это время, как принято считать, было 29 лет.

Насколько позволяют судить факты, Будда совершил свой необычный поступок, перевернувший всю жизнь, не потому, что он устыдился праздной роскоши, и не потому, что пресытился удовольствиями. Во всяком случае здесь трудно усмотреть этические мотивы. Толчком к бегству послужило осознание эфемерности, обманчивости, недолговечности красоты и сладости жизни (в этом отношении примечателен эпизод со спящими женщинами). Он хотел для себя больше того, что он имел, — спасения. Он хотел убежать от подстерегающих его впереди страданий. Более того, он поставил перед собой самую

дерзновенную, предельную задачу, которую только можно помыслить, — обрести вечное блаженство. Сиддхартха Гаутама убежал не из дворца, он убежал от болезней, старости, смерти.

Принц Сиддхартха покинул дворец и родной город Капилавасту ночью на коне, сопровождаемый слугой. Он снял с себя все драгоценности и отправил их со слугой назад во дворец и сообщил отцу, что он не вернется. Затем он обрил голову, что со временем стало отличительным признаком сторонников буддизма, оделся нищенствующим монахом и пустился в путь, готовый жить отрешенно от мира, питаясь подаяниями. Следует заметить, что отказ от мирских благ в целях духовного уединения и постижения смысла жизни, предполагавший уход из городского уюта в неустроенность, чаще всего в леса, был широко распространенным явлением в культуре древней Индии. Точно также не было ничего необычного в стремлении выработать собственное понимание жизни, бросающее вызов традиции. Это была эпоха духовного брожения и поисков, имевшим в своей основе критику доктрин брахманизма и традиционных форм жизни, включая и кастовую структуру. Она характеризовалась существенной переоценкой ценностей. Достаточно сказать, что в это время возникает джайнизм, ряд радикальных материалистических, фаталистических, нигилистических учений. Исследователи проводят параллель между Древней Индией эпохи Будды с Древней Грецией эпохи софистов и Сократа. Шакьямуни выделялся среди интеллектуалов своего времени не тем, что он бросил вызов традиционным философско-религиозным представлениям и искал новые формы духовной жизни, а тем, что он был на этом пути более последовательным и точным, чем многие другие.

Свои поиски он начал с того, что стал учеником двух знаменитых йогов Алары Калами и Удраки Рамапура, которые продвинулись в медитации йоги так далеко, что один в своей отрешенности дошел до «места, где не существует ничего», а второй достиг уровня, когда «нет ни мысли, ни не-мысли». Он быстро овладел техникой созерцания и управления собственным телом, достиг высших состояний самососредоточения, сравнявшись в этом со своими знаменитыми учителями. Он убедился, что практика йоги не приводит к искомому состоянию, она освобождает от земных привязанностей, но не завершается просветлением. Тогда Шакьямуни стал на путь аскетизма и на ряд лет поселился в лесу недалеко от деревни Сена в Урувеле. Он подвергал себя невиданно суровым испытаниям. Однажды он решил в самоистязаниях пойти до конца — для предельной концентрации мысли и воли и отказался вообще от пищи, удерживал дыхание. Пять странствующих отшельников наблюдали за ним, поражаясь его выносливости и в готовые стать его учениками, если он достигнет просветления. Будда, однако, потерял сознание. Очнувшись, он понял, что через самоистязание не дойти до высшей истины, и снова принял пищу. Отшельники разочарованными покинули его.

На пути умерщвления плоти смерть предшествует просветлению. Эту крайность Будда отверг, как раньше он отверг наслаждение и роскошь царской жизни. Убедившись, что аскетизм также является заблуждением, как и гедонизм (хотя и другого рода), он покинул свое лесное убежище. Вскоре после этого однажды ночью, когда он сидел под смоковницей (это произошло в местечке Гая, расположенном в Урувеле, которое с тех пор именуется городом Буддха Гая), ему открылась истина, которую он выразил словами:

«Я прошел через сансару многих рождений, ища строителя дома, но не находя его.

Рождение вновь и вновь — горестно.

О строитель дома, ты видишь! Ты уже не построишь снова дома. Все твои стропила разрушены, конек на крыше уничтожен.

Разум на пути к развеществлению достиг уничтожения желаний»[14].

Он пришел к выводу, что спасение достигается через освобождение от желаний. Так тридцатипятилетний принц Сиддхартха Гаутама, мудрец из племени Шакья, стал Буддой. Он достиг того желанного состояния, когда кончаются всякие желания, вырвался из круговорота жизни и смерти, обрел бессмертие. В буддийской традиции к нему прилагают характеристики, призванные подчеркнуть его единственность и употребляющиеся часто вместо его имени: «бхагават» (благословенный, блаженный); «татхагата» («так ушедший»); «сугата» (в добре ушедший) и др.

После просветления Будда семь дней подряд сидел под смоковницей с поджатыми под себя ногами, наслаждаясь обретенным блаженством; в целом он четыре недели (по другим сведениям, три месяца) пребывал в созерцательном самоуглублении. Преодолев некоторые сомнения, о которых скажем чуть позже, он решил поведать людям об обретенном им всеведении, запустить колесо Дхармы (учения). Первыми его слушателями и учениками стали пять наблюдавших его последний аскетический опыт монахов, которых он специально искал и нашел в парке близ Бенареса. Первая его проповедь, получившая название Бенаресской, стала и самой знаменитой — в ней излагаются первоосновы учения. Вокруг него сложилась община, которая быстро достигла численности 60 человек. Будда решил охватить учением как можно более широкий круг людей и разослал с этой целью своих учеников в разные стороны с наказом, чтобы они дважды не шли по одной и той же дороге. Сам он возвратился в Урувелу — место, где он обрел истину, — и обратил в свою веру тысячу человек; перед ними на горе Гаяширша он произнес вторую проповедь.

В рамках буддийского учения и практики никаких различий между людьми разных сословий не проводилось. Учитывались только индивидуальные различия, выраженные в готовности и способности к духовному самосовершенствованию. Как пишет отечественная исследовательница В.Г. Лысенко, «буддизм первым в истории человечества обратился к человеку как к индивиду, личности, а не члену определенной социальной религиозной или этнической группы, клана, сословия и т. п.»[15], что, по её мнению позволяет рассматривать его в качестве мировой религии и роднит с возникшими позже христианством и исламом. Многие исследователи особенность буддизма видят в том, что в нем нет идеи личности. И в самом деле, если говорить о личности как эмпирически-индивидуализированном существовании, то буддизм нацелен на преодоление этого состояния. Если говорить о личности как о метафизическом ядре индивида, то в буддизме она предстает как такая глубина, до которой индивид стремится добраться упорно и безуспешно — она оказывается невыразимым состоянием, лишенным какой-либо индивидуальности. В любом случае приходится признать, что буддизм не знает идеи личности в ее новоевропейском (даже более широко, христианском) смысле). И тем не менее, суждение В.Г.Лысенко, по крайней мере, верно в одном отношении. Учение Будды прорывало кастовоограниченный горизонт индийского мышления, что, возможно, и стало решающей причиной, по которой оно не закрепилось на индийской почве). Оно признает в человеке некое начало, существующее поверх всех эмпирических нагруженностей и различий и открывающее ему возможность спасения. Ведь Будда имеет не просто истину мира, а такую истину мира, которая указывает путь спасения, избавления человека от страданий, болезней, старости, смерти. Он несет с собой, выражаясь словами К. Ясперса, опыт истины в угасании самости.

Среди последователей Будды было, разумеется, и много (даже удивительно много) представителей высших сословий. Он пользовался поддержкой правителей и богатых людей в своей проповеднической деятельности и организации общинной жизни. Все это говорит о том, что учение не имело акцентированной социальной направленности, оно задавало совершенно новую — сугубо духовную — программу человеческой деятельности и новую — религиозно-нравственную — основу единения людей. К нему примкнули также многие из родственников — сын, сводный брат, мачеха, которую он принял после долгих колебаний, ибо тем самым он открывал для женщин дверь к монашеской жизни. Будда считал, что из-за включения в общину женщин он вдвое уменьшил шансы на спасение. Его

единомышленниками стали и два его двоюродных брата, из которых один — Ананда — стал ближайшим помощником, тенью Будды на протяжении последних 25 лет его жизни, а другой — Девадатта — его злым гением, трижды покушавшимся на жизнь Будды, расколовший буддийскую общину.

Вся жизнь принца Гаутамы после того, как он стал Буддой, была посвящена проповеди учения и организации общинно-монашеской жизни. Он ходил по стране, чтобы нести слово и обретать новых последователей, прерывая свое странничество лишь на четырехмесячный период дождей, когда дороги становятся труднопроходимыми и, кроме того, невозможно путешествовать, не наступая на всякую обильную в это время живность. День Будды складывался очень просто, как и у всякого монаха: утро посвящалось духовным упражнениям, день — сбору подаяний на обед (Будда принимал приглашения к обеду от любого человека — и от князей, и от бедняков, если же такого приглашения не было, то он ходил по домам со своей специально для этого предназначенной чашей, молча и покорно ожидая, пока кто-нибудь не наполнит ее едой) и полуденному отдыху, вечер до глубокой ночи — поучениям.

Будда учительствовал сорок четыре года. О первых двадцати годах существует предание, о последних двадцати четырех годах ничего не известно, за исключением нескольких предсмертных месяцев. Он смертельно заболел, отведав жирной свинины (по другой версии: блюдо из грибов) в доме кузнеца по имени Чунда. Будде было тогда 80 лет. Его последними словами были: «Жизнь подвержена старению, прилежно трудитесь для спасения»[16].

Относительно конца проповеднической деятельности Будды, как и ее начала, существуют легенды, призванные восполнить логические разрывы в их объяснении. Когда Будда обрел всеведение, он первоначально, в первые недели созерцательных раздумий, «был склонен к бездеятельности, а не к проповеди учения»[17]. Такое решение следовало бы признать естественным, по крайней мере, логически обоснованным, поскольку человеку, приобщившемуся к вечности, нет никакой нужды заниматься мирскими делами, даже если это дело состоит в том, чтобы помочь спасению людей. Кроме того, Будда исходил из мысли, что учение, которое далось ему с таким трудом и доступное только мудрым, останется людям непонятым. Ненужная ему самому, ненужная (недоступная) другим, проповедническая деятельность станет совсем напрасной. А напрасные дела, лишённые прагматического эффекта, — не для того, кто ищет спасения, не для буддиста. Однако считается, что начать проповедь Будду попросил Брахма — высшее божество индусов, аргументировав это тем, что не все люди являются пропащими («покрытыми густым слоем пыли»), среди них есть те, чей ум «слегка запорошен пылью», и им для спасения нужно учение. Будда внял просьбе Брахмы и увидел, что подобно тому, как среди рожденных и выросших в воде лотосов, один не поднимается над водой, другие стоят вровень с поверхностью воды, а другие поднимаются над водой, так и люди охвачены враждой и страстью в разной степени. Среди них можно найти тех, кто открыт для истины, поэтому для своей первой проповеди Будда нагнал пять отшельников, которые были свидетелями его неудавшейся попытки обрести просветления через аскетическое самоистязание и которое сами искали просветления (они и стали его первыми учениками). В вопросе о том, кому проповедовать учение, а кому нет, Будда исходил из замечательного принципа — проповедовать тем, кто хочет услышать проповедь, отвечать тем, кто спрашивает. Как врач лечит тех, кто приходит к нему со своими болезнями, так учитель наставляет тех, кто ищет его наставлений. Смысл рассказа о том, как Будда решился стать учителем, запустить колесо драхмы можно понять так, что Брахма признает превосходство учения Будды и от имени людей, для которых он, Брахма, является высшим авторитетом, просит его приступить к проповеди учения. Во всяком случае Будда это делает не по своему желанию (ведь он — Будда, он выше желаний), а уступая просьбе. Он откладывает свой уход в нирвану, остается на земле в качестве бодхисаттвы, чтобы проповедовать учение и помогать другим достичь просветления (бодхисаттва — буквально «тот, чья сущность просветление» — и ест Будда, проповедующий свое учение, будда для

других). Точно так же проповедь свою Будда, как считается, прекратил тогда, когда убедился, что его ученики уже все усвоили. Незадолго перед смертью Будда будто бы сказал Ананде, что при желании он мог бы прожить еще одну жизнь. Будда хотел выяснить, есть ли у его учеников потребность в том, чтобы он это сделал. Ананда, однако, никак не отреагировал, приняв слова учителя как еще одно свидетельство его всемогущества. Раз ученики его всему от него научились, Будда счел свою миссию законченной. Через некоторое время Будда сказал, что через три месяца он уйдет на окончательный покой. Тогда Ананда стал его отговаривать. Будда ответил, что уже поздно, ибо он отпустил свое тело. Он в качестве Будды жил постольку, поскольку люди нуждались в его проповеди. Когда такая нужда, как ему кажется, отпала, то он ушел, ибо самому по себе «Блаженному не нужно никакое существование» (ВМ, 161).

Золотая середина Будды

Согласно Будде, существует четыре рода вопросов, которые различаются между собой характером ответов на них (см. ВМ, 163). На одни вопросы даются однозначные ответы, на другие — с оговорками, на третьи отвечают встречным вопросом, на четвертые — отклонением вопроса. Однозначных ответов требуют вопросы типа: «Образное бренно?», «Ощущение бренно?», «Распознавание бренно?», «Слагаемые бренны?», «Сознание бренно?» (здесь речь идет о гносеологических формах пяти привязанностей к миру, которые в поведенческом аспекте оборачиваются пятью пороками — скупостью, ненавистью, гордыней, глупостью, ложными взглядами). С оговоркой отвечают на вопросы типа: «Бренное — это образное?», «Бренное — это ощущение?» Встречным вопросом отвечают на вопрос типа: «Зрением [ли существо] все распознает?» Вопросы, на которые отвечают их отклонением, следующие: «Мир вечен или нет?», «Мир бесконечен, или нет?», «Одно ли и то же душа и тело?» «Существует ли татхагата после смерти?»

Первую группу вопросов можно обозначить как смысложизненную. В них фактически расшифровывается лишь один более общий вопрос о том, какой смысл заключен в мирском существовании и к чему следует стремиться человеку в своей сознательной деятельности. Вторая и третья группы вопросов охватывают конкретные знания о мире. Четвертую группу составляют вопросы, которые в терминах европейской культуры можно назвать метафизическими. Вопрос о смысле или цели, направленности человеческого существования требует однозначного ответа, ибо без этого невозможно существовать. Если человек живет, то он всегда живет зачем-то и для чего-то. Надо только выяснить, какая цель является правильной. Будда умеет это делать. Потому он и считается просветленным (Буддой). Знания о мире всегда являются неполными и неточными, они требуют постоянного пополнения и конкретизации. Они существенно зависят от практического отношения человека к миру, то есть от ответа на первый вопрос. Метафизические вопросы всегда остаются вопросами. На них не может быть определенного ответа, который был бы несомненным в своей истинности. «Нет ни причины, ни основы, чтобы отвечать на них, потому их и отклоняют» (ВМ, 164). Их можно отклонить тем более легко, что они прямо не связаны с первым вопросом о смысле жизни. Пожалуй, это самый существенный момент в мировоззрении Будды, свидетельствующий о его этической направленности и сущности.

Этика Будды не зависит от метафизики, как, впрочем, и от гносеологии. Она не нуждается и не ищет своего обоснования в них. Она, скорее, сама есть ключ и к той, и к другой. То, чем занимается Будда, на что направлены все его усилия, т. е. его этика или то, что мы назвали бы его этикой, которая заключается в стремлении и ищет путь для того, чтобы вырваться из тьмы к свету, из невежества к мудрости, из земного существования к беспорочной нирване, это и есть одновременно и его онтология, и его гносеология. Будда интересуется не просто

голубиными структурами мира, он интересуется ими в том виде, в каком они представлены в нем самом и зависят от него самого. Для него бытие есть его собственное, индивидуально-ответственное существование. Тем самым онтология предстает как этика. Точно также иметь знание о мире означает для Будды знать как правильно жить. Поэтому истинное знание существует только в форме истины его собственного бытия, правильного смысла жизни. Теория познания есть одновременно этика, входит в этику, подчинена ей. Монах Малункьяпутта обратился к Будде с просьбой определенно высказаться о вопросах четвертого рода (метафизических вопросах): вечна вселенная или нет, имеет она предел или нет и др., добавив при этом, что он не будет далее монашествовать, культивировать праведный образ жизни под руководством Будды, пока и если не получит на них ясных ответов. На это Будда ответил, что он никогда никому не обещал научить отвечать на такие вопросы и никак не связывал с ними свое учительство. И, далее сказал, если кто-то всерьез говорит, что не будет практиковать Дхарму, пока он не узнает, вечна вселенная или нет, имеет она предел или нет и др., то он умрет, не дождавшись ответа. Такой человек был бы подобен раненому отравленной стрелой, который стал бы говорить, что он не позовет врача вытащить стрелу, пока ему не скажут, кто его ранил, откуда он родом, из чего и как сделана стрела, какие перья были использованы для нее и т. д. «Жизнь в соответствии с Дхармой, о Малункьяпутта, — резюмирует Будда свою мысль, — не зависит от мнения, что Вселенная вечна. Жизнь в соответствии с Дхармой, о Малункьяпутта, не зависит от мнения, что Вселенная не вечна. Хотя существует мнение о том, что Вселенная вечна, и мнение о том, что Вселенная не вечна, но прежде всего существует рождение, старость, смерть, болезнь, жалобы, боль, тяготы, расстройства. Я учу прекращению всего этого в данной жизни».

Итак, смысложизненное знание абсолютно. Знание о мире относительно и условно. Метафизические вопросы обозначают границы рационального познания и, по сути дела, отсылают к первой группе вопросов. Предельные вопросы перестают быть зряшными тогда, когда ответы на них увязаны с моральными поисками. Практическая этика была преимущественным, если не единственным предметом интереса Будды, все учение которого есть поиск неуничтожаемого смысла жизни, пути спасения.

Исходным пунктом жизнеучения Будды является констатация того, что ни наслаждение жизнью, ни умерщвление страстей не ведут к блаженству. Вывод этот был выстрадан Буддой. Первые двадцать девять лет жизни он неограниченно и изысканно наслаждался, что закончилось его бегством из специально подготовленного для его удовольствий райского уголка. Последующие шесть-семь лет он прошел через суровый аскетический опыт, который также закончился отрицательным итогом; в аскезе опасность умереть предшествует возможности спастись. Будда не выявлял логические противоречия в этих полярных образах жизни, он испытывал их разумность практически. И испытал в таких предельных формах, с такими перегрузками, которые придают его эксперименту несомненную доказательную силу. Про Будду нельзя сказать, что он недостаточно наслаждался или не так наслаждался, точно так же нельзя сказать, что он недостаточно или не так истязал себя. И если бы гедонизм как культивирование плоти, искусство наслаждения, с одной стороны, и аскеза как умерщвление плоти, своего рода искусство страдания — с другой, вообще были способны привести к искомому состоянию блаженства, то Будда непременно достиг бы его, ибо он прошел оба пути до конца.

Под блаженством в самом общем смысле понимается трудноопределимое состояние человеческой завершенности, когда индивид преодолевает свою внутреннюю смуту и достигает тождества с самим собой. Когда брэнность существования не ограничивает всеохватность сознания, а последнее в свою очередь не отравляет радостей жизни. Когда он полностью доволен и не хочет ничего другого, когда он, образно говоря, может просто остановить часы, ибо он — вне времени и ничего лучше того, что он уже имеет, не бывает. Для Будды, который вырос на индийской духовной почве, понятие блаженства соотносено с представлением о мирском бытии как цепи переходов из одного существования в другое в

широком диапазоне, от богов (боги находятся внутри мира) до обитателей ада. При этом каждое существование сопряжено со страданиями, хотя разница по этому критерию между различными сферами существования огромна. Такой образ мира обозначается термином сансара, что буквально означает «круговорот», «переход через различные состояния». Вот как это общеиндийское представление о чередующихся рождений и смертей описывает индийский философ Нового времени Вивекананда: «Каждая из форм жизни, от червяка до человека, похожа на кабинку на гигантском ярмарочном колесе, которое все время вращается, но пассажиры в кабинках меняются. Человек забирается в кабинку, движется вместе с колесом, потом выходит, а колесо продолжает вращаться. Душа входит в какую-то форму, через некоторое время оставляет ее, переходя в другую, затем в третью и так далее. Круговорот будет продолжаться до тех пор, пока душа не оставит колесо и не освободится»[18]. Блаженство и состоит в том, чтобы вырваться из круговорота рождений и смертей. На лодке удовольствий и лодке самоистязаний невозможно переплыть океан сансары. Убедившись в этом, Будда стал искать и нашел третий путь, с прокламации которого начинается «Сутра запуска колеса проповеди»[19]:

«Есть, о монахи, две крайности, которым пусть не следует подвижник.

Какие две?

Одна — это склонность ко всяким похотям, как гумно пошлая, низкая, мужицкая, простонародная, неарийская, бессмысленная.

Другая — это склонность себя изнурять, тяжкая, неарийская, бессмысленная.

Но ни к той, ни к другой крайности не клонится верная срединная дорога, и до конца постигнута татхатагой; видение дарующая, знание дарующая, к умиротворению, к постижению, к пробуждению, к успокоению ведет» (ВМ, 445).

Третий путь не является комбинацией первых двух. Это — не равнодействующая гедонизма и аскетизма. «Верную срединную дорогу» Будды нельзя уподоблять известному нам из греческой античности принципу меры. Будда говорит не об умерении страстей. Страстям угодить невозможно. И как бы ни относиться к ним, ублажать ли их лъстиво, подавлять ли беспощадно, или сочетать лезть с суровостью в разных пропорциях, они не изменят своей темной иррациональной природы. Будда, как он считает, переводит деятельность на новую основу, когда лишается смысла то или иное отношение к страстям, когда страсти вообще исчезают в качестве предмета, через отношение к которым человек определяет свою нравственную идентичность. Он поднялся выше страстей, вырвался из тех пределов, где страсти что-то решают. А так как страсти в качестве наслаждений и страданий являются субъективным выражением жизни в ее позитивном и негативном проявлениях, то подняться над ними означает вырваться из цепи рождений и смертей. Верная срединная дорога Будды уводит из страны страстей. Если от сухопутного образа перейти к морскому, то можно сказать, что это — своего рода волшебный корабль, на котором можно переплыть через океан сансары... Будда понял: для того, чтобы преодолеть страдания, мало было вырваться из дворца. Для этого надо вырваться из мира.

Четыре благородные истины

В основе жизнеучения Будды лежат четыре благородные истины, открывшиеся ему в знаменитую ночь просветления под смоковницей. Вот они: есть страдание; есть причина страдания; есть прекращение страдания — нирвана; есть путь, ведущий к прекращению страдания — правильная срединная дорога. Это — именно благородные истины. Они говорят

о том, что надо знать и что надо делать, чтобы стать благородным, нравственно чистым. Они содержат закон нравственной жизни, ведут к тому состоянию блаженства, которое составляет желание всех желаний. Учение о четырех благородных истинах составляет ядро буддизма как религиозно-нравственной программы жизни. Структурно оно совпадает с четырехэтапной логикой лечения больного: а) констатация болезненного состояния организма; б) диагноз; в) установление того, поддается ли болезнь лечению или нет; г) определение способа лечения, того, что и как должен делать пациент, чтобы справиться с болезнью.

Первая благородная мысль — о страдании: соответствующий термин *dukkha* (пали) или *duḥkha* (санскрит) исследователями переводится на русский еще как тягота, неудовлетворенность. Речь идет о страдании, по крайней мере, в двух смыслах: узком и широком. В узком смысле оно понимается как боль, зло, вся совокупность разнообразных неудовольствий — всё то, что человек стремится избегать в своей жизни. В широком смысле страдание отождествляется с самим существованием, мыслится как состояние постоянной тревожности, неизбывной экзистенциальной жути, вытекающей из самого факта бренности жизни человека, его включенности в чертово колесо сансары. Рождение, болезнь, смерть, разлука с милым, не иметь, чего хочется, словом, сама жизнь в ее многообразных проявлениях и опосредованиях (пятикратная привязанность к земному) есть страдание. Будда снимает привычное различие между наслаждением и страданием. Все есть страдание, в том числе и то, что считается наслаждением. Он говорит: «Дерьма хоть мало, монахи, все едино смердит. Вот и существование я не стану хвалить, монахи, пусть даже малое, на миг, чтобы только щелкнуть пальцами» (ВМ, 161). Он отвергает существование не в каких-то особых формах и на каких-то особых стадиях, а во всех формах и всегда. Все те вещи, которые считаются особо ценными среди людей и мотивируют их активность, — мать, отец, жена, дети, родственники, друзья, богатство, успех, власть, утехи пяти чувств все они являются на самом деле сковывающими нас цепями. Следовательно, страдание есть единственная всеобъемлющая реальность, с которой имеет дело духовно притязательный, нравственно совершенствующийся индивид, к которой он должен отнестись и с которой он должен справиться, если ему вообще дано справиться с этим.

Вторая благородная мысль — об источнике страданий. Источником является само желание, жажда жизни.

«Это жажда, себя поддерживающая, прелесть, сопряженная со страстью, то тем, то этим готовая прельститься, а именно: жажда обладать, жажда быть, жажда избыть» (ВМ, 446).

Источником страданий является не качество желаний, а само их наличие. Желание быть, существовать, как и вытекающие отсюда ложные взгляды, будто существование может быть благим, — вот где кроется причина всех зол. «Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегают перепуганный заяц, связанный путами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию» (ВМ, 342).

При рассмотрении второй благородной истины важно отметить, что страдание — субстанциональное свойство сущего (то, что есть) и одновременно единственная негативная предметность нравственно ориентированной активности — имеет причину. Следовательно, оно не фатально, ибо то, что имеет причину, возникает и может быть устранено, изменено через воздействие на причину. Однако, еще более важно, что причина эта достижима для человека: она заключается в жажде, имеет субъективную природу. Причинная зависимость в мире, осмысленная с точки зрения и в перспективе срединного пути начинается с неведения. В беседе с аскетом по имени Кассапа Будда отрицательно отвечает на вопросы о том, порождено ли страдание индивидом или оно порождено другим и индивид его только испытывает. Ни то, ни другое. В действительности порождающим началом является невежество. Раскрывая царящую в мире причинную зависимость, сущностную взаимозависимость вещей, Будда воспроизводит двенадцатизвенную цепь причинности, которая начинается с неведения (невежества), порождающего санкхары (одну из скандх —

пяти групп элементов, составляющих индивида), и завершается болью, невзгодами, старением, смертью. В круговороте причин за исходный пункт взято звено, которое может быть разорвано человеком и, разорвав которое он может выскочить из него.

Третья благородная мысль — о пресечении страданий, их отсутствии.

«А вот, монахи, каково пресечение тяготы: без остатка всей этой жажды бесстрастное пресечение, уход, покидание, свобода, безуютность» (ВМ, 446).

Состояние отсутствия, преодоленности страданий обозначается как нирвана (от санскритского *nirvāna* или палийского *nibbāna*, что буквально означает «затухание», «остывание»). Будда избегал ответов на вопрос о сущности нирваны. Это было очень мудро. Если не брать формальных определений нирваны, которые являются простой тавтологией, то ее содержание можно описать только негативно как отсутствие желаний, страстей, уход от мира, то есть как полную бессодержательность.

Нирвану можно охарактеризовать еще как покой в непривязанности. Покой в том смысле, что нирвана абсолютно непроницаема для желаний, страстей, душевной боли. За этими пределами ничего о ней сказать нельзя, можно только предположить, что она не является пустым понятием. Последователи Будды пытались наполнить это понятие содержанием и создать целую философскую теорию нирваны.

Вот как характеризует нирвану монах Нагасена: «Да, государь, несложена нирвана, ничем не создана. О нирване, государь, нельзя сказать, что она ставшая, или неставшая, или породима, или прошлая, или будущая, или нынешняя, или воспринимаема зрением, или воспринимаема обонянием, или воспринимаема вкусом, или воспринимаема осязанием... Умом воспринимаема нирвана. Чистым, возвышенным, прямым, не корыстным, свободным от помех умом истинно-делающий арийский слушатель видит нирвану» (ВМ, 255). Последнее утверждение в этой характеристике особенно примечательно: нирвану в ее собственном содержании постигает только тот, кто достиг нирваны. Следовательно, для всех остальных она остается делом веры и надежды. В этом смысле люди стремятся к нирване, не зная, что это такое. О блаженстве знает только блаженный. В нашем случае — только Будда, ибо он один и есть истинно блаженный. Остальные могут принимать нирвану как осуществленное блаженство на основе его свидетельств. Человек знает, что отсечение рук — очень тяжело, хотя ему лично их и не отсекали, он знает это по рассказам тех, кому это делали. Точно так же «тот, кто не обретает покой, знает о том, что покой — это счастье» (ВМ, 109) от Будды. Тем самым вера в Будду становится необходимым мотивом нравственного поведения.

Логический парадокс — чтобы достичь нирваны, надо знать, что она такое, но чтобы знать, что такое нирвана, надо достичь ее — создает в нравственной мотивации трещину, которую приходится залатывать верой. Можно предположить, что сама позитивная концепция нирваны, которая логически неизбежно деградирует в парадокс, а практически деградирует в отупляющую ритуалистику, стала создаваться для обоснования культа Будды, поклонения ему. Во всяком случае, этической необходимости в такой концепции не существует. Ведь когда человек стремится к нирване, он не просто стремится к чему-то определенно хорошему. Он прежде всего уходит от того плохого, что он имеет. Он убегает от страданий, пронизывающих все его бытие. Страдания сами по себе содержат достаточные основания для человеческой активности, направленной на их преодоление. Поэтому позиция Будды, ограничивавшегося негативной характеристикой нирваны, была логически более последовательной и этически более продуктивной, чем позиция его последователей, пытавшихся создать позитивную концепцию нирваны.

Четвертая благородная истина — о пути, который ведет к нирване. О верной срединной дороге.

«А вот, монахи, какова верная дорога, что приводит к пресечению тягот,

Это — арийская[20] восьмизвенная стезя,

А именно:

истинное воззрение, истинное намерение, истинная речь, истинные поступки, истинный образ жизни, истинное усилие, истинное памятование, истинное сосредоточение.

И это — арийская истина» (ВМ, 446).

Здесь изложена методически продуманная, психологически обоснованная нормативная программа, охватывающая восемь ступеней духовного возвышения. Обозначим кратко содержание каждой ступени. Истинное воззрение (или, в другом переводе, праведная вера): усвоение четырех кардинальных истин Будды. Истинное намерение: принятие этих истин как личной жизненной программы и отрешение от привязанности к миру. Истинная речь: воздержание от лжи, блокирование слов, вербальных ориентиров, не относящихся к обозначенной выше нравственной цели, которая состоит в отрешении от мира. Истинные поступки: ненасилие (ahimsa), ненанесение вреда живому. Истинный образ жизни: развертывание истинных поступков в линию поведения. Истинное усилие: постоянное бодрствование и бдительность, так как дурные мысли имеют свойство возвращаться. Истинное памятование (праведная мысль): постоянно помнить о том, что все преходяще. Истинное сосредоточение: духовное самопогружение отрешившегося от мира человека; оно, в свою очередь, проходит четыре трудно поддающиеся описанию стадии: экстаз (чистая радость), вызванный уединением и ограничением отношения к миру чисто созерцательным, исследовательским отношением к нему; радость внутреннего спокойствия, вызванная освобождением от созерцательного интереса; освобождение от радости (экстаза), связанное с осознанием освобождения от всех ощущений телесности и душевных волнений; совершенная невозмутимость, состоящая в безразличии и к освобождению, и к его осознанию.

Исследователями принято расчленять восьмеричный путь на эпистемологические, этические и психотехнические установки и практики. Этическую (моральную) часть составляют истинная речь, истинные поступки и истинный образ жизни. Это само по себе верно, если понимать мораль узко как одну из форм и сфер духовной практики и замыкать ее на нормы-запреты и добродетели, задающие истинные формы связи между индивидами. Вместе с тем вся четвертая благородная истина имеет религиозно-нравственный статус. И подобно тому, как первая благородная истина о страдании не отменяет различий между наслаждением и страданием, добром и злом, а включает в себя и то, и другое, считая их равно страданием, точно также восьмизвенная религиозно-нравственная стезя не отменяет своеобразия моральной (нравственной) практики в отличие от психологической и эпистемологической и включает в себя их все во всей их полноте и внутренней связанности.

Восемь ступеней верной срединной дороги Будды могут быть осмыслены как универсальная схема действий нравственно совершенствующейся личности. Исходным пунктом является определенное понимание смысла жизни. Затем это понимание становится внутренне значимым мотивом. Далее мотив переходит в определенное решение. Это решение реализуется в поступках. Поступки образуют единую цепь, определяя сознательно заданную линию поведения. Далее, осуществляется вторичная рефлексия осуществленных поступков под углом зрения того, насколько они соответствуют собственным решениям и свободны от дурных мыслей. Наконец, нравственное поведение включается в контекст исходного смысла жизни. Последнее звено — выход за границы самой морали как свидетельство осуществленности смысла жизни.

На первый взгляд кажется, что последнее сверхэтическое звено, понятное и рамках учения

Будды, не может быть элементом универсальной схемы. В действительности это не так. Если понимать мораль как путь, который ведет человека от несовершенства к совершенству, то достижение совершенства не может не быть выходом за границы морали, неким возвышением над моралью. Другой вопрос — можно ли достичь такого состояния или нет. Но если помыслить себе такое состояние достижимым, а идеал осуществленным, то необходимо признать, что это как раз означает преодоленность морали.

Восьмизвенная стезя Будды показывает, что освобождение от страданий достигается человеческим индивидом в ходе работы над самим собой, и выступает как его нравственное очищение и духовное самоуглубление. По мнению известного японского исследователя и пропагандиста буддизма Дайсаку Икэеды такое понимание свободы является специфичным для Востока: «На Западе свобода неизменно ассоциируется со взаимоотношениями человека и общества, на Востоке она означает только преодоление страданий и не связана с проблемами господствующих социальных структур»[21].

По ту сторону добра и зла

В учении Будды есть два ряда утверждений, которые очевидным образом противоречат друг другу. С одной стороны, буддийский идеал предполагает освобождение от всех желаний, от удовольствий в такой же мере, в какой и от страданий. «Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного» (211). Отсюда вытекает, что для достижения нирваны необходимо прорваться по ту сторону добра и зла. Одно из высказываний Будды гласит: «Я называю брахманом[22] того, кто здесь избежал привязанности и к доброму и к злему, кто беспечален, бесстрастен и чист» (412). Блаженный потому является блаженным, что он «с благим и неблагим покончил» и ему «ни гнев, ни милость не свойственны» (ВМ, 164, 194). С другой стороны, Будда связывает достижение нирваны с нравственным образом действий, прежде всего с решительным, самым последовательным отказом от ненависти и насилия: «Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма» (5); «Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью их ум радуется ненасилию» (300). Он прямо апеллирует к золотому правилу, являющемуся сердцевинной нравственностью: «Все боятся смерти — поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству» (129). Как же соотносятся между собой эти взаимоисключающие суждения о морали?

Понятия добра и зла связаны с промежуточным статусом человека в мире. Человек — существо несовершенное. Понятие зла выражает отрицательное отношение человека к своему несовершенству, а понятие добра — перспективу его преодоления: Если человека уподобить путнику, то добро и зло обозначают противоположные векторы пути, по которому он идет. Они разграничивают все явления человеческой жизни и окружающего мира на два класса в зависимости от того, помогают ли они человеку двигаться вперед, к заветной цели, или препятствуют этому. Что касается буддийского ненасилия, то оно предполагает существо, которое есть само совершенство. Это состояние человека, который уже дошел до цели. Ненасилие, означающее абсолютный запрет на насилие и ненависть, не проводит различия между живыми существами с точки зрения их нравственного качества, оно равно распространяется на добрых и злых. Для путника, достигшего цели, не существует тягот пройденного пути. Точно так же для блаженного не существует различий между добром и злом. Здесь речь идет о двух разных оптиках: оптике человека, который еще находится в пути и, раздирая в кровь руки, карабкается вверх, и оптике человека, который уже преодолел этот путь и спокойно стоит на вершине. Для первого существенно знать, где добро и где зло, за какой куст он может схватиться, а за какой нет, для второго это потеряло актуальность.

Хотя ненасилие выше борьбы между добром и злом, оно тем не менее имеет ту же природу, что и добро. Более того, оно и есть добро, не ограниченное необходимостью противостоять злу. Это как бы чистое добро, которое не опускается до противостояния злу, а просто отторгает его, подобно тому как океан выбрасывает на берег трупы. Можно сказать так: буддийское ненасилие выше противоположности добра и зла, но не самого добра. Обратимся снова к помощи аналогии. Для земного существования очень важное значение имеет смена дня и ночи. Но рассмотренное с точки зрения солнечного центра, это различие теряет какой бы то ни было смысл. Солнце одинаково светит и днем и ночью. Тем не менее все-таки день ближе к солнечному свету, чем ночь, его и называют светлым в отличие от темной ночи, Точно так же свет закона ненасилия одинаково освещает добрых и злых, хотя и светит светом добра. «Кто добрым делом искупает зло, тот освещает этот мир, как луна, освобожденная от облаков» (173).

Учение Будды начинается с того, что ставит под сомнение противоположность между наслаждением и страданием, исходя из убеждения, согласно которому все есть страдание. В своем итоговом нормативном выводе оно подвергает сомнению противоположность между добром и злом, чтобы обосновать правомерность одного лишь добра. Начало, где все сводится к одному лишь страданию, предполагает именно такой конец, где все сводится к одному лишь добру. Тем самым все учение оказывается стянутым обручем тех самых противоположностей, от которых оно стремилось освободиться. Страдание, оставаясь страданием, оказывается в нем также полюсом зла. Субстанцию четырех благородных истин в такой же мере можно обозначить понятием страдания, как и понятием зла: «Зло, происхождение зла и преодоление зла, и благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению зла» (191). Добро, оставаясь добром, в то же время выступает в учении Будды как полюс наслаждений. Не о том ли говорит следующее высказывание Будды: «Дар дхаммы [23] превосходит всякий дар; сладость дхаммы превосходит всякую сладость; радость дхаммы превосходит всякую радость; уничтожение желаний побеждает любую печаль» (354). Тем самым страдание-зло противостоит добру-наслаждению.

Идеал Будды — больше, чем регулятивный принцип или абстрактный ориентир поведения. Он представляет собой вполне конкретную жизненную программу, которая посильна человеку и которая полностью реализована в жизненном опыте самого Будды. Будда — воплощенный нравственный идеал. Он выше людей и выше богов, он положил конец тому, что не имеет начала, — цепи рождений и смертей. Хотя, достигнув просветления, он физически еще оставался в мире в течение сорока четырех лет, чтобы вести проповедническую деятельность, тем не менее внутренне он уже находился вне мира; не свободный от телесной боли, он полностью освободился от боли душевной. Он достиг нирваны, которая находится за пределом и времени и пространства, ее единственное место и единственное время — это нравственность, отсутствие чего-либо дурного. С этой позиции абсолютной нравственной чистоты, совпадающей с вечностью, отношение к миру может быть только отрицательным. Поэтому требования этики Будды, по крайней мере, в своем первоначальном виде являются по преимуществу запретами, а в совокупности они представляют собой некую систематику нравственного отрешения от мира. Моральный кодекс сторонника Будды (буддиста-мирянина) состоит из пяти запретов: не причинять вреда живым существам; не брать то, что не дано; воздерживаться от дурного поведения, внушенного страстями; избегать лживых речей; не употреблять опьяняющих напитков. Монах плюс к сказанному должен еще воздерживаться от пения, танцев, музыки, украшений, роскоши, золота и серебра, принятия пищи в неурочное время.

Указанные десять запретов не исчерпывают моральный канон буддизма (число практикуемых буддисткой общиной правил поведения измеряется сотнями), но они составляют его основу. В особенности это относится к первым пяти, которые предназначены для всех (а не только для монахов) и составляют своего рода Пятисловие Будды. Они за исключением последнего пункта, касающегося опьяняющих напитков, совпадают с основополагающими моральными

запретами европейской культуры, известными как нормы кодекса Моисея. Можно сделать вывод: эти четыре «не» — не убий, не лги, не кради, не прелюбодействуй — являются универсальными моральными истинами, по разному обосновываемыми и по разному манифестируемыми в великих культурах, но тем не менее составляющими в каждой из них тот фундаментальный нравственный базис без которого они никогда не стали бы великими.

Будду сложно идентифицировать. Будда и не человек, и не бог. Он выше. Он — Будда, просветленный. Это его собственное и нарицательное имя одновременно. Любой человек, став Буддой, становится таким же, как он. Он совпадает с вечностью, с бессмертием. Он стал Буддой постольку, поскольку искоренил в себе все человеческие и божественные привязанности, все индивидуально-особенное. Совершенствование по-буддийски можно истолковать как движение от индивидуально-личностной определенности к абсолютно безличному началу. Моральные запреты Будды направлены на отказ от человеческой самости, от всего, что выделяет человека как индивида, обособляет его от других людей и более широко — от всех живых существ. Выражением этого является универсализм этики Будды, выражающийся в одинаковом отношении ко всему живому. В учении Будды есть понятие тейя, переводимое на русский язык как дружелюбие, сострадание. Это такое состояние, которого достигает человек, преодолевший в себе вражду и чувственную привязанность к миру, и которое реализуется в одинаково благосклонном отношении ко всем живым существам.

Существует мнение, согласно которому этика Будды принципиально безличностна. Оно по меньшей мере односторонне. Действительно, восхождение к нирване означает погружение в абсолютно безличное, внутренне нерасчлененное состояние. В этом заключается спасение человека. Однако осуществляется оно исключительно в результате усилий самого человека, на основе его свободного индивидуального выбора. Все определяется мерой добродетельности намерений и поступков индивида, обнаруживаемых, правда, во всей совокупности предшествующих рождений. Будьте сами себе светильниками! — учил Будда. «Сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собой. Одному другого не очистить. В небе нет пути, нет отшельника вне нас» (165, 254). Поскольку нравственная судьба человека полностью подконтрольна ему самому и возможности его спасения не ограничены ничем, кроме его собственных грехов и ошибок, то по этому признаку этику Будды вполне можно квалифицировать как этику личности. Как полагает Будда, человек, чтобы утвердиться в качестве нравственной личности, должен победить самого себя как обособленного эмпирического индивида. В этом смысле его можно упрекнуть в том, что он предельно этизирует понятие личности.

Учение Будды нацелено на прекращение человеческих раздоров через внутреннее самосовершенствование личности. В его основе лежат нравственные цели. При этом нравственность интересует Будду прежде всего в ее практически действенном выражении, как путь спасения. Вопросы ее философско-доктринального обоснования не были предметом его специального интереса. Точно так же в учении Будды крайне слабо выражен религиозный элемент. Правда, ученики Будды были организованы в монашеские общины. Община (сангха) наряду с учителем и учением — одно из трех прибежищ буддиста. Однако сама община цементировалась во времена Будды общностью духовно-нравственных стремлений и соответствующего образа жизни; составленный им устав общины основывается на прецедентах. Буддизм в его первоначальном содержании не был отгорожен от мира ни философским, ни религиозным панцирем. Это предопределило его удивительную пластичность, способность к изменениям и ассимиляции. На почве разнообразных философских и исторических традиций буддизм стал быстро видоизменяться, он разделился на ряд течений, из которых наиболее значительными стали северный буддизм (махаяна, что переводится как «большая колесница») и южный буддизм (хинаяна, «малая колесница»). Одновременно происходило обожествление образа Будды, превращение буддизма в

религиозное мировоззрение и практику. В таком виде он дошел до наших дней. Буддизм имеет сегодня сотни миллионов приверженцев и является очень заметным, значимым элементом в религиозно-культурном многообразии современного мира.

МОИСЕЙ: ДЕСЯТЬ ЗАПОВЕДЕЙ

Человеку свойственно сознательно желать и целенаправленно стремиться к собственному благу. В этом стремлении он наталкивается на такие же желания и стремления других индивидов. Между людьми на этой основе возникают практически бесконечные конфликты. Столкновения из-за желания лучше устроиться в мире очень похожи на естественную борьбу за существование. Поэтому кажется, что они могут получить разрешение по природным законам — на основе силы. Но это только видимость. По природным законам протекают и могут получать разрешение только природные процессы. А задача трансформации межлических отношений в бесконфликтное пространство имеет надприродный характер. Она требует принципиально иных — сугубо человеческих и человечных! — форм связи. Путь силы, насилия, так называемой борьбы за существования для этих целей не подходит. Он является тупиковым. Если бы даже какому-нибудь супериндивиду удалось безраздельно навязать свою волю всем остальным и беспрепятственно удовлетворять свои притязания на власть, богатство и другие материальные блага, то и в этом совершенно фантастическом случае он не обрел бы ни внутреннего покоя, ни внешнего мира. Наоборот, его существование стало бы физически более опасным, а психологически более дискомфортным. Он оказался бы перед новой задачей — как удержать безусловное господство, а ее нельзя решить без тотальной подозрительности и изначальной враждебности по отношению ко всем окружающим. Страх потерять то, что уже есть, действует на человека и его отношения с другими людьми не менее разрушающе, чем жажда обладать тем, чего еще нет. Кроме того, именно вместе с полнотой внешних благ обнажается их ничтожность, пробуждается запоздалое сознание того, что они не стоят потраченных на них усилий. Материальное благополучие не тождественно счастью. Оно не является также его определяющей основой.

Логично предположить, что в действительности существуют какие-то иные, более высокие основания человеческой деятельности помимо материальных выгод и иные, более действенные способы преодоления человеческих конфликтов помимо природных законов. Какие? Один из ответов на этот вопрос, решающим образом повлиявший на культурное развитие народов Европы и Передней Азии, дает Моисей — законодатель и учитель еврейского народа, его вождь в период исхода из Египта, основатель религии иудаизма.

Моисей сформулировал две взаимосвязанные истины, раскрывающие своеобразие человеческого бытия как бытия нравственного. Во-первых, над человеком есть бог, воле которого он должен безусловно повиноваться. Во-вторых, человеческий индивид не существует сам по себе, а является частицей более широкой исторической общности — народа. И связь с богом, и принадлежность к народу образуют поле справедливости, на котором только и могут взрасти семена человеческого согласия и благополучия.

Единственным источником сведений о жизни и учении Моисея является Пятикнижие, именуемое в иудейской традиции Торой (тога, что означает «учение») и составляющее основу Ветхого завета. Сюда входят первые пять книг Библии: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие. Основные нравственные принципы Моисея составляют цельный кодекс из десяти заповедей, что и стало его обозначением: Десять заповедей (Десять речений, Десятисловие, Декалог). Десять заповедей в Библии повторяются дважды, в книгах «Исход» (20:1 —17) и «Второзаконие» (5:6—21), между ними есть несколько различий. Есть и

третья версия Десяти заповедей, которая не совпадает с названными двумя буквально, хотя также является компактной в книге Левит (19:3—19). Десятисловие представляет собой вводную часть развернутой системы религиозных, юридических, повседневно-житейских норм, составляющих основное содержание Пятикнижия и имеющих важное значение для понимания этики Моисея. Есть основания предполагать, что текст Пятикнижия в том виде, в каком он дошел до нас, существует, по крайней мере, с VII века до н. э.

Жизнь и миссия Моисея

Основная жизненная миссия Моисея, в рамках которой разворачивается его религиозная и нравственно-законодательная деятельность, — вывести евреев из Египта. Они прибыли туда в свое время желанными гостями, спасаясь от голода и покровительствуемые их соплеменником Иосифом, который был первым сановником при фараоне. По истечении времени, растянувшегося на ряд поколений, их стали жестоко преследовать из-за того, что они становились многочисленнее и сильнее самих египтян. Опасаясь конкуренции со стороны сынов Израиля (потомков Иакова, которого звали также Израилем), египтяне поработили их, подвергали дурному обращению и изнуряли тяжелой работой. В довершение всего фараон приказал умерщвлять всех новорожденных еврейских мальчиков. Хотя беспрекословно осуществлять этот указ не удавалось, тем не менее он делал дальнейшее пребывание израильтян в Египте невыносимым.

В это-то время в доме Левиев (одном из двенадцати колен Израиля) родился сын. Мать спрятала его. Когда по прошествии трех месяцев прятать его стало тяжело, она положила мальчика в корзину, обмазанную смолой и глиной, и спрятала в камышах на берегу Нила. Младенца нашла дочь фараона, которая поняла, что это еврейский мальчик. Она решила усыновить его и наняла кормилицу, которой оказалась родная мать малыша. Мальчика дочь фараона назвала Моисеем (как поясняется в Библии, имя это происходит от слова «вытаскивать» и объясняется тем, что Моисей был вытасчен из воды; по другой версии, этимология этого имени восходит к еврейскому слову *mosa*, означающему «дитя, ребенок, сын»). Родился Моисей во второй половине второго тысячелетия до нашей эры, вероятнее всего, на рубеже XIV—XIII веков до и. э.

Моисей вырос при дворе фараона, в атмосфере любви. Он получил египетское воспитание, надо думать, лучшее по тем временам. Когда Моисей вырос, он однажды увидел, как египетский надсмотрщик бьет выполняющего повинную работу еврея. Оскорбившись за своего собрата, он в гневе убил египтянина и спрятал его в песок. На следующий день он увидел, как дерутся между собой два еврея. Моисей решил урезонить того из них, кто был виноват. Ответом ему стало дерзкое замечание в том духе, почему Моисей берет на себя роль стража справедливости и не собирается ли он вновь совершить самосуд, как вчера над египтянином. Моисей испугался того, что о его деянии уже известно, и, боясь гнева фараона, убежал на северо-восток. Там он нашел хороший прием и приют в доме жреца Йитро (Иофора); перед тем он заступился за его дочерей, которых во время водопооя овец хотели обидеть пастухи. Иофор, у которого было семь дочерей, выдал одну из них, Циппару, за Моисея. У них появилось двое сыновей.

Евреи тем временем продолжали страдать в рабстве. Их стенания, как повествует библейская легенда, доходят до бога. Бог решил вывести их из Египта в благодатную страну, которую он обещал еще Аврааму. Для выполнения этой задачи бог призывает Моисея. Моисей пас овец своего тестя и однажды погнал их к горе Хорев (другое название — Синай). Там он увидел куст терновника, охваченный огнем, но не сгорающий (так называемая «неопалимая купина»). Привлеченный этим дивом, Моисей пошел к кусту и услышал

обращенный к нему голос, который первоначально приказал ему снять сандалии, ибо место, где он стоит, — священная земля. Затем он представился как бог его предков и объявил о своем решении спасти свой народ от рук египтян и о том, что сделать это его именем должен Моисей: «Иди, и Я пошлю тебя к фараону, и выведи Мой народ, Сынов Израиля, из Египта» (Исх. 3:10)[24]. Первой реакцией Моисея было недоумение, проистекающее из сознания того, что он не готов и недостоин такой миссии. Именно это сознание своего несовершенства более, чем что-либо другое, свидетельствует о высоких моральных качествах Моисея, его внутренней готовности к правильным отношениям с богом. На сомнения Моисея бог отвечает, что он будет с ним. На его вопрос, каким именем он должен назвать бога перед соплеменниками, последовал ответ: «Я семь Тот, Кто Я семь!» И Он сказал: «Так скажи Сынам Израиля: «Я-Есмь послал меня к вам». И сказал еще Бог Моисею: «Так скажи Сынам Израиля: Яхве, Бог ваших отцов, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова, послал меня к вам; это имя Мое навечно, и это память обо Мне из поколения в поколение» (Исх, 3:14–15). Бог впервые появляется перед Моисеем под собственным и окончательным именем Яхве, что означает «сущий»; это, видимо, должно было подчеркнуть, что его участие в судьбе своего народа достигло высшего пункта. Вместе с тем Яхве — тот же бог, который покровительствовал предкам евреев и являлся перед ними под именем «Шаддай», что означает «Могучий». Израильтяне должны поверить Моисею. Что касается фараона, то, как обещает бог, он карами принудит его выполнить свою волю. Моисей продолжает сомневаться. «А если израильтяне не поверят, что мне являлся Яхве-Бог?» — спрашивает он. Бог научает Моисея трем чудесам, которые должны стать знаменем того, что он избран богом. По приказу бога Моисей превращает спой посох в змея, воду — в кровь, его рука поражается проказой и вновь выздоравливает. Тогда Моисей находит новые аргументы для сомнения. Он обращает внимание на то, что он лишен красноречия и заикается. Бог отвечает, что он научит Моисея нужным речам, а до народа эти речи будет доносить его старший брат Аарон, обладавший ораторскими способностями. Человек, берущий на себя роль вождя и учителя народа, как бы признает себя достойным этой роли. Тем самым он оказывается в нравственно двусмысленном положении. Бог освобождает Моисея от такой двусмысленности тем, что берет на себя ответственность за его высокую миссию. Как свидетельство этого, он научает Моисея некоторым вещам, которые превышают человеческие возможности и должны для окружающих стать знаменами его выделенности, избранности.

Моисей с женой и детьми возвращается в Египет. В это время ему было уже 80 лет. По пути его встречает посланный богом Аарон. Они объявляют израильскому народу волю Яхве; народ принял их. Потом они пошли к фараону и передали тому просьбу израильтян отпустить их в пустыню на расстояние трех дней, чтобы принести жертвы своему богу. Фараон отклонил эту просьбу и, чтобы евреи не предавались праздным мыслям, велел усилить гнет (оставив ту же норму изготовления кирпичей, он приказал евреям самим собирать для себя солому, которая раньше им выдавалась). Чтобы добиться своего, Яхве подвергает египтян страшным наказаниям: отравляет воду Нила; наводняет лягушками всю страну; земной прах превращает в комаров; насыляет песьих мух; устраивает тяжелый мор скоту; заражает людей и скот оспенной язвой; проливает дождь с сильным градом, убивающим все под открытым небом; приводит саранчу, пожирающую все подряд; устраивает непроглядную тьму; и, наконец, умерщвляет всех первенцев египтян, независимо от того, идет ли речь о людях или о скоте. Это так называемые десять казней египетских. Им подвергаются именно египтяне. Евреи чудесным образом остаются нетронутыми. Наказания сыплются на головы египтян постепенно. Их цель — принудить фараона отпустить евреев. Фараон дает слово, потом отказывается; предлагает евреям устроить свое празднество в честь бога здесь, в Египте; соглашается отпустить их, но без скота. Бог, однако, оставался непреклонен. Интересно отметить: упорное нежелание фараона принять предложение Моисея и Аарона предугадано богом и санкционировано им. «Я ожесточил его сердце» (Исх. 10:1), — говорит Яхве. Бог думает не только о том, чтобы осуществить свою волю, но и о том, чтобы она осуществлялась по человеческим канонам. Воля бога оказывается одновременно обоснованной логикой обстоятельств и законами человеческой психологии. С этой точки

зрения вполне понятно долгое упорство фараона (он не желал лишаться дармовой рабочей силы и в то же время боялся того, что отпущенные на волю евреи соединятся с его врагами). Понятно также и то, что в конце концов, когда начался великий крик в Египте, ибо в каждом доме были мертвецы, он должен был сдаться. Путь к спасению был открыт. Готовясь к нему, евреи с санкции Яхве «обобрали египтян» (Исх. 12:36), выпросив каждый у кого мог одежды, серебряную и золотую утварь. Моисей тем временем нашел и взял с собой останки Иосифа, который в свое время завещал соплеменникам забрать с собой его кости. Так поднялся и пошел еврейский народ, впереди него шел Яхве, указывая путь днем облачным, а ночью огненным столбом.

Бог повел евреев по пустынной дороге, чтобы у них не появилось искушения вернуться. Тем временем фараон догадался, что евреи ушли не для одноразового свершения обряда, как говорили Моисей и Аарон, а навсегда, и снарядил погоню. Шестьсот отборных египетских колесниц по главе с самим фараоном настигли израильтян у берега Тростникового (Красного) моря. Гибель последних казалась неминуемой. Тогда Моисей по указанию Яхве своим знаменитым волшебным посохом разделяет воды, превращает море в сушу. «И пошли Сыны Израиля посреди моря посуху, и воды были для них стеной справа и слева» (Исх. 14:22). Когда наутро по тому же пути пустились египтяне, Моисей тем же способом вернул море на свое ложе и оно поглотило преследователей. Так был найден чудесный выход из безвыходного положения, подтверждающий всемогущество бога и необходимость веры в него. Это не единственный случай такого рода в тяжелом и длительном исходе евреев из Египта.

Через три месяца после ухода из Египта израильтяне достигли подножия священной горы в пустыне Синай. Моисей поднялся на гору, и там бог возвестил ему, что сыны Израиля, если они будут его слушать и соблюдать союз с ним, станут для него святым народом, более близким, чем остальные, и что через три дня он спустится на гору в облаке, чтобы израильтяне навеки поверили Моисею. Так и случилось. Гора Синай курилась и сотрясалась, и бог Яхве сошел на нее в огне под сильный трубный звук. Народу запрещается восходить на табуированную гору и предписано соблюдать ритуальное воздержание. Моисей вторично поднимается на гору, где бог к возвещенным им перед всем Израилем десяти основным заповедям добавляет множество предписаний юридического, нравственного и религиозно-ритуального характера. Моисей передал народу полученное им учение Яхве, все его слова и приговоры. «И отвечал народ одним голосом, и они сказали: «Все слова, которые говорил Яхве, исполним» (Исх. 24:3). Так был заключен договор между Яхве и израильским народом, скрепляемый тем, что были принесены тельцы в жертву воздаяния Яхве, а Моисей окропил народ жертвенной кровью. После этого Яхве снова воззвал к себе Моисея, чтобы передать ему каменные таблицы с записанными на них повелениями. Моисей снова взошел на гору и оставался там сорок дней и сорок ночей, которые были для него временем строгого поста и интенсивного общения с богом. Во время этих длительных наставлений Яхве предписывает во всех подробностях устройство храма в свою честь, его убранства, жертвенника для возношения, всей необходимой для этого утвари, одежды для Аарона-жреца и многое другое, что связано с богослужением. Все эти повеления также подлежат точному исполнению. Позже был построен Шатер закона (аналог храма), в котором происходили контакты Моисея с Яхве, а также Ковчег закона — хранилище плит с текстом договора между богом и Израилем. Оставшийся внизу народ пришел в волнение из-за долгого отсутствия Моисея. Израильтяне решили сделать себе других богов, чтобы вообще не остаться без них. Они собрали все золотые серьги, и Аарон переработал их в литого тельца, который заменил им Яхве. Они сказали, что этот золотой телец вывел их из Египта. Яхве возмутился такой мерзостью и сказал, что он уничтожит это необузданное племя и заново создаст великий народ из потомков Моисея. Моисей заступился за евреев, приводя два аргумента, которые, ничуть не смягчая самого преступления, ставили под сомнение справедливость столь суровой кары: если такая кара свершится, то египтяне могут сказать, что Яхве вывел израильтян из Египта во зло, чтобы истребить их в пустыне; кроме того,

получится, что бог не сдержал собственного данного Аврааму, Исааку и Израилю обещания умножить их потомство и поселить их навечно в обетованной земле. Бог отказался от своих угроз. Моисей с двумя плитами, на которых божьим пальцем были выведены законы, спустился вниз. Он увидел разнузданную картину плясок вокруг тельца и был настолько разгневан, что швырнул в сторону плиты, которые от этого разбились, взял изображение тельца, сжег его, истолок в мельчайшие кусочки, посыпал ими воду и заставил всех испить ее.

Этот эпизод с разбитыми плитами (скрижалями) ни в коей мере не отражает отношение Моисея к дару бога. Моисей понимал его бесценность. В этом смысле скульптура Микеланджело «Моисей», изображающая Моисея в тот момент, когда он, словно опомнившись, удерживает рукой падающие скрижали, создает психологически достоверный образ. То, что скрижали на самом деле были разбиты, можно истолковать двояко: или Моисей освобождал руки, чтобы разбить сооруженного израильтянами золотого божка, или он швырнул оземь плиты, желая сказать израильтянам, что они недостойны их. В любом случае здесь демонстрируется отношение к согрешившему народу. Точно так же охвативший его гнев не был слепой страстью, а являлся вполне сознательным негодованием, соответствовавшим мере преступления.

Выразив свое резко негативное отношение к поступку израильтян, Моисей позвал к себе сторонников Яхве. На зов откликнулись представители его колена, сыны Леви. Моисей приказал им мечом привести народ к покорности, что и было сделано; они истребили за день около трех тысяч человек. На следующее утро Моисей объявил израильтянам, что они «согрешили великим грехом» (Исх. 32:30), но он попытается очистить их грех перед богом. Яхве после раздумий подтверждает свою волю поселить навечно израильтян на земле их отцов, прогнав обитающие там племена кенаанеев, амореев, хеттов и других, предостерегает свой народ от соблазна терпимого отношения к этим племенам, их богам и святыням. «Не заключай союза с жителями Страны» (Исх. 34:15), — говорит он. Яхве предостерегает израильтян также от их собственной необузданности. Моисей по его указанию заготовил две новые каменные плиты, подобные прежним. «И сказал Яхве Моисею: «Напиши для себя эти речения, ибо согласно этим речениям Я заключаю с тобой договор и с Израилем». И он был там с Яхве сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил, и написал на плитах речения союза, десять речений. И было, когда сходил Моисей с горы Синай, и две плиты закона были в руках Моисея, когда он сходил с Горы. И Моисей не знал, что еще испускало лучи его лицо, ибо Он говорил с ним» (Исх. 34:27–29).

Моисей по указанию Яхве посылает небольшую группу — по одному человеку от каждого племени в предуготовленную им страну Кенаан (Ханаан), чтобы они могли разведать, какова она — обильна или нет и что за народ — слабый или сильный там живет. Сорок дней они осматривали и вернулись, пораженные ее благоустройством и плодородием, в доказательство чего они принесли черенок с кистью винограда и другие фрукты. Вместе с тем они нашли, что живет там народ очень сильный, рослый, которого евреям не одолеть. Только двое из побывавших в Кенаане — Иисус сын Нуна (Навина) и Калев сын Иефунны не разделяли общего капитулянтского настроения, Израильтян охватила паника, они стали сомневаться во всей затее исхода из Египта и думать о том, чтобы вернуться назад. Яхве вновь разгневался на своевольный народ, который никак не может уверовать в него, несмотря на все знамения. Он уже собирался поразить его моровой язвой и вернуться к своему замыслу основать вместо рода Израилева новый Моисеев род. Моисей опять заступает за неразумных соплеменников. Яхве проявляет милосердие и справедливость одновременно: он прощает евреев по просьбе Моисея, но обрекает их на блуждания по пустыне в течение сорока лет — по году на день пребывания представителей племен в стране Кенаанской. И он говорит, что никто из тех, кого Моисей посылал осмотреть страну, кроме Иисуса и Калева, не достигнут этой страны, точно так же умрут в пустыне все, кому двадцать лет и старше. В течение этих долгих странствий по пустыне Моисей

предводительствует свой народ, наставляя и защищая его, подавляя его гнев и ропот, творя справедливость, укрепляя в нем сознание богоизбранности, приучая его к нравственной, юридической и ритуальной дисциплине. Однако самому Моисею не суждено ступить на обетованную землю. Это наказание ему за грехи израильтян и за собственное колебание, проявленное однажды перед лицом роптавшего из-за жажды народа. Справедливо наказывая Моисея, бог сохраняет к нему особое расположение. Он дает возможность Моисею бросить предсмертный взгляд на обетованную землю с горы, расположенной напротив Иерихона. Там Моисей и умер. Могила его неизвестна. «А Моисею было сто двадцать лет, когда он умер; не ослабел его глаз и не исчезла его сила... И не появлялся еще пророк в Израиле, подобный Моисею, которого знал Яхве лицом к лицу» (Втор. 34:7, 10).

Законодательство Моисея, его смысл и основные принципы

Взаимоотношения Моисея и израильтян не укладываются в схему взаимоотношений просвещенного, мудрого вождя и косной, своевольной массы. Моисей не просто лучше других выражает волю и интересы народа, он в известном смысле создает сам народ. Для того чтобы племена переплавились в народ, из дикого этно-природного состояния перешли в историческое, они должны осознать себя в качестве духовной общности. Связь по рождению и обстоятельствам жизни должна перерасти в связь, опосредованную общей верой, идеалами праведности и справедливости. В жизни людей должно появиться что-то более значимое, чем кровь или чем египетские котлы с мясом и хлеб досыта, которыми в одну из трудных минут скитаний по пустыне израильтяне укоряли Моисея с Аароном. Моисей привносит идею единого бога, общих нравственных принципов, задавая тем самым духовное пространство, в рамках которого различные, хотя и родственные, племена конституируются в единый народ, поднимаются до осознания своего особого назначения в мире. Деятельность Моисея предоставляет нам редкую возможность на конкретном примере наблюдать, как племена трансформируются в народ (нацию), входят в историю и культуру. Замечательно, что при этом с наивной простотой показана противоречивость этого процесса, в ходе которого консолидация одного народа (в рассматриваемом случае еврейского) происходит за счет его противостояния другим народам, доходящим в отдельных случаях до войны и истребления.

В этническом смысле евреи — дети Израиля. Но их духовным отцом, отцом нации является Моисей. Он заложил религиозные, нравственные и законодательные основы их исторического существования. Провозглашенная им религиозность покоится на единобожии, нравственность — на любви к своему народу, законодательство — на принципе равного возмездия. Бог, народ, справедливость — так кратко можно было бы обозначить суть учения Моисея. При этом все три понятия образуют единый нерасчленимый комплекс.

За пределами еврейско-иудаистской культуры имя Моисея прежде всего сопрягается с десятью заповедями. Когда говорят «кодекс Моисея», то обычно имеют в виду именно десять заповедей, хотя на самом деле нормотворческая деятельность Моисея ими не исчерпывается. Десять заповедей являются общей основой, своего рода введением к детализированному своду законов, охватывающему все общественно значимые аспекты поведения человека и включающему сотни разнообразных норм от правил гигиены до форм благочестия. Это — общие религиозно-нравственно-юридические принципы, своего рода философия Моисеева законотворчества. Особое место Десяти заповедей в законодательной части Пятикнижия подчеркнуто тем, что Яхве возвестил их израильтянам сам, в отличие от других законов, которые он предписал через Моисея, а также тем, что они записаны на скрижалях.

Осмысление Десяти заповедей Моисея показывает: в историческом процессе, в ходе

которого на смену природе приходит культура, естественно сложившиеся родственные племена сливаются в единый народ и организуют свою жизнь в форме государства, словом, говоря более обобщенно, происходит переход от первобытности к цивилизации, исключительно важная, в известном смысле первостепенная, роль принадлежит нравственности. Весь этот космический по масштабу и последствиям переход от природы к истории произошёл в рамках новых, гуманистически ориентированных нравственных запретов, осознанных в качестве исходного и безусловного базиса человеческого общежития.

Обычно принято подразделять заповеди Десятисловия на две группы: первые четыре, относящиеся к сфере сакрального права, и последующие шесть, относящиеся к сфере мирского права. Соответственно первые считаются религиозными предписаниями, последующие — моральными. Такое членение очевидно. Но оно недостаточно и может создать ложное впечатление, будто Десятисловие является механическим соединением разнородных норм. В действительности это — внутренне цельная система, в которой нормы взаимоотношений между людьми прямо вытекают и зависят от норм взаимоотношений людей с богом. Чтобы раскрыть нормативное единство Десятисловия, структурируем его заповеди следующим образом: а) первые три, б) четвертая, в) пятая, г) последние пять.

Первые три заповеди предписывают почитать одного лишь бога Яхве, запрещают создавать других богов, предостерегают от необязательного отношения к указаниям бога («не произноси имени Яхве, твоего Бога, напрасно» — Исх. 20:7). Почему единый бог? Почему Яхве?

Прежде всего потому, что, будучи единым богом, и в качестве единого бога, он является также богом справедливым и ревнивым. Он воплощает в себе правду и силу одновременно. Он задает единые для всех требования и обладает мощью, чтобы заставить людей следовать им. Там, где молятся многим богам, там нет единой правды. Иное дело Яхве, он — один, он помнит всех. «Он Бог богов и Господь господов, Бог великий, могучий и страшный, который не взирает на лицо и не берет взятку, творящий правосудие сироте и вдове и любящий жильца, чтобы дать ему хлеб и одежду» (Втор. 10:17–18). Предостерегая от практикуемого другими народами многобожия, Моисей подчеркивает, что они приносят в жертву богам своих сыновей и дочерей, наносят себе порезы, едят всякую мерзость, что они колдуют, ворожат, вызывают духов, вопрошают мертвых. Именно против этого варварства восстает Яхве, как бы визитной карточкой которого является то, что он вывел евреев из египетского рабства. Высвобождение из дома рабства — свидетельство и справедливости бога, и его силы. Оба этих качества бога теснейшим образом связаны между собой. Могущество Яхве, его гнев и беспощадность — гарантия его справедливости, залог того, что он устоит против любых соблазнов, способен судить, невзирая на лица, никого не боясь, и что он покарает любое отступление и отступление любого человека от предписанной нормы. Без справедливости кара становится слепой силой. А без кары справедливость деградирует в корысть. Только в соотносительности друг с другом они становятся тем, что они есть, — справедливость справедливостью, а кара карой.

Что же является содержанием и критерием справедливости, отступление от которой карается железной и безжалостной рукой Яхве? Воля самого Яхве, его предписания. Суммируя перед смертью законы для заключения второго договора Израиля с Яхве, Моисей говорит: «Смотри, я даю вам нынче благословение и проклятие, благословение за то, что вы послушаете веления Яхве, вашего Бога, которые я повелеваю вам нынче, и проклятие, если не послушаете веления Яхве» (Втор. 11:26–28). И далее: «Храни и слушай все эти речения, которые я повелеваю тебе... ибо ты сделаешь доброе и праведное в глазах Яхве, твоего Бога» (Втор. 12:28). Еще более резко эта мысль выражена в тридцатой главе «Второзакония»: «Смотри, я кладу перед тобой сегодня жизнь и добро, и смерть и зло» (Втор. 30:15). Жизнь и добро в том случае, если слушать речения Яхве, идти его путями, смерть и зло в том случае, если поклоняться другим богам.

Рассуждения Моисея о Яхве на первый взгляд выглядят как простая тавтология: необходимость следования божественным заветам обосновывается их справедливостью, а сама справедливость усматривается в следовании божественным заветам. Но эта тавтология приобретает вполне конкретный содержательный смысл, если учесть, что Яхве — бог Израиля, определенного народа. И обращается он не к отдельным индивидам, а ко всему народу, как если бы сам народ был одним человеком. Он имеет дело с народом как с целым, заботится о его благе. Говоря по-другому, Израиль становится Израилем, единым народом, через единого бога, и этим, наличием единого бога, он отличается от других народов. Тем самым требования справедливости и требования послушания богу приобретают вполне конкретный смысл, который состоит в благе Израиля, возвышении святого народа. Единство народа, братство всех индивидов в его пределах, а также мысль о том, что единство народа обеспечивается едиными законами — вот что составляет содержание ветхозаветной справедливости, которую так ревниво оберегает Яхве. Словом, один бог, одна справедливость, один народ.

Четвертая заповедь: «Помни день отдохновения» (Исх. 20:8) является исключительно важной как раз с точки зрения связи бога и народа. В ней отношение к богу и отношение к ближним оказывается одним и тем же отношением. Суббота — время духовного сосредоточения, размышлений о боге, очень важных для того, чтобы за повседневной суетой, за всякими частными делами не потерять из виду общих целей. Это день, который отдается богу. И в то же время это день, в который перед лицом бога уравниваются все в пределах Израиля, независимо от их социального статуса. Отдохновение (подчеркнем еще раз: отдохновение ради Яхве) предписано и рабам, и чужеплеменникам, находящимся в доме, и даже домашнему скоту. В субботнем отдохновении духовное единство Израиля перед богом находит свое предметное воплощение. С этой точки зрения многозначительный характер приобретает различие в формулировке, если быть еще более точным, в обосновании этой заповеди, которое мы находим в «Исходе» и «Второзаконии». В «Исходе» святость субботнего отдыха аргументируется тем, что бог шесть дней создавал мир, а в седьмой отдыхал; в более позднем «Второзаконии» основание заповеди иное — прямое повеление Яхве в знак освобождения из египетского рабства. Если в первом случае бог выступает в его всеобщем качестве создателя мира, то во втором — в особом качестве покровителя Израиля. Во «Второзаконии» сильнее подчеркнут тот момент, что суббота, будучи символом связи с богом и свободы, является в то же время символом национального сплочения.

Пятая заповедь предписывает почитание отца и матери. Ее необходимость объясняется не только фактами преступного попрания детьми воли родителей (так, в Пятикнижии мы находим норму, предусматривающую смертную казнь детям, побившим или проклявшим отца и мать). В контексте Десятисловия эта заповедь приобретает особый смысл — она призвана подчеркнуть, что новый религиознонациональный горизонт общественного поведения не отменяет вековечный закон почитания родителей. Отказ от кровнородственной формы организации общественной жизни не означал ценностной дискредитации самого типа кровнородственных связей. Последние сузились до границ индивидуальной моногамной семьи и в этом качестве сохранили исключительно высокий нравственный статус. Обязанности, налагаемые кровным родством и вытекающие из семейных связей, были и остаются вплоть до настоящего времени сильнейшими побудительными силами и мотивами общественного поведения. Требование чтить родителей выражает преемственную связь цивилизации (истории) с первобытным обществом и является составной частью её нравственного базиса.

Последующие заповеди (с шестой по десятую) можно охарактеризовать как нормы отношения человека к ближним, понимая под ближними всех представителей своего народа и только их. «Не мсти и не злобствуй на сына своего народа, и люби своего ближнего, как себя» (Лев. 19:18), — говорит Моисей. Без этого отождествления ближнего с сыном своего народа нельзя понять своеобразие этики Моисея. Мы уже подчеркивали, что единство народа

и его сплочение вокруг единого бога, помимо прямого поклонения богу в установленных и для всех обязательных формах, обеспечивается едиными законами. Справедливость — таков основной предмет, по поводу которого разворачиваются противоречивые отношения народа и бога. Отсюда — и основные их характеристики. Народ предстает в Пятикнижии Моисея необузданным; «народ с твердым затылком» (Втор. 9:13), — не единожды характеризует его Яхве. Богу же свойственны прежде всего гнев и жестокость. Их отношения упорядочиваются на основе законов, призванных сдержать необузданные страсти и гарантированных беспощадным всесилием бога.

Пять заповедей, образующих вторую часть Декалога — не убивай; не прелюбодействуй; не кради; не лжесвидетельствуй; не пожелай ничего, что принадлежит твоему ближнему, — как раз задают основную меру справедливости. Именно их признание в качестве основы общественной жизни является главным признаком богоугодности народа, а их соблюдение — критерием нравственно достойного поведения. «И кто " тот " великий народ, у которого законы и приговоры праведны так, как все это Учение, которое я даю вам нынче?» (Втор. 4:8), — говорит Моисей. Именно Учение, праведные законы возвышают народ, делают его великим. Следует отметить, что богоизбранность еврейского народа обосновывается не его добродетельностью, а отрицательными качествами враждебных ему народов, не поднявшихся до правды единобожия: «Не за твою праведность и не за добродетельность твоего сердца ты войдешь овладеть их Страной, но за злодейство этих народов Яхве, твой Бог, прогоняет их от тебя, и чтобы исполнить слово, которым поклялся Яхве твоим отцам, Аврааму, Исааку и Иакову» (Втор. 9:5). Еще одно замечание по этому исключительно острому вопросу. Хотя израильтяне считаются избранным, святым народом, тем не менее в Пятикнижии они предстают не в самом лучшем виде. Их история — это скорее история неразумных действий и страданий. Самоизображение народа, которое дают Моисей и другие возможные авторы Торы, больше напоминает саморазоблачение, самокритику. Во всяком случае, оно очень далеко от самолюбования. И Моисей вполне последователен, когда, оставляя Израилю перед смертью свою «Книгу Учения», предлагает поставить ее сбоку от Ковчега Договора с Яхве и добавляет: «Пусть она будет там против тебя свидетельством» (Втор. 31:26). Его любовь к народу — недовольство тем, что народ не соответствует идеалу справедливости. При таком понимании (а оно, разумеется, не единственное) избранность народа скорее напоминает нравственный императив, чем эгоизм круговой поруки.

В содержательном плане справедливость, задаваемая принципами Десятисловия, является равным возмездием. Речь идет об уходящем корнями в родоплеменные отношения принципе талиона или воздаяния равным за равное. Это хорошо видно на примере принципа «не убивай». Заметим, что по духу и букве Пятикнижия сфера действия требования «не убивай» ограничена Израилем. Во взаимоотношениях с другими народами законы Моисея предписывают или их подчинение, или, когда речь идет о народах, населяющих обетованную землю, полное уничтожение: «...только из городов этих народов, которых Яхве, твой Бог, дает тебе в наследие, не оставляй в живых ни души» (Втор. 20:16). Что касается наказаний за отступление от требования «не убивай», то они заключаются в том, чтобы отвечать убийством на убийство (если нет очевидных доказательств того, что оно было совершено непредумышленно), увечьем на увечье по принципу: жизнь за жизнь, око за око. Такой же принцип кары действует и в других случаях. По отношению к лжесвидетелю, например, Моисей предписывает: «Сделайте ему так, как он злоумышлял сделать своему брату. И истреби зло из своей среды. И остальные услышат и испугаются, и не станут больше делать подобное этому злодейству среди тебя. И пусть не пощадит твой глаз: душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, рука за руку, ногу за ногу» (Втор. 19:19–21).

Десятиствие как нравственный кодекс

Существует прочная традиция рассматривать Десять заповедей Моисея как первый по времени и один их важнейших по сути нравственных кодексов. Можно назвать, по крайней мере, три признака, в силу которых заповеди Десятиисловия можно интерпретировать в качестве нравственных требований.

Во-первых, их безусловность, изначальность. Они вводятся как прямые и первые указания бога — создателя мира и воплощения его высшей правды. Одна из таинственных особенностей нравственного сознания состоит в том, что оно не выводимо и не сводимо к эмпирически фиксированным фактам (интересам, отношениям, предметам, целям и т. д.). Более того, мораль конституируется через противопоставление, отрицание корысти и целесообразности мира. Она не только не ставит себе задачи вписаться в причинно-следственные связи мирской жизни, но в своей безмерной гордыне полагает, что мирская жизнь обязана оправдаться перед ней. Мораль уходит корнями в непостижимые глубины бесконечного. Она абсолютна. До такой степени абсолютна, что сама эта абсолютность становится ее специфическим признаком. Эта особенность морали на языке ветхозаветного человека получила выражение в том, что ее требования выступают как заповеди бога. Только бог и призванный им пророк в состоянии знать ту высшую правду, которая совпадает с нравственностью, которая и есть нравственность.

Во-вторых, их категоричность. Они подлежат исполнению без каких-либо оговорок и ограничений. Моисей связывает выполнение заповедей с благодеяниями. Однако не благодеяния придают им истинность, а, напротив, из их истинности вытекают благодеяния. Благодеяния — не условие, а следствие, Моисей не говорит: если вы хотите жить, соблюдайте заповеди. Его мысль иная: только соблюдая заповеди, вы сможете жить. В противном случае вы «погибнете; как народы, которых Яхве истребляет от вас, так вы погибнете, потому что не послушали голоса Яхве, вашего Бога» (Втор. 8:19–20). Конечно, знание того, что за соблюдением или несоблюдением заповедей следуют соответственно блага или страдания, награды или наказания, могло бы считаться и действительно быть неким условием, снижающим их категоричность, безусловную долженствительность. Этого не происходит, так как сама связь «послушание — награда, благодеяние» или «непослушание — наказание, страдание» является жесткой. По ветхозаветной логике отступление от заповедей не остается без наказания. Так как для человека уже по определению награды и благодеяния (и только они!) являются предметом желаний, позитивной ценностью, а наказания и страдания есть нечто прямо противоположное, то утилитарные аргументы в проповедях Моисея не релятивируют заповеди; напротив, они подчеркивают, что заповеди, категоричные в силу божественного происхождения и статуса, являются столь же категоричными и по человеческим меркам.

В-третьих, их всеобщность. Этот признак применительно к Декалогу является спорным. Нельзя рассматривать в качестве всеобщих первую и четвертую заповеди, в которых Яхве выступает как национально ориентированный бог. Да и остальные могут считаться таковыми, только если вырвать их из контекста Декалога, а сам Декалог — из контекста всей программы Пятикнижия. Тем не менее так оно и случилось. Декалог вошел в христианско-европейскую культуру как самостоятельный и самоценный нормативный кодекс. Его установления — прежде всего «не убивай», «не прелюбодействуй», «не кради», «не лжесвидетельствуй» — воспринимались как всеобщие требования, без первоначальных, исторически обусловленных национальных ограничений. Они стали рассматриваться в общечеловеческой перспективе. Такое переистолкование содержания и смысла Декалога было тем легче сделать, что сам Декалог своим особым местом в Пятикнижии и абстрактной формулировкой заповедей давал для этого хорошую возможность.

Десятиисловие, как видим, вполне может считаться нравственным кодексом по ряду признаков. Но не по всем. Некоторые особенности Декалога ставят наш вывод под сомнение. Какие это особенности? а) Декалог концентрирует внимание на внешних действиях человека, оставаясь равнодушным к тому, что можно обозначить как моральный образ мыслей; его

принципы выступают как принудительные законы, у законодателя нет стремления закрепить их в совести человека (здесь исключением является только последняя, десятая, заповедь, в которой повторяются заповеди «не прелюбодействуй» и «не кради» с акцентом на внутренние установки — «не пожелай жены ближнего твоего, ни скота его...»). б) В нем награды и наказания оторваны от личных деяний и распространяются на далекое потомство, что противоречит идее индивидуальной нравственной ответственности, в) Наконец, Десятисловие не знает идеи загробного воздаяния или иной перспективы, призванной установить соответствие между добродетельностью человека и его счастьем.

Эти особенности получают разумное объяснение, если предположить, что Десятисловие является также юридическим документом. Они сами, в свою очередь, свидетельствуют об этом.

Мы уже отмечали, что Яхве и Моисей обращаются не к отдельным индивидам, они ведут диалог с Израилем как целым. Их задача — воспитание, наставление, возвышение народа. Конкретизируя эту мысль, следует добавить: центром всех усилий Яхве-Моисея является государственное устройство Израиля, создание политического пространства для становления и развития народа. Моисей учил не как философ, а как законодатель. Он делал ставку не на свободу духа, а на принудительную силу закона.

Поэтому он интересовался по преимуществу поступками, а не состоянием души и распространял ответственность за деяния на потомков, что уязвимо по моральным критериям, но с государственно-политической точки зрения благоразумно и эффективно. Он оставался равнодушным к посмертной судьбе человека. Только в свете основной задачи, которую решал Моисей (переход из естественного состояния в государственно-правовое, от разрозненных племен к единому народу, идентифицирующему себя в качестве народа через собственного бога и установленные им законы), можно понять своеобразие Десятисловия.

Выше мы установили: способность жить по богоданным законам справедливости — таков решающий признак богоизбранности израильского народа. Было подчеркнуто, что эта формула в значительной мере деэтнизирует понятие избранного народа, позволяет саму избранность истолковать в качестве синонима цивилизованности. Но в ней есть еще другая сторона, налагающая ограничение на законы справедливости, которые, как оказывается, предназначены для внутреннего употребления, обязательны только в отношении между «своими», ближними. Духовнонравственное преодоление этнической замкнутости оборачивается этническим ограничением духовно-нравственного горизонта. Законы Моисея — законы Израиля. Отношения к другим народам далеки от канонов Десятисловия. Они остаются враждебными. В одном случае, как это уже подчеркивалось, эта враждебность является беспредельной, а именно тогда, когда речь идет о семи народах, населяющих Палестину. Как оценить двойной стандарт поведения ветхозаветного человека и можно ли считать моральным столь избирательный кодекс поведения?

Разделение людей на «своих» и «чужих» не было изобретением Моисея. Оно существовало задолго до него. Каннибальская «этика» была элементом наличной социальной реальности, подобно тому как змеи или песьи мухи были элементом наличной физической реальности, и в этом качестве она получила отражение в Пятикнижии. Моисей просто считается с реальностью, считается с изначальной враждой племен. Его собственные же усилия направлены на то, чтобы ограничить, умерить эту вражду. В этих целях он крайне суживает число народов, которые находятся вне какого-либо запрета, не подлежат никакой пощаде. Что касается всех других народов, то враждебное отношение к ним подчиняется уже определенным правилам (если враждебный город сдавался добровольно, то он не подлежал разграблению, если он брался штурмом, то месть не распространялась на женщин и детей и т. д.). Моисей не только локализует беспощадную жестокость, считая, что она оправдана только по отношению к семи непосредственным конкурентам Израиля в его праве на Палестину. Он одновременно подводит под эту жестокость другую (неэтническую)

аргументацию, оправдывая ее тем, что речь идет о народах, практикующих человеческие жертвоприношения и другие варварские обычаи. Важно отметить, что такая беспощадная жестокость предписывается Моисеем и по отношению к израильским общинам, ставшим на путь вероотступничества: все живое в них — и люди, и скот, и даже имущество, словом, все подлежит полному уничтожению.

Кстати заметить, в таком же конкретно-историческом контексте следует понимать санкционируемый Торой принцип талиона: «око за око, зуб за зуб». Не Моисей его придумал и учредил, он практиковался до него. Его вклад заключается в том, что он опосредует и тем самым ограничивает применение этого принципа государственно-правовым регулированием. Эти уточнения не отменяют, разумеется, факта ограниченности этики Моисея, но они позволяют понять, что речь идет об ограниченности исторической, которую можно интерпретировать как один из этапов на пути всечеловеческого расширения морального горизонта. Ветхозаветная мораль выглядит ограниченной с высоты новозаветной морали, что само по себе не удивительно. Удивление вызывает другое: ветхозаветная мораль допускает переход к новозаветной морали. «Религия и нравственность Ветхого Завета постоянно открыты и устремлены к дальнейшему совершенствованию, предел которого находится вне самого Ветхого Завета»[25].

Справедливость и милосердие

Смысловым центром этики Моисея является идея справедливости. Отсюда — ее суровость и беспощадность. Идея милосердия в ней выражена крайне слабо. Говоря точнее, милосердие в ветхозаветной этике не обрело самоценного значения, оно существует в связи со справедливостью, выступает как особая ее форма. Известно, что Яхве характеризуется в Пятикнижии как грозный, карающий бог. Вместе с тем он именуется также богом милостивым (Втор. 4:31). В чем же состоит его милостивость? Вспомним, как Яхве, разгневавшись на слабодушие своего народа, решает извести его. Но затем проявляет милость к израильтянам и... обрекает их на сорокалетнее блуждание по пустыне. Другой пример такого же рода: Яхве карает взрослых израильтян тем, что они умрут, не дойдя до цели. Эту же участь по справедливости должен разделить с ними и Моисей. Однако бог благоволит к своему пророку, и это выражается в том, что он позволяет Моисею перед смертью бросить взгляд на Ханаан. Милосердие Яхве — милосердие судьи, который склоняется к минимальному сроку осуждения в рамках того, что предусмотрено соответствующей статьей уголовного кодекса. Милосердное начало в ветхозаветной этике обнаруживается в особом отношении к вдовам и сиротам. Бог предостерегает от соблазна воспользоваться их слабостью. Но как при этом он гарантирует и обосновывает свое милосердие? «Всякую вдову и сироту не угнетай. Если ты будешь угнетать его, то, если возопит он ко Мне, услышу Я его вопль, ибо милостив и милосерден Я, — говорит Яхве. И возгорится мой гнев, и Я убью вас мечом, и будут ваши жены вдовами, а ваши сыновья сиротами» (Исх. 22:21–23). Здесь милосердие разрешается в гневе (поскольку я милостив, я убью вас) и прямо совпадает со справедливостью по формуле: око за око (ваши жены станут такими же вдовами, а сыновья такими же сиротами, которых вы угнетаете). Моисей оценивается в Библии как «самый кроткий человек из всех людей, которые на земле» (Чис. 12:3), и это нисколько не противоречит тому, что он жестоко карал бунтовщиков. Его кротость выражалась не в жалости и прощении, а в характере наказания, в том, что его гнев знает границы, задаваемые нормами справедливости, а его суровость не столь беспощадна, как она могла бы быть. Кротость, милосердие в этике Моисея — это справедливость как щадящая, более мягкая (по сравнению с неограниченной мезтью) форма человеческих взаимоотношений и как щадящая (мягкая) форма самой справедливости.

Таким образом, нравственные заповеди Десятисловия являются одновременно наиболее общими законодательными принципами. А если учесть, что они даны вместе с требованиями благочестия, то мы получаем не только нормативную, но и мировоззренческую программу, которая и формулирует принципы поведения и задает образ человека. В самом деле, в Десятисловии сказано самое важное из всего, что надо знать и практиковать человеку, что определяет человечность его бытия. В этом смысле оно раскрывает тайну человека. И тайна эта состоит в том, что не ум, не хитрость, не сила, не красота и не какие-нибудь иные антропологические свойства делают человека человеком, а его способность жить по законам, предначертанным богом, по законам справедливости.

ИИСУС ХРИСТОС: ЛЮБИТЕ ВРАГОВ ВАШИХ

Иисус Христос является основателем мировой религии, носящей его имя, — Христианства. Он же — создатель жизнеучения, которое кратко можно определить как этику любви. Иисус Христос соединил религию и мораль в единое целое: его религия имеет моральное содержание, его мораль имеет религиозную основу и направленность. Как считает Иисус Христос, бедствия человека начались с того самого момента, когда он отпал от Бога, и, во-первых, возомнил, будто сам может знать и судить о том, что есть добро и что есть зло, и, во-вторых, решил бороться со злом его же собственными средствами, прежде всего обманом и насилием. Накапливаясь и умножаясь, бедствия эти достигли катастрофических масштабов, подвели человека и человечество к черте, за которой — вечные муки умирания. Единственное спасение человека состоит в том, чтобы вернуться к первоистокам и осознать, что ложным является сам путь разделения людей на добрых и злых и противостояния злу злом. Чтобы понять: все живое создано богом, все люди — его дети. Это их первая и самая важная характеристика. Отношения между людьми являются истинными тогда, когда они являются такими, какими должны быть отношения между братьями, детьми одного отца, — отношениями любви. Любовь изначально, самодостаточна, она не нуждается ни в каких основаниях, она сама есть то единственное основание, на котором только и может прочно стоять человеческий дом.

О жизни и учении Иисуса Христа мы знаем по свидетельствам его учеников и учеников его учеников. Эти жизнеописания называются Евангелиями (Благовестованиями) и различаются между собой именами повествователей. Подлинными считаются четыре Евангелия — от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна, канонизированные христианской церковью в IV веке. Моральное учение Иисуса Христа представлено во всех четырех Евангелиях, рассмотренных во всей полноте их содержаний. Наиболее цельно и концентрированно оно изложено в знаменитой проповеди, которую Иисус произнес, взойдя на гору (отсюда её название Нагорной проповеди) и которая воспроизведена в Евангелиях от Матфея и Луки. Нагорная проповедь Иисуса, наряду с Кодексом Моисея и четырьмя кардинальными добродетелями античности, стала нравственным базисом европейской культуры.

Человек и бог

Как повествуют Евангелия, Христос является сыном бога — не в широком и переносном смысле, в каком это в рамках религиозного сознания можно было бы сказать про каждого человека, а в прямом и точном значении данного понятия: он родился в результате непорочного зачатия, не от земного отца, а от отца небесного. На землю он послан богом с миссией подготовить людей к последнему страшному суду, своей жертвенной судьбой

указать им путь к спасению, который сами они в силу глубокой греховности найти уже не способны. Он явился в качестве Мессии (Христос есть греческий перевод этого слова), приход которого возвещался в священных книгах иудаизма. По завершении земного пути он снова возносится на небеса. Словом, его рождение, жизнь и смерть — продолжение изложенной в книгах Ветхого завета космосозидающей деятельности бога, которая ранее обнаружилась в сотворении мира, изгнании падших людей из рая, явлении пророков, формулировании законов и т. д. Более того, это — совершенно новая стадия промыслительной деятельности, когда бог сам в лице сына решил спуститься в мир. Христос — сын бога и сам бог. Вместе с тем он является человеком по имени Иисус (еврейское — Иешуа), родившимся в определенной семье, среди определенного народа, в определенное время и в определенном месте; его окружали друзья и недруги, он страдал, мечтал, наслаждался, душа его была мятущейся, а тело хрупким, как у всех людей. Вся доступная человеческому разумению жизнь Иисуса от зачатия до смерти протекала по человеческим законам. Тот, о котором мы говорим, является и Иисусом и Христом, и человеком и богом одновременно. Особо следует подчеркнуть: не получеловеком и полубогом, а в полной мере человеком и в полной мере богом. Полнота божественной сущности в нем соединяется с конкретностью единичного человеческого существования. Из такого понимания образа Иисуса Христа следует, что о нем можно говорить и на языке теологии и на языке науки, он может быть и предметом веры и предметом рациональной критики. Мы будем рассматривать его жизнь и учение, не выходя за рамки человечески достоверных и логически допустимых суждений.

Единственным источником сведений о жизни Иисуса Христа являются Евангелия. А единственным предметом самих Евангелий являются жизнеописания Иисуса Христа. Правда, составлены они не им самим, но от его имени; авторы Евангелий — преданные последователи Иисуса. Насколько можно доверять столь непроницаемому источнику? Мы оказываемся в положении, аналогичном тому, когда приходится вырабатывать отношение к человеку, не зная о нем ничего, кроме того, что тот сам рассказывает о себе (так, например, деревенский житель решает, пустить ли ночью в дом незнакомца, утверждающего, будто он сбился с пути). Все будет зависеть от того, поверим ли мы ему или нет. Можно говорить правду путано. Можно обманывать складно. Не содержанием рассказа в подобных случаях определяется решение, а чем-то другим. Кто скажет, почему один подает милостыню нищему, поверив в его лохмотья, а другой проходит мимо, считая эти лохмотья хитростью? Жизнь Иисуса, начиная уже с характера свидетельств о нем, — испытание человека, его способности к свободному выбору, понимая под свободным выбором такой выбор, который заранее не просчитывается в своих последствиях и вся полнота ответственности за который поэтому ложится на того, кто выбирает. Евангельские истории не обладают достоинством эмпирических фактов, с которыми должен каждый считаться. Степень их достоверности является субъективной, она зависит от нас, нашей внутренней готовности принять ту истину, которая в них содержится.

Иисус — еврей из рода Давида, родился в простой семье плотника. От предполагаемого дня его рождения и ведется начало нашего летоисчисления, хотя принято считать, что он родился двумя-тремя годами раньше. Отца его звали Иосифом (он умер еще до того, как сын выступил в роли учителя), мать — Марией (она была с сыном, принимала и трепетно относилась к его миссии, присутствовала при его казни). Они жили в Назарете, маленьком городе Галилеи. Родился Иисус в Вифлееме под Иерусалимом, куда как в местопребывание рода Иосиф с Марией были обязаны прибыть из-за проводившейся в это время переписи населения. Случилось это в хлеву среди домашних животных, где была вынуждена остановиться бедная семья. Над младенцем были совершены принятые в иудейской среде обряды (обрезание на 8-й день, ритуальное посвящение богу на 40-й день). Вскоре семья убежала в Египет, чтобы спасти сына. Правившему тогда в Иудее царю Ироду стало известно, что в Вифлееме пришли волхвы с востока поклониться младенцу, которому, судя по расположению звезд, якобы суждено было стать царем Иудейским. Не зная, о ком конкретно

идет речь, и боясь за будущее своего трона, Ирод отдал приказ уничтожить в том городе всех младенцев до двух лет. При всей жестокости этого действия Ирода, собственное имя которого стало нарицательным обозначением бесчеловечности, следует заметить, что оно было в духе нравов той эпохи. После скорой смерти Ирода Иосиф с семьей вернулся в родной Назарет. Далее канонические Евангелия о жизни Иисуса ничего не сообщают до того момента, пока он не выходит на общественную арену в качестве Мессии, за исключением одного эпизода, о котором повествуется в Евангелии от Луки. Когда Иисусу было 12 лет, семья приехала в Иерусалим на праздник пасхи. На обратном пути родители обнаружили, что с ними нет сына. Обеспокоенные, они вернулись в город, три дня искали его и нашли в храме, слушающим и спрашивающим учителей. Иисус, по-видимому, рано проявил интерес к духовным вопросам. Он обучился также ремеслу плотника. Что касается образования, то на основании его проповедей можно заключить, что его интеллектуальный кругозор был ограничен иудаизмом. Он, собственно говоря, и выступил со своим пониманием иудаизма, как его реформатор. Он хорошо знал книги Моисея и пророков. Другим источником его умственного вдохновения были наблюдения над жизнью простых людей — жнецов, пахарей, виноградарей, пастухов, а также суровая красота родной северной Палестины. Достижения греческой науки и философии, политические идеи Рима, представления об устройстве современного ему мира — все это осталось вне поля его зрения. Иисус, разумеется, был знаком с еврейской схоластикой, составившей впоследствии Талмуд, но решительно отвергал ее. Его мировосприятие представляло собой удивительное сочетание духовной глубины и простодушной наивности.

С собственным учением Иисус выступил в 30 лет (возраст, который традиционно считается временем личного совершеннолетия). Непосредственным знаком для начала миссии Иисус посчитал пророческую деятельность его родственника по материнской линии, молодого пустынноика Иоанна Крестителя, в котором он увидел своего предсказанного в священных книгах предтечу. Проповедовал Иисус три года, после чего он был обвинен синедрионом в богохульстве и казнен (распят на кресте). Решение было принято синедрионом и по его настоянию, а также под давлением взбудораженных священнослужителями прихожан, утверждено римским прокуратором Понтием Пилатом. Казнь осуществили римские власти. Примененная к нему форма казни считалась самой позорной, предназначенной для рабов и разбойников. Иисус Христос был распят за слово, за мысль, за учение. И сделали это две силы: государственная власть (светская и духовная) и разъяренная толпа. Тем самым эти две силы обнаружили свою темную сущность и навеки заклемили себя как силы, враждебные личности, свободному духу. У Иисуса перед лицом насильственной смерти были сомнения, он просил бога, чтобы тот пронес мимо него эту чашу. Однако он быстро преодолел минутную слабость и обнаружил спокойную решимость пройти свой путь до конца. О величии и внутренней гармонии его духа, точно так же как и о смысле его учения, свидетельствуют слова, произнесенные им с креста: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают». Это он просил о своих палачах, о тех, кто внизу делил его одежды и злорадно кричал: «Пусть спасет себя самого, если он Христос».

Последние три года жизни Иисуса Христа подробно описываются в Евангелиях. Они, собственно, и составляют их содержание. В событийном плане, однако, эти годы не представляют биографического интереса: все, что делает Иисус, связано с проповедью учения. Единственный предмет, который занимает его, — это истина, которую ему надлежит возвестить. И поэтому рассказ о его жизни в эти годы полностью совпадает с изложением его учения. Особо, пожалуй, следует сказать о достаточно многочисленных и разнообразных чудесах, которые совершает Иисус. Оставляя в стороне вопрос о том, что считать чудом, и полагая, что чудеса в принципе могут быть рационально интерпретированы как действие скрытых причин, особые психические состояния, сказочно-мифические проявления и т. д., обратим внимание на два момента. Во-первых, с точки зрения Иисуса само желание чуда является свидетельством неразвитости, слабости духа. Он выражал недовольство, когда его просили совершить чудо. Во-вторых, он интерпретировал чудо как следствие и выражение

веры. «По вере вашей да будет вам» (Мф. 9:29), — говорит он, возвращая зрение двум слепым, поверившим в то, что он Христос, По сути дела, он говорит о всесии веры и лишь вынужденно использует грубый язык чудес для того, чтобы сделать эту истину более доступной. Интересно заметить, что в своих родных местах Иисус не мог совершить «многих чудес по неверию их» (Мф. 13:58). Тогда-то он и сказал, что нет пророка в своем отечестве. В эпоху Иисуса многие болезни считались наказанием за грехи, дьявольским наваждением. В этом смысле метод лечения верой мог считаться вполне адекватным, по крайней мере, для определенных случаев.

То обстоятельство, что мы ничего не знаем о жизни Иисуса до того, как он выступил с собственной проповедью, за исключением обстоятельств рождения, оставляет открытым вопрос о психологических предпосылках его учения. Мы застаем его уже поразительно цельной личностью, для которой жизнь в духе, моральная открытость миру — не результат драматической борьбы и мучительного выбора, а совершенно естественное, единственно мыслимое и возможное состояние. Он как индивид во всей единичности и хрупкости своего бытия вторичен по отношению к той миссии, которую он выполняет, является органом, орудием ее осуществления. Мы не знаем, как Иисус стал Христом. Мы видим, что он остается Иисусом потому и до тех пор, пока является Христом. Он — не просто моральный человек. Он — человек морали. Сам его характер — беспредельно кроткий и необычайно твердый — как бы идеально пригнан к его учению.

Мы уже приводили суждение стоиков о том, что доказательством существования добродетели являются успехи, сделанные в ней Сократом, Антисфеном, Диогеном. Моральные индивиды при всей их редкости действительно доказывают, что мораль существует, но не объясняют, почему она существует. И мы не можем, например, сказать, был ли Сократ добродетельным по случаю или по необходимости. Образ Иисуса Христа восполняет этот недостаток — в нем явленность морали дополняется ее необходимостью. Иисус Христос морален и по факту и по определению: он морален как Иисус и не может не быть моральным как Христос. Это человек, человеческое предназначение которого состоит в том, чтобы следовать моральной истине или, если выразиться в его собственных терминах, выполнять волю своего отца — бога. «Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине» (Ин. 18:37), — говорит Иисус Христос о себе.

Благая весть

Учения великих моралистов отличаются друг от друга не составом конкретных заповедей — они у всех почти одинаковы, — а способом выявления их необходимости и действенности. Что нельзя убивать, лгать, нельзя делать того, что мы осуждаем в других, — все это хорошо известно и банально. Ни констатация подобных истин, ни страстная их проповедь не превращают человека в моралиста. Для этого надо обосновать и опытом собственной жизни испытать путь их осуществления. Конкретность пути — вот что делает моралиста моралистом. Сказанное в полной мере относится к Иисусу, который не учит морали, а воплощает ее: «Я есмь путь и истина и жизнь». (Ин. 14:6). Слушатели очарованы не тем, что говорит Иисус (что-то подобное они уже много раз слышали), а тем, как он говорит. Он говорит как власть имеющий. У служителей, посланных схватить его, не поднимается рука, ибо, по их признанию, «никогда человек не говорил так, как Этот Человек» (Ин. 7:46). В чем же заключается особая власть Иисуса Христа, что отличает его жизнеучение от всех остальных в прошлом и настоящем?

«Благовествовать я должен Царствие Божие, ибо на то Я послан» (Лк. 4:43), — говорит Иисус о своей миссии. Царствие Божие — в этих двух словах ключ к его жизнеучению. В них

заклучена его благая, радостная весть, его Евангелие (евангелие по-гречески и означает благую весть). Мы никогда не пойдем того, что хотел сказать этот человек, если не пойдем того, что он смотрит на наш мир как бы с той стороны, из Зазеркалья, из вечности. Когда ученики, не выдержав нечеловеческого напряжения предлагаемого им пути, отходят от Иисуса, он обращается к двенадцати избранным с вопросом, не хотят ли и они сделать то же самое. На это Петр ответил: «Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни» (Ин. 6:68). Небесное бессмертие, в перспективе которого учителствует Иисус, — царство вечного добра. Вечная жизнь праведности противостоит там вечным мукам беззакония. Иисус говорит о конце времени, когда добро и зло, свет и тьма, жизнь и смерть отделяются друг от друга непреодолимой пропастью. И он говорит об этом не как о вероятности, надежде, возможной награде, он говорит об этом как о хорошо ему известной истине. Говорит не как человек, который стремится туда, а как человек, который пришел оттуда.

Не сама по себе идея небесного царства составляет смысл учения Иисуса Христа. Она была известна до него. Иисус более конкретен: он говорит, что небесное царство близко. И миссию свою он видит в том, чтобы сообщить об этом людям. Одна из притч Иисуса, проясняющих образ небесного царства, — о человеке, посеявшем доброе семя на своем поле. Ночью пришел его враг и засеял то же самое поле худым семенем. Когда взошла зелень, то вместе с пшеницею явились и плевелы. Слугам, которые предложили выбрать плевелы, хозяин сказал, что этого не стоит делать, чтобы вместе с плевелами не вырвать и пшеницу. «Оставьте расти вместе то и другое до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в снопы, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою» (Мф. 13:30). Иисус объявляет о том, что пришла пора жатвы. Это значит: настал конец века сего. Настало время, когда доброе надо отделять от худого, подобно тому как жнецы во время жатвы отделяют пшеницу от плевел.

Что понимает Иисус под царством небесным и что означает его приближение? При некоторой фантазии можно предположить, что он имел в виду царство бедных, обездоленных и униженных, их неизбежное и скорое торжество. (Истории общественной мысли известны опыты истолкования учения Христа и практики первых христиан в духе социализма.) Более достоверны два других смысла. Во-первых, грядущее царство понимается как конец света, апокалипсис, когда «восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам» (Мф. 24:7), повсюду можно будет видеть «мерзость запустения, реченную через пророка Даниила» (Мф. 24:15), когда «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мф. 24:29) и явится мессия на облаках небесных в сопровождении ангелов с трубою громогласною и будет вершить последний, окончательный суд. Когда наступит это время конца времени, Иисус не говорит. О том ведает один лишь бог. Известно только одно: тот подводный итог всему день и час наступит неожиданно, как во дни Ноя или во дни Лота. И потому постоянно нужно быть готовым. Иисус требует от своей паствы: «Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф. 24:42). Он полагал, что это может случиться скоро, еще при жизни тех, к кому он обращался. «Есть некоторые из стоящих здесь, которые не вкусят смерти, как уже увидят Царствие Божие, пришедшее в силу» (Мк. 9:1), — читаем мы в Евангелии от Марка. Первые христиане, по крайней мере, в течение семидесяти лет, пока еще были живы те, кто видел и слушал Иисуса Христа, в частности, Иоанн, напряженно ожидали конца света и второго пришествия учителя. Во-вторых, небесное царство для Иисуса означает царство духа. На вопрос фарисеев, когда придет Царствие Божие, Иисус ответил: «Царствие Божие внутри вас» (Лк. 17:21). Оба смысла идеи небесного царства не противоречат друг другу, если предположить, что вечная жизнь, наступающая после апокалипсиса, уготована праведникам: небесного царства в первом смысле достигают те, кто уже достиг его во втором смысле.

Иисус Христос говорит о близости царства небесного. Но и это, пожалуй, не самое важное в его благовествовании. Самое важное в том, что делать людям. Как им вести себя перед этой

последней чертой. Цель Иисуса, естественно, не в том, чтобы просто сообщить людям о грядущем конце света. Его цель — встряхнуть их. Перспектива небесного царства ставит человека перед последним, окончательным выбором. Пришло время, когда человеку надо выбирать между добром и злом, когда этот выбор является не просто самым главным. Выбор этот — единственное, что может его интересовать, ибо он означает одновременно выбор между жизнью и смертью. Время половинчатых решений, когда человек сочетал в себе и добро и зло, служил и богу и дьяволу, когда на одном поле росли и пшеница и плевелы, это время кончилось. Человеку предстоит, наконец, раз и навсегда определиться, с кем он, с богом или с дьяволом, что он выбирает, добро или зло, что он уберет в житницу, пшеницу или плевелы. Человек оказывается перед космическим выбором, когда он, выбирая себя, выбирает судьбу мира, когда он еще, теперь уже второй, раз должен определить свое отношение к богу, хочет ли он быть с богом или нет. Именно об этом идет речь.

Согласно библейской легенде, в начале времен Бог поселил первых людей в раю, оговорив их беззаботное существование запретами на вкушение плодов древа познания добра и зла и древа жизни. До древа жизни дело не дошло, ибо люди были заблаговременно изгнаны из рая. Но первый запрет они нарушили. Он, этот запрет, который можно сравнить с суждением отца, запрещающего ребенку играть со спичками, был предупреждением о заранее известной Богу смертельной опасности. Говоря языком современной эпистемологии, это было индикативное утверждение, выраженное в форме повеления. Люди же восприняли его как сугубо моральное наставление. Обольщенные дьяволом, они преступили запрет Бога и впали в грех. Грехопадение заключалось в отпадении от Бога (как говорил Августин, Адам не польстился, Адам возомнил), в ложном убеждении, будто человек сам может определять, что есть добро и что есть зло, Тем самым была перейдена граница, отделяющая одно от другого. Отказавшись от объективного, единого, данного Богом знания о добре и зле, люди стали руководствоваться своими собственными, ограниченными представлениями об этом. Такова, согласно библейской версии, первопричина многочисленных и постоянно умножающихся несчастий человечества. Это же станет причиной его гибели, чему посвящена итоговая книга Библии «Откровение Иоанна Богослова»: в ней говорится об Апокалипсисе, конце света, о том, как народы взаимно уничтожают друг друга в смертельных схватках, линии которых совпадают с их представлениями о добре и зле. Миф о грехопадении и Апокалипсис, символизирующие начало и конец человеческой истории, внутренне связаны между собой и придают идейно-композиционную целостность Библии: согласно первому, претензия людей быть как боги и самим судить, что есть добро и что есть зло, несовместима с райской жизнью; согласно второму, это губительно также для их земного существования. Появление Иисуса в преддверии конца времен обнажает глубинную причину несчастий людей и, как бы возвращая к исходной точке падения, ставит их перед действительной альтернативой — воссоединения с богом ради вечной жизни или окончательного провала в геенну вечной смерти. У человека появился шанс и осталась последняя надежда выправить ошибку Адама — сойти с пути греха, покаяться. Необходимость такого окончательного выбора является решающим признаком возвещенного Иисусом времени и основным пафосом его проповеди.

«Иисус начал проповедовать и говорить: покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17). Эти пять слов: «покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» совершенно точно и исчерпывающе передают основной смысл его учения. Благая весть Иисуса Христа есть весть о спасении, о совсем уже близком небесном царстве как высшей и непосредственной цели человеческой жизни, о необходимости выправить свою жизнь в свете новой истины, о воссоединении человека с богом.

«Царство Мое не от мира сего»

В ответ на вопрос Пилата: «Ты царь Иудейский?» Иисус ответил: «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36). Постигнуть это царство в терминах жизненной философии Пилата невозможно. Напротив, нужно решительно отказаться от этой философии. Первое, что требуется от человека, — это осознать несущественность, второстепенность всех земных целей и стремлений. Надо правильно обозначить масштаб ценностей и понять одну истину: «Что высоко у людей, то мерзость перед Богом» (Лк. 16:15). Свой выбор Иисус сделал в пустыне, где он, готовясь выступить с собственным учением, постился сорок дней и сорок ночей. Под конец поста к нему приступил дьявол с тремя соблазнами. Первый соблазн состоял в том, что искуситель предложил ему превратить камни в хлебы. Иисус ответил: «Не хлебом одним будет жить человек» (Мф. 4:4). Можно вообще остаться без хлеба, как во время поста. Можно иметь его бесконечно много, как камней в Палестине. Для человека, его осмысленной жизни это не имеет существенного значения. Второй соблазн состоял в том, что дьявол предложил Иисусу броситься вниз с крыла Иерусалимского храма, дабы проверить, действительно ли, как было предсказано, бог не даст ему упасть вниз на камни. Иисус, как и в первом случае, ответил строчкой из древнего писания: «Не искушай Господа Бога твоего» (Мф. 4:7). Он, видимо, хотел сказать, что надежда на бога не освобождает человека от ответственных поступков. Третий соблазн — дьявол обещает Иисусу все царства мира и славу их в обмен на то, чтобы тот поклонился ему в ноги. Иисус и в этот раз отвечает ветхозаветным изречением: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Мф. 4:10). Мир, считает Иисус, не содержит в себе своей ценности; в перспективе небесного царства он ничтожен, каким бы значительным и соблазнительным ни казался. Словом, земная жизнь в себе несовершенна, и ничто в ней, будь то богатство, удача, слава, не стоит того, чтобы быть сокровенной целью человеческих стремлений. Сердце не может принадлежать миру.

Иисус вместе с тем против аскетического отречения от мира. Этим он отличается от Иоанна Крестителя, который «имел одежду из верблюжьего волоса и пояс кожаный на чреслах своих; а пищею его были акриды и дикий мед» (Мф. 3:4). Аскетизм тоже есть своеобразная привязанность к миру, хотя и в отрицательной форме. Потому, как ни велик Иоанн, но даже «меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. 11:11).

Иисус не утверждает мир и не отрицает его. Он оставляет его позади, прозревает поверх мира. Ни одна из форм земной деятельности, ни все они, вместе взятые, не могут иметь достоинства морального абсолюта. Поэтому человек должен выработать свободное отношение к ним. Богатому юноше, желавшему заслужить вечную жизнь, Иисус посоветовал продать имение и раздать все нищим, тогда он получит сокровище на небесах. И таким же должно быть отношение ко всему остальному, включая отношение к отцу, матери, братьям, сестрам, жене и детям. Готовность оставить все это — непереносимое условие праведности. В своем решающем выборе человек не должен быть ничем скован. Такова мысль Иисуса.

Обозначая собственные горизонты морали, Иисус освобождает ее от изначальной вещественной нагруженности. Он не предписывает никаких конкретных поступков, предоставляя человеку полную свободу в том, что касается материального содержания поведения, его предметности. Это очень важный момент: человек получает не только возможность ничем не скованного морального выбора, одновременно он получает возможность ничем не скованной предметной деятельности. Человек в своих практических решениях не может спрятаться за ученые или священные формулы. Всегда, в каждой ситуации, он должен действовать сам, на свой страх, свой риск, свою ответственность, не только не чувствуя какую-либо зависимость от обстоятельств, но, напротив, действуя так, как если бы обстоятельства полностью зависели от него. Для позиции Иисуса Христа показательно, что он детабуирует поступки, которым иудаизм придавал достоинство священных действий. Наиболее характерный пример — отношение к субботе. Иудеи посвящают субботу богу, и в этот день запрещалась мирская активность. Иисус и его ученики не соблюдали этот запрет с требуемой тщательностью: однажды в субботу ученики сорвали

колосья в поле, Иисус лечил в этот день больных. В ответ на упреки фарисеев о святости субботы Иисус отвечает удивительно лаконичной формулой: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Мк. 2:27). Неверно думать, будто Иисус был равнодушен к обычаям своего народа или даже попирали их. Ни то, ни другое. Он чтит обычаи, конкретные предписания Моисеева закона. Он только не соглашался с тем, что какие бы то ни было внешние действия могут иметь характер абсолютных норм и считаться критерием достойного поведения.

Иисус формулирует ясный критерий, позволяющий определить, выработал ли человек правильное отношение к миру. Это положение человека в мире. Если положение человека является высоким, он богат, окутан славой, то это означает, что он сделал ложный выбор. И наоборот, бедность, униженность, преследования — признак того, что человек правильно понимает объективную пропорцию ценностей. Иисуса мир преследует и в итоге казнит. Это, полагает Иисус, так и должно быть, ибо он не от мира. То же самое будет со всеми, кто станет на путь истины. Он говорит ученикам: «Если бы вы были от мира, то мир любил бы свое; а как вы не от мира, но Я избрал вас от мира, потому ненавидит вас мир» (Ин. 15:19). Такой же печальной была земная участь лучших людей — пророков. Но тем больше оснований для радости. Земная печаль и есть радость. Иисус говорит: «Блаженны вы, когда возненавидят вас люди и когда отлучат вас, и будут поносить» (Лк. 6:22).

Образ мира, которым пользуется Иисус, может показаться неопределенным, расплывчатым. В действительности он имеет строгое, точное значение: мир есть то, что отмечено смертью. При таком понимании общая установка, согласно которой мир не стоит потраченных на него усилий, может означать только одно: в человеке есть нечто такое, что не уместится в границы мира, находит разрешение за его пределами. Речь идет не только о скудно отмеренных границах жизни индивидов, но и о границах царств, человеческого рода — любых границах, сколь бы растянутыми в натуральном выражении они ни были. Человек в среднем живет в пределах ста лет, это и составляет его век. Можно помыслить себе, что его век мог бы длиться пятьсот, тысячу, сотни тысяч, миллионы лет. Что-то (и очень многое) при этом, конечно, изменилось бы, но в каком-то смысле не изменилось бы ничего. В человеке есть некое начало, которое не может примириться ни с какой конечностью. Это начало является в человеке самым подлинным, и именно оно обязывает его относиться к миру с высока — с высока небесного царства. Мысль Иисуса хорошо передает притча о благоразумном и безрассудном строителе. Благоразумный муж построил дом на камне, и дом тот устоял против разлива рек и сильных ветров. Безрассудный человек построил дом на песке, и дом тот упал от дождей и ветров, «и было падение его великое» (Мф. 7:27). Люди погрязли в суете мира, уподобились человеку, поставившему дом на песке. Предлагая перспективу небесного царства, Иисус предлагает переселиться в дом, стоящий на камне.

Чем меньше человек стремится иметь здесь, на земле, тем больше он будет иметь там, на небесах. Чем меньше он привязан к материальному, тем больше он думает о духовном. Последние станут первыми, первые — последними. «Кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23:12). Иисус переворачивает сложившийся порядок ценностей. Люди заботятся о материальном, о хлебе насущном, чтобы устранить свои страдания, не понимая того, что как раз в этом и заключается причина страданий. Иисус настойчиво призывает людей осмыслить свой печальный опыт. Тысячелетия люди озабочены тем, что им есть, что им пить, во что им одеться. И у них нет вдоволь ни того, ни другого, ни третьего. А есть лишь постоянные муки и нескончаемые конфликты. Не потому ли это происходит, что люди заботятся не о том, о чем следует заботиться, что перепутали главное и второстепенное? Иисус Христос предлагает радикально иную программу жизни: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» (Мф. 6:33).

Иисуса нельзя понимать так, будто он противопоставляет материальное и духовное (у древних евреев, как отмечают специалисты, вообще не было слова для обозначения тела в отличие от души). Речь на самом деле идет о приоритетах и, соответственно, о разных

способах бытия, различных этических перспективах, которые определяются выбором между своевольной нацеленностью жизни индивида на земные блага или ее устремленностью к небесному царству.

«Будьте совершенны, как совершенен Отец наш Небесный»

Одна из притч Иисуса — о богатом человеке, собравшем хороший урожай, который не помещался в его амбарах. Тогда тот человек сломал старые амбары, построил новые — более просторные — и поместил туда свой хлеб и все добро. Он полагал, будто успокоил душу на многие годы вперед, ей остается только есть, пить, веселиться. Однако бог решил по-другому и в ту же ночь взял душу безумного богача, обесценив тем самым все его старания. Мораль этой истории: «Так бывает с тем, кто собирает сокровища для себя, а не в Бога богатеет» (Лк. 12:21). Надо богатеть в Бога, собирать «сокровища на небе» (Мф. 6:20). Какие же сокровища ценятся в небесном царстве и что надо делать человеку для того, чтобы воссоединиться с богом?

Иисус чаще всего называет себя сыном человеческим. Независимо от того, называет ли он себя так в том общем смысле, в каком это можно сказать про всех людей (в ответ на обвинения фарисеев, что, будучи человеком, он делает себя богом, Иисус ссылается на слова из древней «Книги хвалений» («Псалтыря»): «Не написано ли в законе вашем: Я сказал: вы боги?» (Ин. 10:34) или же подразумевает под этим прямое сыновство как собственный отличительный признак, свое отношение к богу он мыслит как отношение сына к отцу. Это отношение «сын — отец» является ключевым для понимания позитивной программы Иисуса. Добродетель сына состоит в послушании отцу. Не как я хочу, а как ты хочешь, отче, — это постоянный и основной мотив Иисуса. Объясняя природу своих необычных действий и суждений, в частности того, что он нарушает святость субботы, Иисус говорит: «Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего» (Ин. 5:19). И даже перед лицом самого тяжелого испытания, имея в виду предстоящую страшную казнь, он находит в себе силы сказать: «Не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42). Вся молитва (отсюда и ее краткость), которой учит Иисус и которая начинается словами «Отче наш», по сути, сводится к одной-единственной просьбе: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Лк. 11:2). Принять волю отца — значит строить свою жизнь в соответствии с ней. Именно строить, отдать ей всего себя. Притча Иисуса о сеятеле проясняет этот вопрос. Вышел сеятель сеять. Одно зерно упало около дороги — пришли птицы и поклевали его. Другое упало на каменистую почву — оно хотя и взошло, но быстро засохло. Третье упало в терние — терние заглушило его. А четвертое упало на добрую землю и дало богатый урожай. Раскрывая значение притчи, Иисус говорит: посеянное при дороге подобно человеку, который слышит слово (истины), но не понимает и не принимает его; посеянное на каменистых местах — человеку, который слышит и радостно принимает слово, но не может постоять за него; посеянное в тернии — человеку, который понимает и принимает слово, но оно заглушается в его сердце суетой мира; «посеянное же на доброй земле означает слышащего слово и разумеющего, который и бывает плодоносен, так что иной приносит плод во сто крат, иной в шестьдесят, а иной в тридцать» (Мф. 13:23). Сын не просто принимает волю отца, он принимает ее как свою, как плодоносящий источник собственной жизни. Как зерно гибнет, чтобы возрасти богатым колосом, так сын отказывается от своей воли во имя воли отца, чтобы во много-много крат умножить свое благо.

Почему же сын послушен отцу, принимает его волю как свою собственную? Это происходит не потому, что отец обладает властью приказывать. Отец — не начальник. И не потому, что тот все равно может принудить его. Отец — не насильник. И не потому, что отец справедлив. Отец — не судья. И не потому, что отец больше знает, мудрее его. Отец — не учитель. Сын

послушен отцу по той причине, что ни у кого о нем, о сыне, не болит так сердце, как у отца. «Отец любит Сына» (Ин. 5:20) — именно это качество делает отца отцом. Забота о детях — добродетель отца и прежде всего, конечно, отца небесного, как понимает его Иисус Христос. Обращаясь к ученикам, Иисус предлагает задуматься над тем, как они ведут себя в качестве отцов. Если сын у вас попросит хлеба, вы разве дадите ему камень, а если попросит рыбы, протянете ли ему змею? — задает Иисус риторические вопросы. И заключает: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк. 11:13). То, что присуще любому отцу, представлено в небесном отце с полнотой, позволяющей сказать: бог есть любовь. Бог Христа есть бог любящий, милосердный. Отсюда — идея триединства, которая в той мере, в какой она поддается рациональной интерпретации, может быть истолкована в качестве превращенной формы утверждения любви как первопринципа бытия.

Сына делает сыном следование воле отца. Отца делает отцом забота о сыне. Отношение человека к богу, поскольку оно строится по модели отношения сына к отцу, заключается в том, чтобы любить его, чтобы видеть в своей воле выражение и продолжение его воли. «Не как я хочу, а как ты хочешь, Боже», — такова формула любви, открытая Иисусом Христом. Человек-сын уподобляется богу-отцу через любовь. На вопрос хитроумного, запутавшегося в бесконечных правилах фарисея «какая наибольшая заповедь в законе?» Иисус ответил: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37–39). Иисус формулирует не просто заповедь, а наибольшую заповедь, заповедь заповедей, первооснову вечной жизни. Он формулирует нравственный закон, который не знает никаких исключений, любое исключение из которого является деградацией во зло, грех.

Вторая часть заповеди любви («возлюби ближнего твоего, как самого себя») иногда смущает своей эгоистической окрашенностью — тем, что здесь отношение индивида к самому себе возвышается до масштаба, задающего порядок любви в его отношении к другим. Нередко в обыденном сознании она так и истолковывается: считается, что человеку естественно прежде всего любить самого себя, а любовь к другим является для него вторичным, производным отношением. Такое истолкование совершенно искажает мысль Иисуса, для которого эгоистическое ограничение любви было до такой степени чуждо, что с его точки зрения по-настоящему любит ближних тот, кто способен прощать и любить своих врагов. Вторую часть заповеди любви нельзя рассматривать в отрыве от первой, из которой явствует, что наилучшее для человека состоит в том, чтобы всем своим существом, сердцем, душой и разумом, возлюбил Бога. И только так понятый «эгоизм» становится для человека критерием любви в его отношениях с другими людьми.

Заповедь любви двуедина. У человека нет прямого контакта с богом. Он не имеет возможности проявить свое отношение к нему иначе, как через братское отношение к ближним, через деятельное признание того, что ближние — такие же дети бога, как и он сам. С другой стороны, ближние погрязли во зле, их реальная жизнь не дает достаточных эмпирических оснований для того, чтобы относиться к ним с любовью, и сделать это без соотнесенности с идеей бога было бы невозможно. Человек любит бога через ближних. Человек любит ближних через бога.

Как отрешение от мира является негативным выражением идеала Иисуса Христа, так любовь — его позитивное содержание. Этика Христа есть этика любви. Последнее наставление ближайшим своим ученикам, которое дает Иисус перед своей смертью, есть наставление любить друг друга. Единственно это является признаком новой жизни и должно отличать их ото всех других: «Потому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35). Люди соединяются друг с другом во Христе через любовь, а не через особые одежды, ритуалы, иные знаки благочестия. Любовь есть и божественное совершенство и путь к нему.

«Как я возлюбил вас...»

Любовь поднимает человека над собственными эгоистическими интересами. Она связывает его с другими людьми такой связью, которая выражается в готовности положить свою душу за други своя. Любовь есть первое в человеческой жизни, то вечное, бессмертное, божественное начало, которое придает бренной мирской жизни отсутствующий в ней смысл. Через любовь человек становится человеком и придает человеческий смысл всему, что он делает.

Любовь, однако, не застрахована от искажений. Человеку свойственно обманывать и обманываться. И это относится также к любви. Как уберечься от ее фарисейского выхолащивания? Вся проповедническая деятельность Иисуса была ответом на этот вопрос. Своей жизнью и смертью он показывал, что значит любить. Хорошо зная людей, их слабость, лукавство, лицемерие, понимая, что в истолковании закона любви могут возникнуть разного рода затруднения, предвидя, что появятся лжепророки, прикрывающиеся его именем, словно волки овечьей шкурой, Иисус дополняет древний закон любви новой заповедью: «Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» (Ин. 13:34). Живой образ любви, созданный жертвенным подвигом Иисуса Христа, невозможно, конечно, систематизировать. В каждом любящем сердце он прорастает по-своему, творчески дополняясь и обогащаясь. Тем не менее есть некоторые несомненные признаки любви, запечатленные словами и делами Иисуса. Какие?

Любовь смиренна. Она есть служение другим людям. Перед последним праздником пасхи, зная, что пришел час его смерти, Иисус «явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин. 13:1). Как рассказывает евангелист, он снял с себя верхнюю одежду, перепоясался полотенцем, влил воды в умывальник и начал мыть ноги ученикам и отирать их полотенцем. Ученики его были сильно смущены. Петр просто потрясен: «Господи! Тебе ли умывать мои ноги?» (Ин. 13:6). Иисус со свойственной ему твердостью продолжает задуманное, среди всех моет ноги также Иуде Искариоту, хотя уже знает, что тот задумал предать его. Завершив все, он надел одежду, возлег на свое место и объяснил недоуменным ученикам смысл того, что сделал: «Если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, то и вы должны умывать ноги друг другу. Ибо Я дал вам пример, чтобы и вы делали то же, что Я сделал вам» (Ин. 13:14–15). Грань, отделяющая любовь от насильственного осчастливливания, является тонкой. Тем важнее четко ее обозначить. Предлагаемый Иисусом критерий — готовность мыть ноги другому — позволяет это сделать. Сознание какого бы то ни было личностного превосходства перед другим враждебно любви. Чтобы блокировать такое сознание, надо ставить себя ниже другого. Только тогда можно достичь столь трудной и необходимой между братьями взаимности. Личностное достоинство, которое материализуется в любви как отношении между людьми, состоит в том, чтобы оказаться достойным мыть ноги другому. Ученикам, рассуждавшим между собою, кто из них больше, Иисус сказал: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9:35).

Смиренное отношение человека к людям реализуется в установке «не судите других», которой Иисус придерживается безусловно. Фарисеи и книжники, изощренно пытавшиеся подловить Иисуса на отступлении от Моисеева закона, чтобы выдвинуть против него обвинение, привели к нему женщину, уличенную в прелюбодеянии. Тора в таких случаях предлагала смертную казнь через побитие камнями. А что скажет Иисус? Иисус, писавший в это время перстом на земле, сказал: «Кто из вас без греха, первый брось на нее камень» (Ин. 8:7). И, низко наклонившись, продолжал писать на земле. Окружавшие, «обличаемые совестью», один за другим покинули то место. Иисус остался наедине с грешницей и обратился к ней: «Женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала:

никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши» (Ин. 8:10–11). Брату не дано судить брата. Для этого существует отец. Человек, позволяющий себе вершить нравственный суд в отношении другого человека, вступает в непримиримое противоречие сам с собой. Он вправе сделать это в том только случае, если сам является безгрешным. Но, будучи человеком, он не может быть безгрешным. Считая себя безгрешным, он обнаруживает тот грех, который называется самодовольством, ставит себя выше другого человека и тем самым оказывается вне духовного пространства любви.

Любовь деятельна. У одного человека было два сына. Отец приказал им обоим поработать в саду. Первый ответил: «Не хочу», но, раскаявшись, пошел. Второй сказал: «Иду» и не пошел. Рассказав эту притчу, Иисус риторически вопрошает, кто из двух выполнил волю отца. И получает ответ, который очевиден: первый (см. Мф. 21:28–31). В ситуации, когда слова и дела человека расходятся, оценивать его надо по делам: «по плодам их узнаете их» (Мф. 7:16). Это — не просто формула оценки поведения. Это — установка на деятельное отношение к жизни. Отбивать поклоны и говорить «Господи! Господи!» недостаточно для праведности. Надо еще доказать свою любовь к богу на деле. Один человек, отправляясь в дальнее путешествие, поручил свое имение рабам и дал им серебра: одному — пять талантов, другому — два таланта, третьему — один талант. Первый пустил свои пять талантов в дело и удвоил их. Второй сделал то же самое со своими двумя талантами. Третий не стал рисковать и, чтобы не потерять единственный талант, закопал его в землю. Через долгое время вернулся хозяин и потребовал у рабов отчета. Первый представил десять талантов вместо пяти, второй — четыре таланта вместо двух. Оба получили одобрение и доставили радость господину. Третий сказал, что он сохранил полученный талант, зарыв его в землю, и теперь возвращает его. Хозяин отнял единственный талант у этого раба, лукавого и ленивого, и отдал его тому, у кого уже было десять. «Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25:29). В решающий час последнего суда, считает Иисус, бог будет оценивать людей, как этот хозяин своих рабов. И только те, которые постоянно бодрствовали, были деятельны, брали на себя риск совершения добра, только они имеют шанс вечной жизни. А те, которые не ошибались, потому что ничего не делали, не грешили, потому что не рисковали быть праведными, им, как и тому хитрому рабу, уготован путь во «тьму внешнюю».

Любовь бескорыстна. Она, как и вообще добро, содержит свою награду в себе. Обмененная на выгоду, славу, наслаждения, вообще на что бы то ни было иное, любовь теряет свое качество. У бескорыстной любви есть безошибочный и самый бесхитростный признак. Любовь тогда бескорыстна, когда она направлена на тех, от кого не может быть никакой корысти, — на обездоленных, униженных, изгнанных. Именно такого рода люди, гонимые властями, презираемые общественным мнением, отвергнутые религией, смутьяны, грешники, чужестранцы составляли постоянный круг общения Иисуса. Иисус любил их. И миссия его была — «спасти погибшее» (Мф. 18:11). На упреки фарисеев и книжников, что он ест и пьет с грешниками, Иисус ответил удивительно просто и убедительно. Если хозяин, имеющий сто овец, потеряет одну из них, то разве он не пойдет искать эту единственную, оставив девяносто девять в поле, и, найдя ее, разве не возрадуется этому вместе с друзьями и соседями? Не так ли радуется и женщина, имеющая десять драхм и потерявшая одну из них, когда после долгих поисков находит потерянное? И далее он рассказал ставшую знаменитой притчу о блудном сыне.

У отца было два сына. Отец разделил между ними имение. Младший, забрав свою часть, ушел далеко от дома и там в распутстве промотал состояние. Впав в нужду, он нанялся пасти свиней, но у него не было даже той еды, что давали свиньям. Тогда, вспомнив, что наемники его отца имеют хлеб с избытком, он решил вернуться к отцу с покаянием и попроситься к нему наемником. Он пришел к отцу и сказал, что согрешил перед ним и недостойн называться сыном. Отец несказанно обрадовался возвращению сына, одел его в лучшие одежды, дал ему перстень на руку, обувь на ноги, велел заколоть откормленного теленка и

устроил пир. Старший сын, вернувшись вечером с поля, удивился веселому возбуждению в доме. А узнав его причину, рассердился и не хотел даже входить в дом. Отцу, который вышел позвать его, он бросил упрек, почему он ему, столько лет работающему в доме отца и никогда не перечившему отцу, не дал даже козленка, а в честь брата, промотавшего имение свое с блудницами, заколол откормленного теленка. Не тому, ответил отец, я радуюсь и веселюсь, что тот ушел когда-то из дома и разорился, а тому, что «брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лк. 15:32). Всякий достоин любви и нуждается в ней, но оступившиеся, падшие — больше других.

Любовь к грешникам является не только более чистой, бескорыстной. Она еще и более плодоносна. Некто из фарисеев по имени Симон пригласил Иисуса на обед. Тогда известная в том городе грешница пришла в дом фарисея, стала у ног Иисуса, обливала их слезами и отирала волосами, целовала ноги его и мазала миром. Фарисей про себя подумал, что если бы Иисус был пророком, то не позволил блуднице прикасаться к себе. Прочитав эти мысли, Иисус предложил Симону задачу. У заимодавца было два должника, один из которых должен был ему пятьсот драхм, а другой пятьдесят. Те не могли ему заплатить, и он простил обоим. Кто из двоих более возлюбит заимодавца? «Симон отвечал: думаю, тот, которому более простил» (Лк. 7:43). Иисус с ним согласился и добавил, что грешница больше обнаружила любви к нему, чем Симон. Она слезами облила ему ноги и волосами головы своей отерла их, а Симон не дал ему воды на ноги; она целует ему ноги, а Симон при входе не поцеловал его даже в щеку; она помазала ему ноги миром, а Симон и головы маслом не помазал. «А потому сказываю тебе: прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит. Ей же сказал: прощаются тебе грехи» (Лк. 7:47–48). Было бы совершенно неверно истолковать слова Иисуса так, будто надо сильно грешить, чтобы возлюбить много. Совсем наоборот: надо возлюбить много, чтобы простились сильные прегрешения. Здесь важна глубина раскаяния. Вообще-то самодовольный Симон не менее грешен, чем та несчастная блудница. В нем нет полного сознания своей греховности, а соответственно и нет полноты любви. Настойчивая мысль Иисуса Христа, согласно которой последние будут первыми, в определенном смысле означает, что они уже есть первые. Они способны к покаянию и любви в большей степени, чем те, которые считаются добропорядочными и благополучными.

«Любите врагов ваших»

Подлинное испытание любви человека — его отношение к врагам. В этом вопросе Иисус Христос совершил подлинную революцию. Нельзя понять и принять этику Христа без понимания и принятия его заповеди: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящих вас, благословляйте проклинаящих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк. 6:27).

Понятие любви многозначно. В древнегреческом языке — языке, на котором дошли до нас Евангелия, — оно фиксировалось, по крайней мере, в трех терминах. Это эрос, что означает любовь-страсть; филиа, что означает любовь-дружбу; агапе, что означает любовь — духовное единение. Любовь-страсть индивидуальна, любовь-дружба охватывает особый круг людей, любовь-духовное единение распространяется на всех людей. Эрос есть любовь восходящая, когда человек стремится овладеть самой прекрасной женщиной или самым прекрасным мужчиной, утверждая тем самым свою исключительность, избранность. Филиа есть любовь уравнивающая, когда люди общаются между собой как равные, что и имеет место между друзьями. Агапе есть любовь нисходящая, когда человек относится к другим людям жертвенно, ставит себя ниже их. Иисус, когда он говорит о любви к врагам, имеет в виду любовь в третьем смысле слова, а именно духовное единение, добродетель; евангелист в этом случае пользуется термином «агапе». «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди»

(Ин. 14:15), — наставлял Иисус. В этих словах предельно точно обнажен христианский смысл понятия любви.

Любить врага вовсе не означает испытывать к нему те же чувства магнетической привязанности, какие испытывают к любимому человеку, или радоваться душой, как это случается в общении с друзьями. Это — отношение, которое выше, существует поверх психологических и душевных привязанностей, хотя и не исключает их. (Так, хотя Иисус был связан со своими учениками, и прежде всего с двенадцатью избранными, духовным единством, тем не менее к некоторым из них он испытывал еще особые дружеские чувства, и, в частности, один из двенадцати — Иоанн — вошел в летопись как «ученик, которого любил Иисус» (Ин. 21:7) Любить врага означает простить ему прежние злодеяния. Простить не в том смысле, как если бы этих злодеяний не было или прощающий готов был бы примириться с ними, а в том смысле, чтобы они перестали быть абсолютной преградой для человеческого единения. Простить так, как истинный виновник преступления добровольным признанием освобождает от наказания человека, ложно подозреваемого в нем. Возлюбить врага своего — значит расчистить дорогу для сотрудничества с ним, снова связать то, что порвалось. Способность к такому отношению является безошибочным тестом на верность идеалу сыновнего единства, всечеловеческого братства людей. Ибо что может быть более очевидным отступлением от этого идеала, чем отношение к другому человеку, пусть даже чужестранцу, как к врагу?

Может показаться, что заповедь любви к врагам является чрезмерной для человека, просто превышает его возможности, как если бы кто потребовал от него переселиться в океанские глубины подобно рыбам или летать по воздуху подобно птицам. Эта заповедь действительно исходит из определенного образа человека, предполагающего, по крайней мере, следующие, три начала: а) человек не сводится к совокупности собственных поступков, не скован прошлым, а обладает творческой силой, способной вывести его на новые, неизведанные им ранее высоты; б) добро и зло не разведены поиндивидуно, так, как если бы одни были с копытами вместо ног, а другие с крылышками на спине, они сосуществуют в душе каждого человека (хотя, быть может, и не в одинаковых пропорциях); в) каждый человек сопричастен существующему в мире злу, и «невинного страдания не бывает»[26]. Такое понимание можно, конечно, считать требовательным, возвышающим, но оно вполне соответствует современным научным и историческим представлениям о природе человека.

Утверждение, согласно которому заповедь любви к врагам не выходит за пределы возможностей человека, не является сугубо теоретическим. Оно имеет также опытное подтверждение. Первым доказательством является сам Иисус Христос. Во все времена были известны, правда, крайне редкие, но тем особенно ценные индивидуальные опыты всепрощающей любви. А в нашу эпоху зародились общественные движения, в которых борьба с социальным злом вдохновлялась идеалом любви и осуществлялась без того, чтобы рассматривать противников в качестве врагов. Здесь следует назвать прежде всего борьбу индийского народа за национальное освобождение под руководством Махатмы Ганди и борьбу афроамериканцев за гражданские права под руководством Мартина Лютера Кинга. И в том и в другом случаях борьба велась так, чтобы во врагах, соответственно в английских колонизаторах и в белых расистах, обрести друзей. Организуя гражданское неповиновение, Ганди подчеркивал, что оно не является выражением злобы к правительству. «Лишь человеческий вымысел разделил мир на группы врагов и друзей», — говорил он. А Кинг писал: «Питая ненависть к расовой сегрегации, мы будем любить тех, кто за нею стоит».

Заповедь любви к врагам часто рассматривают как выражение этической мечтательности. На это можно заметить: она есть пустая мечтательность не больше, чем сама этика. Если мы вообще ставим цель преодоления враждебности между людьми и ищем пути, на которых враги могут стать друзьями и не будет самого разделения на врагов и друзей в прежнем смысле, то другого пути, кроме пути любви, не существует. Именно это утверждает Иисус Христос. Он ясно понимает, насколько тонким, нечеловечески трудным является путь любви.

Именно через любовь к врагам, говорит Иисус, человек становится сыном отца небесного, который «благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6:35), «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). Именно любовь к врагам является божественной высотой человека.

Путь любви невероятно труден. Но ему нет альтернативы. Если не любовь, не духовное единение, то ненависть, насилие. А это уже моральная капитуляция, признание того, что согласие невозможно, вражда неистребима. Насилием можно добиться многого, разрушить города, взорвать планету, но одного сделать оно не способно — превратить врага в друга. Как живое рождается от живого и косная материя прямо в живую никогда не переходит, хотя между ними и существует непрерывное взаимодействие, так любовь и добро могут иметь своим источником только любовь и добро, они не могут произрастать из зла и насилия.

Любовь к врагу — не просто особый случай любви, она есть вместе с тем и ее испытание. Если любовь к ближнему не доходит до любви к врагу, то она вообще не является любовью в смысле агапе, духовного единения людей.

«А Я говорю вам...»

Учительство Иисуса содержит в себе одно противоречие. Он учил как власть имеющий, от имени бога. Более того: себя он считал сыном бога. Для последователей он сам стал Богом равновеликим отцу. Ни один учитель жизни, ни один пророк не поднимал себя на такую высоту. Не было человека, помимо Иисуса, который объявил бы себя богом и был бы принят в таком качестве. В то же время Иисус не предъявляет своим ученикам никаких конкретных требований, не запрещает, как Моисей или Мухаммед, есть свинину, не предписывает, как Конфуций, трехлетний траур по родителям, не задает, как Будда, схему самосовершенствования личности. Он ограничивается формулированием общего закона любви, который указывает только направление пути. А сам путь, конкретные нормы и поступки, из которых этот путь складывается, — дело самих индивидов. Более того, сам закон любви по сути дела есть не что иное, как требование к людям действовать как боги («будьте совершенны как совершенен Отец ваш Небесный») — во всей полноте свободы совершаемых поступков, имея в виду прежде всего свободу выбора между жизнью и смертью, добром и злом. Противоречивая странность учения Иисуса состоит в отсутствии учения.

Отмеченная особенность кажется тем более удивительной, что христианство зародилось в иудейской среде, в которой внешние пути поведения были необычайно разветвленными (один из постоянных споров еврейских книжников — спор о том, сколько правил в Торе и какое из них является главным). Для уяснения своеобразия этики Иисуса важно знать, как он относился к древнему закону, связанному с именем Моисея.

Иисус неоднократно говорит, что он пришел не нарушить закон или пророков, а исполнить их. Он хорошо знал священные книги и предания иудаизма. Его речь густо насыщена выдержками из них. Иисус не только вырастает из традиции иудаизма, но и принимает основную нормативную программу иудаизма. Драматургия конфликта Иисуса с фарисеями состояла в том, что фарисеи хотели уличить его в отступлении от закона и никак не могли этого сделать. На все их хитроумные вопросы он находил такие ответы, которые позволяли ему изложить свой взгляд, не вступая в формальное противоречие с нормами иудаизма. Мы уже отмечали: Иисус удивлял не тем, что он говорил, а тем, как он говорил. Он говорил о вещах как будто бы старых, известных, но придавал всему новый смысл.

В Нагорной проповеди Иисуса есть такие слова: «Если праведность ваша не превзойдет

праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное» (Мф. 5:20). Он претендует на то, что он, Иисус, понимает закон полнее, лучше, чем книжники и фарисеи. Он хочет лишь восполнить, развить их праведность. Основной упрек Иисуса книжникам и фарисеям состоит в том, что они держатся за букву закона, но убивают его дух, что они усвоили внешнюю сторону закона, не понимая его внутреннего смысла, и потому их праведность является лицемерной. Не в том ложность фарисейства, что оно держится за закон, а в том, что оно его выхолащивает, использует как прикрытие порочного образа жизни. В этом смысле многозначительны слова Иисуса о книжниках и фарисеях, сидящих на «Моисеевом седалище»: «Итак всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте; по делам же их не поступайте, ибо они говорят, и не делают» (Мф. 23:3). И далее: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе: суд, милость и веру; сие надлежало делать, и того не оставлять» (Мф. 23:23). Жестокая правда этих слов подтвердилась невинной гибелью самого Иисуса. Священнослужители, отправляя Иисуса на казнь, свято блюли ритуалы: так, передавая его Пилату, «они не вошли в преторию, чтобы не оскверниться, но чтобы можно было есть пасху» (Ин. 18:28).

Внутренний смысл Моисеева учения, игнорируемый фарисеями, состоит в законе любви, двуединую формулу которого Иисус также заимствует из Торы. И сам этот закон, как известно, он формулирует в ответ на вопрос книжника о том, какая из заповедей является наибольшей, первой? Иисус многократно, в разных ситуациях говорит о своем отношении к закону. Наиболее полно и конкретно он формулирует его в Нагорной проповеди, в частности в пятой главе (стихи 21–48) Евангелия от Матфея, где речь идет о Десятисловии Моисея. Здесь идет полемика и внешне (речь Иисуса в этой части строится на противопоставлении: «Вы слышали, что сказано древним... а Я говорю вам»), и по сути, ибо дается такая интерпретация и уточнение заповедей Моисея, которые релятивируют их.

Древним сказано: «Не убивай». А Иисус добавляет: не гневайся на брата своего. И если даже случится так, что человек, принеся дар к жертвеннику, вспомнит, что кто-то из братьев на него гневается, ему следует оставить этот дар и пойти прежде помириться с братом. Ибо жертвоприношения и прочие установления для того только и существуют, чтобы способствовать миру между людьми (братьями).

Древним сказано: «Не прелюбодействуй». А Иисус говорит: даже не смотри никогда на женщину с вождением, то есть не прелюбодействуй даже в мыслях, в сердце своем.

Древним сказано: не преступай клятвы. А Иисус говорит, что вовсе не стоит клясться. Надо отделять ложь от правды с такой ясностью и четкостью, которая не допускала бы никакого лукавства.

«Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злumu. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф, 5:38–39). Когда людей разделяет разное понимание добра и зла и они находятся по разные стороны баррикад, то нет другого способа восстановить мир, братские отношения между ними, кроме решительного и полного отказа от насилия.

Наконец, еще одно противопоставление связано с заповедью: «Любите врагов ваших», о которой мы уже говорили и которая призвана заменить древнюю мудрость, требующую любить ближнего (то есть соотечественника, соплеменника) и ненавидеть врага (чужака).

Пятисловие Иисуса тем отличается от Десятисловия Моисея, что оно намечает перспективу, в свете которой внешние предписания трансформируются во внутренние требования и в этом качестве становятся основой единения людей поверх их социальных, этнических и иных различий.

Иисус основной упор делает на внутреннем смысле, духе ветхозаветного закона, усматривая его в любви, братском единении людей. По отношению к этому внутреннему смыслу внешние, жестко фиксированные нормы и поступки являются лишь частными случаями, имеющими значение для определенных условий. Только внутренняя моральная цель оправдывает внешние поступки. Отсюда вытекает, что ни одно внешнее предписание само по себе не может считаться безусловной нормой и требуется свободное, раскованное отношение к ним. Говоря по-другому: не поступки управляют человеком, а человек управляет поступками. С этой точки зрения интересны два уточнения, которые делает Иисус: одно касается обычая ритуального омовения рук. Второе — вопроса о допустимости развода. На упрек, что его ученики не умывают рук своих, когда едят хлеб, Иисус отвечает: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека» (Мф. 15:11). Это не значит, что Иисус против умывания рук перед едой. Он против того, чтобы придавать этому безусловный смысл и считать достаточным признаком чистоты. Также он относился к ритуальным ограничениям в пище. В данном случае Иисус снимает табу с предписаний Торы или, по крайней мере, релятивирует их. В вопросе о разводе он, напротив, занимает более жесткую позицию. Согласно закону Моисея, существовало много поводов для того, чтобы муж развелся с женой. Иисус считает, что есть только одна причина для этого — вина прелюбодеяния. Поступать иначе — значит ставить чувственную любовь выше духовной любви. Что касается прелюбодеяния, то это не просто причина развода, а фактически состоявшийся развод, если рассматривать моральное существо отношений, а не юридическую форму. Словом, человек является хозяином конкретных норм и поступков, он их сужает и раздвигает, назначает и отменяет.

Иисус не чувствует себя скованным буквой закона. Но у него тем более нет стремления поступать вопреки букве закона. Он не считает чистоту субботы или умывание рук безусловными догмами. Но он и не предлагает нарушать эти установления, справедливо полагая, что такого рода возведенные в принцип нарушения тоже явились бы догмой — только наоборот. Его отношение к учению Моисея в той части, в какой оно предписывает определенные, внешне фиксированные поступки, является таким же, каким является его отношение к миру в целом. Всякую мироукоряющую деятельность необходимо рассматривать как вторичную и случайную по отношению к вечной жизни божественного царства, совпадающую с законом любви.

Милосердие и справедливость

Бог Иисуса — любящий, милосердный бог. Этим он отличается от сурового и справедливого бога Ветхого завета. Ветхозаветному богу тоже присуще милосердие. В Торе он часто именуется человеколюбивым, милосердным. Знакомое нам из Евангелия положение «милости хочу, а не жертвы» заимствовано из книг пророков (Ос. 6:6). Однако милосердие ветхозаветного бога является особым, оно производно от справедливости. Оно выражается в том, что бог награждает и поощряет более охотно, чем наказывает, что он может выбрать более мягкий вариант наказания. Его милосердие существует внутри справедливости, как разновидность, особый случай последней. В «Исходе» мы читаем: «Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий [правду и являющий] милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх. 34:6–7). Моисей неоднократно выступал ходатаем за Израиль перед Яхве, и именно благодаря этому ходатайству бог смягчал свои суровые приговоры. Источником мягкого начала оказывается человек, для бога же оно — своего рода слабость, уступка человеку. Как бы то ни было, основная добродетель ветхозаветного бога, то качество, которое делает его богом, — это справедливость. Иисус

переставил акценты: если бог является суровым, то только потому, что он является любящим. Его бог — это любящий отец. Бога делает богом именно любовь, милосердие. «Итак, будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд» (Лк. 6:36) — в этом благая весть Иисуса.

Справедливость предполагает оценку человека по поступкам, воздаяние по заслугам, для чего требуются, по крайней мере, две вещи: критерий (правило, шаблон) для измерения поступков и лицо, которому поручается (доверяется) эта работа по измерению. Поэтому справедливость естественным образом отождествляется с законностью и с судом, стоящим на страже законности; такой она и является в Моисеевом учении: «Не делайте неправды на суде... по правде суди ближнего твоего» (Лев. 19:15); «не извращай закона» (Втор. 16:19). Иное дело — милосердие. В милосердии любовь, братские чувства к человеку обнаруживаются независимо от его поступков и заслуг. Соотношение милосердия и справедливости, как его понимал Иисус, хорошо передает притча о работниках последнего часа. Хозяин поутру нанял работников в свой виноградник с уговором, что он заплатит за день каждому по одному динарию. Около третьего часа он увидел на торжище других работников и их послал в виноградник, пообещав дать им то, что следует. То же самое он сделал и в шесть часов, и в девять часов. И в одиннадцать часов он послал в виноградник людей, стоявших праздно. Когда пришло время расплаты, первыми рассчитались с теми, кто пришел позже всех, в одиннадцать часов. Они получили по динарию. Пришедшие первыми ждали, что они получают больше. Но они тоже получили по динарию и недовольно возроптали на хозяина, уравнившего их, трудившихся целый знойный день, с проработавшими всего один час. Хозяин отвел этот упрек, сказав одному из них: «Друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною?» (Мф. 20:13). А сколько платить другим — дело самого хозяина, который, в частности, говорит: «Разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр?» (Мф. 20:15). Милосердие не отменяет справедливость, но не ограничивается ею. Иисус исходит из убеждения, согласно которому то, что объединяет людей — их моральное достоинство, важнее того, что разделяет, — мирских различий.

У милосердия свои основания. Слепые и другие больные, видевшие в своей болезни наказание за грехи, обращались к Иисусу всегда с одними и теми же словами: «Помилуй нас». Иисус каждый раз удовлетворяет их просьбу, не интересуясь их прошлыми и будущими делами. Единственный вопрос, который его при этом интересует, — их вера. Вера в отца небесного, превращающая людей в братьев, является совершенно необходимым и вполне достаточным основанием для милости. Источник милости Иисуса — его собственное любящее сердце, а не заслуги тех, кому он их оказывает. Милосердие бескорыстно, ему не нужны эмпирические основания, утилитарные аргументы. Отправляя двенадцать избранных учеников в самостоятельный путь для проповеди истины и «изгнания бесов», Иисус наставляет их: «Даром получили, даром давайте» (Мф. 10:8).

Милосердие не имеет меры. Петр спросил Иисуса, сколько раз должен прощать человек брату своему, совершающему против него грех, — до семи ли раз? Иисус ответил: «До седмижды семидесяти раз» (Мф. 18:22) и рассказал притчу. Некий царь решил сосчитаться со своими должниками. Одному рабу, который должен был ему десять тысяч талантов, нечем было заплатить. Царь тогда приказал продать его, жену, детей и все, что у него было, в счет долга. Раб бросился в ноги к царю с мольбой отложить срок платежа. «Государь, умилосердившись над рабом тем, отпустил его и долг простил ему» (Мф. 18:27). Раб этот, уйдя от царя, нашел своего товарища, который должен был ему всего сто динаров, и потребовал вернуть их. У товарища не было денег, и он пал в ноги, стал просить об отсрочке. Раб оказался неумолимым и посадил товарища в темницу. Когда царю стало известно об этом злодеянии, он разгневался сильно. «Не надлежало ли и тебе помиловать товарища твоего, как и я помиловал тебя?» (Мф. 18:33) — сказал он злему рабу и, изменив свое прежнее решение, отдал его на истязания, пока тот не отдаст ему долга. Обнажая поучительный смысл этой притчи, Иисус говорит: «Так и Отец Мой Небесный поступит с

вами, если не простит каждый из вас от сердца своего брату своему согрешений его» (Мф. 18:35). Милосердие — единственное, что будет приниматься в расчет на последнем суде. И безо всяких оправданий. В милосердии не может быть никаких условий, ограничений. Нет такого человека и нет такого греха, которые не подлежали бы прощению. Сама эта безмерность есть мера милосердия.

Сравнение бога с царем из рассказанной притчи, соединение идеи милосердия с идеей последнего суда может вызвать недоумение. Считается, что в день последнего суда бог одних призовет к себе, а других обречет на вечные муки. Бог разделяет людей, одних возвышает, других низвергает в зависимости от того, как они обращались с братьями своими, были милосердны к ним или нет. Был один богач, роскошествовавший в жизни. И был нищий по имени Лазарь, лежавший у его ворот, весь в струпьях, в надежде на крошки со стола богача. Так и прожили они один богачом, другой нищим. Посмертная их судьба сложилась прямо противоположным образом. Лазарь оказался на Авраамовом ложе, а богач — в пламени ада. Когда богач возопил к Аврааму, тот сказал: «Чад! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь — злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь» (Лк. 16:25). Бог вершит суд. Он устанавливает свою справедливость. Она, эта справедливость, хотя и вторична по отношению к милосердию, хотя и осуществляется по критерию милосердия, тем не менее она оказывается пределом милосердия. И по отношению к тем, кто оказался в геенне, никакого уже милосердия не существует. Как говорит Авраам богачу, «между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят» (Лк. 16:26). Справедливость оказывается выше милосердия. Как совместить такой финал с образом бога как любящего отца?

Про последний суд, как он изображен в Евангелиях, следует сказать, что это странный суд. В нем есть, по крайней мере, ряд особенностей, которые не укладываются в привычные представления о суде и воздающей справедливости. Во-первых, он не проводит градацию преступлений и знает лишь одну кару — вечные муки умирания. Далее, он не ставит целью исправление преступников и не может рассматриваться как назидание. Речь идет ведь о последнем суде, на который призываются все: никто никакого урока извлечь уже не может. Когда богач из приведенной выше притчи о богаче и нищем Лазаре просит Авраама послать кого-нибудь в дом его отца, где у него остались пять братьев, чтобы засвидетельствовать им о его трагической судьбе и тем самым удержать от непоправимых ошибок, Авраам отвечает отказом. «У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их» (Лк. 16:29), — говорит он. Наконец, на том суде сам судья оказывается замешанным в деле уже хотя бы своим всеведением. Как пишет поэт, «и мысли и дела он знает наперед». Еще до того, как Иуда Искариот совершил и даже окончательно замыслил свое преступление, Иисус знает о нем. Он не удерживает Иуду, в каком-то смысле даже провоцирует его. Иисус сказал, что его предаст тот, кому он подаст, обмакнув кусок хлеба. И подал Иуде. «И после сего куска вошел в него сатана». Иисус не останавливается на этом и, обращаясь уже к Иуде, говорит слова, которые можно понять как одобрение: «Что делаешь, делай скорее» (Ин. 13:28).

Эти особенности образа последнего суда позволяют предположить, что Иисус пользуется понятным людям юридическим языком Ветхого завета для выражения той мысли, что добродетель несет в себе свою награду и злодеяние несет в себе свою кару. Абсолютная неотвратимость награды за добродетель и наказания за злодеяния означает лишь то, что сами добро и зло абсолютны каждое в себе и в своей противоположности друг другу. Иисус своим учением ставит людей перед необходимостью отнестись к милосердию именно в этом качестве, с полным сознанием того, что оно самодостаточно, тождественно вечной жизни. В этом смысле последний суд — это суд, который сам человек вершит над собой. Адские муки «избираются, а не налагаются»[27]. Именно об этом Иисус кричит людям. «Верующий в Него не судится, а неверующий уже осужден», — читаем мы в Евангелии от Иоанна. И далее: «Суд же состоит в том, что свет пришел в мир» (Ин. 3:18–19). Справедливость последнего суда

означает лишь то, что милосердие, путь света и есть справедливость, ее высшая, последняя форма.

«Я победил мир»

Иисус Христос считается воплощением человеческой свободы. В то же время он, как мы видели, стремится вести себя как сын, выполняющий волю отца. Нет ли противоречия в этих двух положениях?

Для Иисуса бог — это отец. Его отец и отец всего сущего. Все из него, из бога. Как бы ни старался человек, он не может прибавить себе росту хотя бы на локоть. Даже волос не упадет с его головы без воли отца небесного, ибо «волосы на голове все сочтены» (Лк. 12:7). Любовь, милосердие также восходят к богу: «Никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» (Ин. 6:65), — говорит Иисус. Мораль так же, как и природа, существует в форме закона, не знающего исключения. Как, бросаясь с высоты вниз головой, человек травмирует свое тело, так, совершая злодеяния, он травмирует свою душу. С точки зрения предопределения, предопределенности содержания, нет разницы между материально-вещным миром и миром духовно-нравственным. И там и там есть своя строгость и неумолимость.

Духовно-нравственный мир Иисус отличает от естественного мира, как высшее от низшего. Первое есть небесное царство, второе — земное царство. Эти два мира никогда не пересекаются. Перейти из одного мира в другой невозможно. Разделяющая их пропасть является непреодолимой. Вспомним, что ответил Авраам богачу из притчи о богатом и нищем Лазаре: «Между нами и вами утверждена великая пропасть» (Лк. 16:26). Более того, эти миры и существуют только через взаимное отрицание. Без противостояния небесному царству не было бы земного царства, тогда оно иначе называлось бы. И наоборот. Эти царства сходятся между собой только в одной точке — в воле бога. Бог учреждает эти царства. Он же распределяет людей между ними. Воля бога по определению содержит свои основания в себе. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Бог — начало, основание и предел всего. Как безначальное начало, безосновное основание, беспредельный предел бог абсолютен или, что одно и то же, свободен. Он никому не дает отчета в своих действиях или бездействии, все ему дают отчет. Нельзя перейти из одного царства в другое, минуя бога, не окунувшись в таинство свободы. Тот эфир, тот таинственный промежуток, который отделяет эти два царства и через который надо пройти, чтобы вырваться (или деградировать) из одного в другое, на человеческом языке называется свободой. Свобода только и существует в переходе от одного закона, одной необходимости — закона и необходимости внешнего мира к другому закону, другой необходимости — закону и необходимости морального мира. Мир морали и мир внешней необходимости — не вообще верх и низ, а верх и низ существа, связанного с богом, обладающего свободой воли, верх и низ человека. Земное царство и небесное царство — два пути, два предела человеческой свободы. Свобода человека, собственно говоря, и состоит в том, что он может прыгнуть на любой из этих двух поездов, идущих в разных направлениях. Первый путь, первый поезд, поезд земного царства, есть выбор Адама, который своей воле стремился придать божественный статус. Второй путь, второй поезд, поезд небесного царства, есть выбор Иисуса, который божественную волю стремится сделать своей.

Согласно Иисусу, эти пути различаются между собой, как истина и ложь. Один ведет к свету, вечной жизни, а другой — в тьму, вечную смерть. Пришла пора выбирать между ними, между богом и мамонной, ибо нельзя одновременно служить двум господам. И выбор этот должен сделать сам человек: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие

благовестуется, и всякий усилием входит в него» (Лк. 16:16). Жизнь Иисуса как раз и является таким усилием.

Подводя итог своей жизни, Иисус говорит: «Я победил мир» (Ин. 16:33). Тем победил, что, став на путь любви, милосердия, не свернул с него. Иисус родился в хлеву. Он закончил жизнь на кресте. Он прошел через непонимание родных, измены учеников, преследования властей. Он тысячи раз мог ужесточить свое сердце. У него было достаточно поводов и причин сказать людям, что они недостойны его любви. Но он не сделал этого; даже распятый, он просит простить своих палачей и думает о душе висящего рядом разбойника. В этом заключалась его победа над миром. В этом заключалась его свобода.

Бог, родившийся в хлеву; бог, оплеванный толпой; бог, распятый на кресте, — если эти абсурдные по всем законам логики представления подлежат разумному пониманию, то оно состоит именно в том, что сама способность Иисуса быть твердым в кротости, пройти до конца путь жертвенной любви, невзирая ни на что, и есть выражение его божественной природы, его свободы.

МУХАММЕД: НЕТ БОГА КРОМЕ АЛЛАХА

Мухаммед придерживался идеи единого бога. Идея эта возникла и была всесторонне — и интеллектуально, и этически, и эмоционально — освоена задолго до Мухаммеда в традициях иудаизма и христианства, из которых, собственно, и вырос ислам. Однако там она несла еще следы человеческого происхождения. В иудаизме идея единого бога дополняется мыслью об избранном народе. В христианстве она связана с идеей богочеловека. И то и другое является ограничением монотеизма. Мухаммед более последователен. Он стремится пройти путь монотеизма до конца и, в частности, признает, что отношения бога и людей не являются двусторонними. Они задаются исключительно богом. В жизни человека все зависит от бога. В то же время сам человек ничем не может повредить богу. С идеей единого бога Мухаммед связывает перспективу единения людей. Это основа его жизнеучения. Согласно Мухаммеду, путь к индивидуальному счастью и человеческому согласию состоит в том, чтобы довериться богу в том виде, в каком сам бог счел нужным открыться людям. Только такое, безусловное, безоглядно-доверительное, отношение к богу, считает он, позволяет человеку быть одновременно и благоразумным и праведным, оставаться верным земной судьбе и надеяться на счастье вечной жизни.

Жизнеучение Мухаммеда изложено в «Коране» (от арабского корня

к-р-' , что означает «читать», «декламировать»), который стал священной книгой мусульман, их духовным и поведенческим канонем. Коран содержит проповеди и высказывания Мухаммеда периода его пророческой деятельности (610–632), интерпретируемые им как откровения бога (Мухаммед различал свои взгляды и послания бога). Считается, что Коран имеет небесный оригинал. Коран состоит из 114 неравных по объему сур (глав), каждая из которых имеет свое название. Суры подразделяются на стихи (аяты, что буквально означает «знаки», «знамения»). Коран стал записываться еще при жизни Мухаммеда и, как считается, по его поручению. Канонический текст, по мнению исламских ученых, был составлен уже при халифе Абу Бакре (632–634) и окончательно уточнен при халифе Османе (644–656). Мусульмане вторым после Корана канонем религиозно-нравственного благочестия считают Сунну («обычай», «пример»), содержащую поступки Мухаммеда, его высказывания и невысказанные одобрения. Как ни важна Сунна в разнообразных отношениях, в частности для характеристики личности Мухаммеда, мы при рассмотрении этики Мухаммеда будем опираться на Коран и речь фактически будет идти об этике Корана.

Рождение пророка

Мухаммед родился в 570 году в городе Мекке. Его родители принадлежали к племени курайшитов. Мекка по меркам своего времени считалась большим и оживленным городом, являлась торговым и духовным центром аравийских племен. Курайшиты занимали в Мекке господствующее положение, были хранителями его главного святилища Каабы (буквально «куб»), каменного, внутри полого здания (в настоящее время его высота 15 м, а основание 12x10 м), в одну из стен которого вмонтирован черный камень метеоритного происхождения — основной предмет культового поклонения. Род Мухаммеда, именовавшийся по имени его прадеда Хашима, был очень известным, благородным, а семья — крайне бедной. Его отец Абдаллах умер во время торговой поездки еще до рождения сына. Мухаммед остался на попечении деда Абд аль-Муталиба. Когда мальчику было шесть лет, умерла его мать Эмина, а через два года умер дед. Возможно, именно потеря близких людей, ранний опыт отношения к смерти отозвались в характере Мухаммеда необычайной глубиной религиозных переживаний и склонностью к уединению. С восьми лет Мухаммед воспитывался и рос в семье дяди по отцу Абу Талиба. Отношения дяди и племянника среди патриархальных народов нельзя представлять себе по модели отношений мачехи и падчерицы из французской сказки «Золушка». Они и сейчас на мусульманском Востоке отличаются большой теплотой. Можно предположить, какими сердечными они были тогда, на заре цивилизации, если учесть, что в ходе исторического развития жар родственных отношений перераспределялся от дальних родственников к ближним, все больше и больше локализуясь в узкой сфере родители— дети.

Дядя взял 12-летнего племянника с караваном в Сирию, где, согласно преданию, христианский монах-отшельник Бахира увидел в Мухаммеде все знаки пророка и предсказал ему большое будущее, наказав одновременно Абу Талибу беречь его от чужестранцев. Есть также свидетельства о том, что юный Мухаммед подавал дяде стрелы во время военной стычки.

Мухаммед получил в наследство благородное имя, широкий круг родственников (только родных дядей и теток по отцу у него было 15), но не получил никакого состояния. Недостаток последнего он компенсировал благородством души. Мухаммед занял среди соплеменников почетное положение благодаря честности и надежности своей натуры. Он даже получил нарицательное имя аль-Амин, что означает «верный». Он отличался также большими умственными способностями. Предание сохранило историю, согласно которой при перестройке Каабы курайшитские роды стали спорить между собой о том, кому водворить на место черный камень. Не придя к согласию, они договорились отдаться судьбе и подчиниться решению того, кто первым войдет в дверь молельни. Им оказался Мухаммед, чему все обрадовались, ибо знали его как человека рассудительного и правдивого. Мухаммед попросил принести ему плащ. Он расстелил плащ на полу, положил на него черный камень и предложил всем, взявшись за разные концы плаща, поднять его до нужного уровня (около 1,5 м) и потом своими руками возложил камень на место.

Качества ума и характера Мухаммеда сыграли также решающую роль в его личной судьбе. Его дальняя родственница богатая вдова (от двух мужей) Хадиджа наняла его приказчиком по торговым делам и отправила с караваном в Сирию. Мухаммед оказался торговцем практичным, честным и удачливым; после его каравана в Сирию Хадиджа получила двойную прибыль. И она вышла замуж за Мухаммеда. Ему в это время было двадцать пять, ей — сорок лет. Разница в возрасте не стала помехой их семейному счастью. Они прожили в любви, согласии и взаимном уважении почти 25 лет, до смерти Хадиджи. Пока была жива Хадиджа, Мухаммед, вопреки бытовавшим традициям, не стал заводить других жен. У них

было шестеро детей — два мальчика, которые умерли младенцами, и четыре дочери: Фатима, Зайнаб, Рукайя и Умм Касум. Первого из сыновей звали аль-Касим, и по нему отец носил кунью — в имени Мухаммеда указывалось, что он является его отцом: Абу аль-Касим Мухаммед. Позже у Мухаммеда родился еще сын (уже от другой женщины) по имени Ибрагим, но и он рано умер. У него было также два приемных сына, один из них — Али, его двоюродный брат, сын Абу Талиба; позже Али женился на старшей дочери Мухаммеда и стал для него сыном, братом и зятем одновременно.

После смерти Хадиджи Мухаммед в отношении к женщинам не был столь же целомудрен и сдержан, как прежде. Он сделал даже для себя исключение, сняв наложенное на всех правоверных ограничение иметь не более четырех жен одновременно. В момент смерти у Мухаммеда было девять жен, имена которых история сохранила. Впрочем, многоженство Мухаммеда могло иметь и иные, в частности политические, мотивы. Другой слабостью Мухаммеда были благовония. Однако ни с чем несравнимой сладостью для него была молитва. Мухаммед сам признавался, что более всего в этом мире он любил женщин, ароматы, но полное наслаждение находил только в молитве. Набожность была самой яркой чертой его натуры. Мухаммед обладал богатым воображением. У него случались сбывающиеся видения. Сама психосоматика Мухаммеда, склонного к галлюцинациям, возможно, припадкам, способствовала его набожности. Досуг, обретенный Мухаммедом после женитьбы вместе с достатком, позволил ему лелеять эту черту. Он много времени проводил в уединенных раздумьях. Часто в благочестивых целях уединялся на близлежащей горе Хира.

Мухаммед испытал также благотворные духовные влияния. В торговых поездках он познакомился с иудаизмом и христианством. Особым положением своего племени он был вовлечен в религиозную практику своего народа. Арабы были язычниками, исповедовали многобожие. Но они помнили, что произошли от Исмаила, сына отца верующих Авраама. Само слово «аллах» было обозначением и бога, и одного из богов Каабы. Людей, исповедующих единобожие, хотя не принимавших при этом ни христианства, ни иудаизма, арабы называли ханифами (отделившимися, отпавшими); они выпадали из общей среды, но они были. Вскоре это слово утратило негативный оттенок и ханифами стали называть приверженцев Авраамовой веры. Мухаммед, несомненно, испытал влияние религии ханифов, себя впоследствии он также называл ханифом.

Мухаммед осознал истинность единобожия. Он пришел к убеждению, согласно которому причина бедственного положения арабов, многочисленных раздоров между ними объясняется тем, что они забыли веру своего праотца Авраама. Истинно верующий человек не может сам и от своего имени формулировать собственное отношение к богу. Он должен иметь на то указания бога. В противном случае он не был бы последователем в своей вере. Мухаммед, надо думать, это сознавал. Кроме того, предание об Аврааме, опыт иудаизма и христианства задавали для него определенный образец религии и действий бога. Для запуска механизма религии необходимы писание и посланник. Можно предположить, что этот период, когда Мухаммед внутренне просветился, убедился в истинности единобожия, но не знал путей служения всевышнему, был для его деятельной и благородной натуры самым невыносимым.

Муки отшельничества и размышлений разрешились для него самым неожиданным образом. В 610 году, на сороковом году жизни, в месяц рамадан, ставший с тех пор для правоверных месяцем священного поста, Мухаммед получил поручение проповедовать. Оно ему было, как считается, передано во сне человеком, которого впоследствии Мухаммед и его сторонники идентифицировали как ангела Джibriла (Джабраила). Предание сохранило рассказ Мухаммеда об этом событии, частично включенный в Коран. К нему во сне явился некто с парчовым покрывалом, в которое была завернута какая-то книга, и приказал: «Читай!» Мухаммед ответил: «Я не умею читать». Ответ этот можно понимать буквально, так как не исключено, что Мухаммед в школьном смысле слова был безграмотным. (Мусульманские

исследователи настаивают на том, что Мухаммед не умел читать и писать, усматривая в этом аргумент в пользу богооткровенности Корана; западные ученые подвергают сомнению тезис безграмотности Мухаммеда.) Иногда ему придается иное значение: я не человек писания. Но его можно истолковать еще так: я не достоин чтения. В любом случае здесь можно усмотреть свойственное искренне верующему человеку чувство собственной ничтожности перед лицом бога и сознание невероятно тяжелого бремени, сопряженного с пророческой деятельностью. Продолжим рассказ Мухаммеда его словами: «Тогда он стал душить меня этим покрывалом, так что я подумал, что пришла смерть. Потом он отпустил меня и сказал: «Читай!» Я ответил: «Я не умею читать!» Он вновь стал душить меня, так что я решил, что наступил конец, потом отпустил меня и сказал: «Читай!» Я ответил: «Что читать?», желая только избавиться от него, чтобы он не стал опять делать со мной то же, что и раньше. Тогда он сказал:

Читай! Во имя Господа твоего, который

сотворил человека из сгустка.

Читай! И Господь твой щедрейший.

который научил

каламам,

научил человека тому, чего он не знал (96: 1–5)[28].

Я прочитал это, тогда он оставил меня и ушел от меня. Я же проснулся, а в сердце моем словно сделалась запись»[29].

Выйдя из укрытия, в котором он спал, и дойдя до середины горы, Мухаммед услышал голос с неба, кричавший: «О Мухаммед, ты — посланник Аллаха, а я — Джibriл!» Подняв голову, Мухаммед увидел того же человека из своего сна, стоявшего ногами на горизонте. И куда бы он ни повернулся, кругом он видел этого человека, говорившего те же слова. Мухаммед простоял на месте, не двигаясь ни вперед, ни назад, долго, до глубокой темноты.

Вернувшись домой, Мухаммед рассказал Хадидже о случившемся с ним. Она мгновенно поверила всему и сказала мужу, что он будет пророком своего народа. Энергичная Хадиджа, желая отметить важность происшедшего, сразу же пригласила авторитетного родственника Вараку. Тот подтвердил мнение Хадиджи. По его мнению, на долю Мухаммеда выпала миссия, аналогичная миссии Моисея. У самого Мухаммеда такой уверенности не было. Он оказался перед дилеммой: придавать ли своему сновидению вещей смысл или проигнорировать его? Подавленный нечеловеческой тяжестью выбора, Мухаммед стал ждать. Несколько недель не было никаких новых знаков. В нетерпении он опять уединился и долго бродил по горам. Истомившись, он чуть было не впал в отчаяние. Даже хотел броситься со скалы. Вдруг на него нашло просветление, душа успокоилась. Но тем сильнее оказалось физическое изнеможение. Он вернулся домой в сильной лихорадке и, уйдя в садовую беседку, попросил, чтобы его завернули в плащ. Лежа на полу в сильном возбуждении, Мухаммед услышал слова:

«О завернувшийся!

Встань и увещевай!

И Господа твоего возвеличивай!

И одежды твои очисти!

И скверны беги!

И не оказывай милость, стремясь к большему!

И ради Господа твоего терпи!» (74:1–7).

После этого прямого указания Мухаммед поверил в свое призвание быть посланником бога и проповедовать его истину, утверждать подлинную веру. Есть версия, согласно которой вторым откровением была сура, озаглавленная «Утро»:

«Клянусь утром

и ночью, когда она густеет!

Не покинул тебя твой Господь и не возненавидел.

Ведь последнее для тебя — лучше, чем первое.

Ведь дает тебе твой Господь, и ты будешь доволен.

Разве не нашел Он тебя сиротой — и приютил?

И нашел тебя заблудшим — и направил на путь?

И нашел тебя бедным и обогатил?

И вот сироту ты не притесняй.

а просящего не отгоняй.

а о милости твоего Господа возвещай» (93:1— 11).

Эта сура замечательна тем, что в ней содержится ссылка на жизненный опыт Мухаммеда как доказательство милости бога. Здесь получил отражение тот факт, что жизнь Мухаммеда в целом складывалась гармонично. Мухаммед, судя по всему, принимал свою судьбу. Он шел к добру от добра, а не зла. Его пророческая миссия в индивидуально-психологическом плане опиралась не на чувство отчаяния и неистовства, а на чувство благодарности.

Проповедь

Приняв на себя миссию посланника Аллаха, Мухаммед перестал быть частным лицом. Теперь вся его жизнь была подчинена одной цели — распространению истины единобожия, праведной жизни и последнего суда. Он избрал самый естественный и прямой путь для этого — проповедь.

Мухаммед приступил к делу весьма мудро. Первые три года он проповедовал скрытно — среди ближайшего окружения. Так сложился небольшой круг преданных сторонников, среди которых были также два его приемных сына и будущий преемник Абу Бакр. Разработав основы вероучения и сплотив небольшую общину, Мухаммед решил выступить с открытой проповедью. Для этого в соответствии с принятой традицией он объявил сбор хашимитского рода. Все собрались, ожидая от такого серьезного и уважаемого человека, как Мухаммед, важных сообщений коммерческого или военного характера. Но когда он объявил им о своей посланнической миссии, о великой тайне предстоящего последнего суда, все были разочарованы и даже рассержены за то, что их отвлекли по пустому делу. Особенно возмущен был дядя Мухаммеда Абу Лахаб, который, сочтя своего племянника сумасшедшим, разорвал помолвку своего сына с его дочерью Рукайя. Красавица Рукайя быстро нашла

нового жениха, а Мухаммед ревностного сторонника — Османа, в будущем третьего халифа.

Обращаясь к роду, Мухаммед действовал в духе традиций. Он вряд ли рассчитывал на поддержку, но сделать это ему было необходимо, чтобы получить право на публичную проповедь. Род хотя и не поддержал его, тем не менее не увидел в его предприятии серьезной угрозы для себя. Первоначально проповедь новой религии проходила бесконфликтно. Нельзя сказать, что Мухаммед имел шумный и мгновенный успех. Число его сторонников росло медленно, но неуклонно. Оно уже измерялось не единицами, как в период скрытности, а десятками.

Вскоре ситуация изменилась. Между мекканцами и сторонниками Мухаммеда возникла открытая вражда по двум основным пунктам: а) Мухаммед критиковал почитаемых в городе богов, считая Аллаха не первым и главным среди многих, а единственным, — опасность этого заключалась в возможности конфликтов, ибо признание всех богов обеспечивало равновесие разных племен и являлось санкцией торговых перемирий между ними; б) его община хотя первоначально и расширялась за счет бедняков и рабов, тем не менее подрывала родоплеменную организацию общественной жизни. На мусульман начались гонения. Чтобы смягчить их, одиннадцать сторонников Мухаммеда переселились в христианскую Абиссинию. Это не помогло. Отчуждение между новой общиной и городом нарастало. Тогда Мухаммед решил пойти на компромисс. Поскольку «люди Писания», иудеи и христиане, сознание идейного родства с которыми было в этот период важной духовной опорой для мусульман, наряду с единым богом признают также другие высшие существа, то и Мухаммед решил провозгласить богинь Каабы — Аллат, Уззу и Манат — посредниками между людьми и Аллахом. Такое решение, разумеется, вполне устраивало мекканцев, поскольку и они считали Аллаха высшим божеством. После соответствующей проповеди примирение состоялось. Оно длилось, однако, недолго, ибо Мухаммед понял, что компромисс оплачен непомерной ценой отказа или, по крайней мере, существенного ослабления основной идеи единобожия. Этот эпизод показателен для понимания личности Мухаммеда. Как человек практического ума, он охотно шел на компромиссы. Как человек совестливый и набожный, он ограничивал свои компромиссы рамками своих религиозных и моральных принципов. Компромисс с курайшитами выходил за эти рамки и, по всей видимости, лег невыносимой нагрузкой на его совесть, что обнаружилось задним числом. Осознав это, Мухаммед отказался от примиряющей договоренности, после чего преследования мусульман усилились. В 617 году еще одна, более многочисленная группа мусульман — восемьдесят три мужчины и восемнадцать женщин — переселилась в Абиссинию.

Мекканцы не могли принять против Мухаммеда более решительных мер, так как тот находился под покровительством своего рода. Хашимиты не разделяли его учение, тем не менее от обязанностей родства не отказались. Их попытки сделать это встречали сопротивление главы рода Абу Талиба. После настойчивых требований рода отказаться от Мухаммеда Абу Талиб обратился к племяннику с просьбой пощадить себя и родственников, Мухаммед ответил: «О дядя, клянусь Аллахом, если бы мне в правую руку вложили солнце, а в левую — луну с условием, чтобы я оставил это дело, пока Аллах не дарует ему победу, иначе мне будет грозить гибель из-за него, я не оставил бы его». Потом посланник Аллаха прослезился и заплакал, а затем встал... Абу Талиб сказал: «Иди, о сын моего брата, и говори, что хочешь, — клянусь Аллахом, я никогда ни за что не выдам тебя!»[30]

Дело Мухаммеда крепло. Он обретал новых сторонников. Среди них и такую сильную личность, как будущий халиф Омар, Тогда курайшиты в 617 году договорились между собой объявить общине Мухаммеда торговый бойкот и не допускать их к Каабе. Сторонники Мухаммеда оказались фактически запертыми в отдаленном квартале Мекки, где располагался дом Абу Талиба. Через два года бойкот мусульман был отменен в обмен на обещание Мухаммеда не проповедовать в Мекке. К этому времени умирает Хадиджа, а через несколько дней и дядя Абу Талиб. Во главе рода оказывается другой дядя Мухаммеда, Абу Лахаб, враждебный делу мусульман. Мухаммед вынужден был искать новую арену для своей

деятельности.

Мухаммед вышел со своей проповедью за пределы Мекки. Он начал с торжищ, которые устраивались в небольших местечках в те же самые четыре мирных месяца, когда собиралась большая ярмарка в Мекке. Он со своими сторонниками пытался также проникнуть в город Таиф, расположенный за сто километров от Мекки. Эти попытки оказались в целом безуспешными; в Таифе он был встречен настолько враждебно, что ему вместе с приемным сыном Зейду пришлось спасаться бегством. Неудача проповеднических экспедиций вне Мекки привела Мухаммеда не к тому, казалось бы, прямому выводу, что надо отказаться от проповеди или ограничить ее Меккой. Уроки, которые он извлек, были прямо противоположными: необходимо дополнить проповедническую деятельность политической и вынести ее вообще за пределы Мекки. Мухаммед в этих целях обратил внимание на второй по величине аравийский город Ясриб, который был своего рода международной «гаванью» пустыни. Духовный кругозор его жителей был шире, чем мекканцев: Ясриб был расположен ближе к иудейским и христианским центрам, наряду с арабскими племенами он включал в свой состав иудейские общины. Другая особенность Ясриба, также способствовавшая успеху исламского дела, состояла в том, что населяющие его общины конфликтовали между собой, а сами ясрибцы слыли за людей сварливых. Им нужен был посредник.

Мухаммед приступил к делу со свойственными ему основательностью и решительностью; он действовал без спешки, но целеустремленно. На горной дороге, которая вела в долину, где в завершении ежегодных торжеств совершались коллективные жертвоприношения, Мухаммед заметил группу ясрибцев из племени, находившегося в союзе с еврейскими общинами, и пригласил ее присесть для разговора. Мухаммед изложил им суть новой веры и свою посланническую миссию. Ясрибцы, наверняка слышавшие от иудеев об ожидаемом пророке, поверили Мухаммеду и обещали вернуться на следующий год в то же самое время в то же место с новыми сторонниками. Было их шесть человек. Случилось это в 620 году. Ясрибцы остались верны Мухаммеду и своему слову. На следующий год их пришло 12 человек. У истоков ислама стояли не шумные толпы, а избранные единицы. Эти двенадцать торжественно приняли ислам и дали Мухаммеду клятву в верности. Мухаммед отправил с ними для духовной работы одного из своих мекканских приверженцев по имени Мусоб. Уже в следующем году из Ясриба пришли 75 приверженцев, которые также принесли клятву в безусловной верности исламу и Мухаммеду. Опора в Ясрибе была создана, и мусульмане переехали туда, последним не без осложнений прибыл Мухаммед с верным Абу Бакром. С тех пор город получил новое название — Медина (Мадинат ан-Набийн), что означает город пророка.

Переезд из Мекки в Ясриб был вынужденным, очень похожим на бегство. Однако в жизни народов, как и в жизни отдельных индивидов, часто нужда становится источником добродетели, несчастья оборачиваются удачами, которые многократно превышают потерянные блага. Более того, эта способность принять удары судьбы — несомненный признак силы и нравственного величия. Исход, или переселение (хиджра), Мухаммеда из Мекки в Медину в 622 году стал началом невероятного триумфа его дела и началом мусульманского летоисчисления.

Битва за веру

Мусульманская община в Медине получила от Мухаммеда писанный устав, согласно которому все ее старые и новые члены, именовавшиеся соответственно переселенцами (мухаджиры) и союзниками (ансары), составляют один народ. Племенные различия преодолеваются в новом взгляде на мир, для которого существенное значение имело только противостояние

правоверных и неверных. Отменялась кровная месть как способ улаживания споров между родами. Все верующие обязаны были поддерживать и защищать друг друга перед лицом вновь открывшегося внешнего окружения. Высшей инстанцией, обеспечивающей справедливость отношений между мусульманами, признавались Аллах и Мухаммед. Организационно оформившись, став самостоятельной политической силой, община Мухаммеда удивительно быстро распространила свое влияние на Медину, а затем и на всю Аравию. Энергия, с которой руководимые Мухаммедом арабы ворвались в историю, наложив свою печать на весь ее дальнейший ход, — явление удивительное. Одно из объяснений этого чуда заключается в том, что в истории арабов счастливым образом совпали между собой два новых синтеза — социальный и духовный, два перехода — от варварства к цивилизации и от язычества к монотеизму. Они совпали в значительной степени благодаря многосторонности дарований Мухаммеда, в котором духовная глубина сочеталась с практической мудростью, религиозный гений дополнялся гением политическим. Если до хиджры деятельность Мухаммеда была направлена на проповедь новой религии, то после хиджры — на борьбу за ее практическое торжество. Трудно сказать, на каком этапе она была более успешной. Но несомненно, что успехи мединского десятилетия, начавшегося с переселения Мухаммеда в Медину в 622 году и закончившегося его смертью в 632 году, являются более зримыми и внушительными. В этот период Мухаммед окончательно сформулировал мысль об исключительности своей миссии и стал рассматривать Коран как последнюю и высшую религиозную истину. Мухаммед завершает (запечатывает) череду пророков, а Коран — ряд откровений. Эта смена акцентов последовала после того, как провалились усилия Мухаммеда повести за собой ярибских евреев и он, чтобы утвердить свое господство в городе, вынужден был изгнать их оттуда силой. Новую веху отношений к людям докоранических писаний, согласно которой истинность прежних писаний подтверждается Кораном, Мухаммед обозначил тем, что он переименовал киблу (кибла — «то, что находится напротив») — тот пункт, к которому мусульмане должны обращать лицо при молитве. До того киблой мусульман являлся Иерусалим, что, как потом объясняет Мухаммед, было сделано для того, чтобы «узнать, кто следует за посланником среди обращающихся вспять» (2: 138). Говоря иначе, признанием святости Иерусалима людям Писания (евреям и христианам) давался шанс добровольно признать миссию Мухаммеда. Так как они не воспользовались такой возможностью, то Мухаммед изъявляет решимость утвердить свою веру вопреки их сопротивлению и в качестве киблы избирает Мекку, точнее, мекканское святилище Каабу. Для Медины, расположенной между Меккой и Иерусалимом, это была переориентация на 180 градусов. Собственное святилище для религии так же важно, как наличие собственной книги и собственного пророка. Переименованием киблы Мухаммед окончательно подчеркнул, что новую веру нельзя понимать как реформированный иудаизм или христианство. Этим актом одновременно он возложил на арабов особую ответственность — быть гарантами новой веры.

В Медине Мухаммед формулирует идею священной войны. Исчерпав возможности проповеди в деле распространения новой веры, Мухаммед оказался перед задачей: как воздействовать на тех, для кого слово, очевидная истинность божественного откровения не обладает достаточной убедительностью. Он понимал, что там, где бессильно слово, решающим может оказаться сила. Мухаммеду предстоял тяжелый выбор. Он приходит к выводу, что война оправдана как война за веру и постольку, поскольку она навязывается обстоятельствами жизни правоверных во враждебном окружении: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте — поистине, Аллах не любит преступающих!.. И сражайтесь с ними, пока не будет больше искушения, а (вся) религия будет принадлежать Аллаху» (2:186, 189). Война ставит целью не обратить в веру (поскольку речь идет о людях Писания — это дело добровольное), а привести к покорности. Война для него не является религиозным принципом, а лишь средством для распространения веры — обращения язычников в ислам.

Однако, допуская войну, Мухаммед освящает ее, находя для этого сильные аргументы,

основными из которых являются следующие два; добродетель веры выше порока убийства («ведь соблазн — хуже, чем убиение!» — 2:187); смерть за веру прекрасна не тем, что она прерывает земную жизнь, которая и без того является брэнной, а тем, что она открывает ворота вечности («И сказали они: «Господи наш! Почему предписал Ты нам сражение? Если бы Ты отложил нам до близкого срока?» Скажи: «Пользование здешней жизнью — недолго, а последняя жизнь — лучше для того, кто боялся, и не будете вы обижены ни на финикову плеву» — 4:79). Идея священной войны, даже если бы она была верна сама по себе, что, конечно, не так, уязвима с практической точки зрения, ибо войну невозможно удержать на высоте служения вере, полностью очистив от других мотивов. Даже в войнах, которые вел Мухаммед, немаловажную роль играла добыча; сам он, по крайней мере в одном случае, был инициатором убийства из-за чувства личной мести (после битвы при Бадре).

Обосновав высокое религиозное предназначение своего народа и идею священной войны, Мухаммед упорно спланировал арабов в духе исламского образа жизни, обнаружив выдающиеся дипломатические способности и полководческий талант. Он предпочитал добиваться целей мирно, путем компромиссов, но там, где они оказывались недостаточными, решительно брался за оружие (Мухаммед совершил 19 военных походов, а после смерти в его крайне скромном личном имуществе осталось восемь мечей.) Наиболее трудной, долгой, разнообразной по методам и блистательной по результатам была борьба Мухаммеда за покорение Мекки и обращение курайшитов в ислам. Мухаммед сплотил разрозненные и враждовавшие между собой арабские племена, объединил их в единое государство и привел к единой вере.

Арабы были оружием ислама, но никак не его ограничением. Мусульмане исходили из глубокого убеждения, что все люди равны перед богом и все они должны подчиняться законам Корана. Они понимали свою миссию как всемирную и были готовы приобщить к истине ислама все народы. Мухаммед не вышел за пределы Аравии, хотя и собрал к концу жизни большое войско для похода против Византии. Это сделали его преемники.

Мухаммед умер шестидесяти трех лет в Медине в 632 году. Смерть его была естественной, хотя здоровье его было подорвано тем, что за несколько лет до этого одна женщина пыталась отравить его, прислав в дар зажаренного барана, смазанного ядом. Она сделала это в отместку за то, что мусульмане уничтожили всех ее родственников. Мухаммед взял в рот кусок отравленного мяса, но быстро, ощутив неладное, выплюнул его (один из сотрапезников, который был не столь ловок, умер). Мухаммед предчувствовал свою смерть; об этом свидетельствует и то, что он придавал последнему посещению Мекки прощальный характер, и то, что он отпустил на волю своих рабов. Он умер в зените славы, на пике успехов, с сознанием выполненного долга. Его последними словами были: «нет... великие... товарищи... в раю». Похоронен он в Медине, его могила является второй после Каабы святыней мусульман.

Истинная вера

Суть откровения Мухаммеда состояла в том, что миром правит бог. Бог сотворил небо и землю. Он поднимает солнце, посылает дождь на землю. Он — всемогущий владыка миров. «Он — первый и последний, явный и тайный, и Он о всякой вещи знающ» (53: 3). Бог питает и не питается. Все зависит от бога, но бог сам не зависит ни от чего. Он абсолютен во всех отношениях. Будучи абсолютным, он является также богом истины, справедливости и милосердия. Поэтому только он может быть покровителем человека, его опорой и надеждой. Ни себе, ни другим людям, ни обстоятельствам, ни силе богатства, ни блеску власти, ни луне и ни звездам, ни чему-нибудь иному, а одному только богу можно довериться до конца и

полно. Все преходяще, несовершенно. Один бог вечен и совершенен. Хвала его в нем самом, Поддержка бога настолько сильна, что человек может сказать: «Довольно мне Аллаха! Нет божества, кроме Него; на Него я положился, ведь Он — Господь великого трона!» (9:130).

Первый и основополагающий постулат истинной религии требует от человека отдаться во власть бога, безотчетно и безусловно довериться ему. Мухаммед начинает свои проповеди изъявлением полнейшей покорности богу: «Во имя Аллаха милостивого, милосердного!» Этими словами в их первоизданном арабском звучании (бисмилла-хи-р-рахмани-р-рахим) мусульмане предваряют всякое дело, в том числе прием пищи, подчеркивая тем самым, что все, что они делают, они посвящают богу и за все благодарят его.

Бог один. Рядом с ним нельзя ставить других богов. Или, как это говорится в Коране, никого нельзя давать ему в сотоварищи. Это положение является принципиальным и специфичным для ислама, монотеизм которого можно считать самым акцентированным и последовательным. Оно, разумеется, прежде всего направлено против, языческого политеизма, в частности против мекканского культа арабов, которые наряду с Аллахом как верховным божеством чтили еще трех других богинь. («Они призывают помимо Него только женский пол» — 4:117.) Но не только. Идея едино-единственного бога заострена также против христианской идеи богочеловека. «Ведь Мессия, Иса, сын Мариям, — только посланник Аллаха... Веруйте же в Аллаха и Его посланников и не говорите три! Удержитесь, это — лучшее для вас. Поистине, Аллах — только единый бог» (4:169). Человек не может быть богом. Ни при каких условиях. Соотношение бога и человека строится таким образом, что человеческий порядок целиком зависит от божественного, а божественный порядок ни на йоту не зависит от человеческого.

Идея единого бога хорошо оттеняется взглядом Мухаммеда на самого себя. Мухаммед — такой же человек, как все остальные, с единственным отличием, что бог поручил ему быть своим посланником и пророком среди арабов; «Я не говорю вам, что у меня сокровищницы Аллаха, и не знаю я сокровенного, и не говорю вам, что я — ангел. Я следую только тому, что открывается мне» (6:50). Вот еще характерное место в Коране: «Скажи: «Я ведь — человек, подобный Вам; ниспослано мне откровение о том, что бог ваш — Бог единый. И кто надеется встретить своего Господа, пусть творит дело благое и в поклонении Господу своему не присоединяет к Нему никого» (18:110).

Мухаммед полагал, что он завершает большую череду пророков, посланных богом до него к другим народам (потому его именуют печатью пророков); одним из своих предшественников на этом поприще он называет также сына Мариама (Марии) Ису (Иисуса), ошибочно принимаемого, как он считает, его последователями за сына бога.

Мухаммед был, несомненно, глубоко и всесторонне одаренным человеком, мусульманская традиция рассматривает его жизнь как образцовую. Но отсюда следует: даже лучший из людей, согласно логике мусульманской веры, может быть всего лишь слугой бога, его пророком. Большого ему не дано. При этом, разумеется, и Мухаммеду открыта не вся тайна, а только ее часть.

Мусульманская религия, таким образом, не содержит в себе идеи подобия человека богу. Она с самого начала отсекает претензии человека на абсолютность, очерчивает его возможности как принципиально ограниченные. Она блокирует его поползновения на самость — самомнение, самовластие, самоутверждение. Мухаммед не был, конечно, человеком тихим, созерцательным. Чтобы взвалить на себя миссию пророка, этих качеств было недостаточно, надо было еще обладать деятельной, активной натурой. И он обладал ею. Мухаммед встряхнул арабские племена, спланивал их в единый народ, который освежающим вихрем ворвался в историю. Было бы неверно думать, будто мусульманская религия несовместима с исторической настойчивостью, энергией деятельности, активным преобразовательным отношением к жизни. Совместима. Она только учит человека с доверием относиться к судьбе,

которая может быть как счастливой, так и превратной. Она предостерегает его от того, чтобы во что бы то ни стало навязывать свою волю миру (на то у него нет ни прав, ни сил). Предостерегает от психологии господина и победителя. И учит человека ограничивать свою власть пределами возможного — а они, эти пределы, с одной стороны, заключены в самой природе вещей, как они созданы богом, а с другой — указаны ему богом непосредственно через обязанности и ограничения, которые налагаются Кораном. Эти обязанности и ограничения мы рассмотрим позже, а сейчас вернемся к мусульманской вере.

Итак, бог един. Когда в русском языке исходная формула мусульманской веры произносится с употреблением двух разных слов: «бог» и «аллах» (нет бога, кроме Аллаха), то это скрывает ее очевидную и с точки зрения вопроса весьма принципиальную тавтологичность. На самом деле следует говорить: «Нет бога, кроме Бога». Это как раз означает, что только бог в полном смысле слова тождествен самому себе, то есть един. Все остальное производно от бога, вторично по отношению к нему.

Даже Мухаммед — лишь пророк бога. Ничто, кроме бога, не содержит свою причину в себе и, следовательно, не обладает полной самоидентичностью.

Идея единого бога указывает человеку его достаточно скромное место в мире и вместе с тем обязывает человека определенным образом, а именно сугубо позитивно, относиться к миру и прежде всего к другим людям. В Коране приводится аргумент, вскрывающий этический подтекст единобожия: «Если бы были там [на небе и на земле] боги, кроме Аллаха, то погибли бы они» (21:22), Единство бога — гарантия гармонии мира. И наоборот: гармония мира — свидетельство единства бога. Так как бог един, то из этого с непереложностью следует, что единым должно быть и человеческое сообщество, поскольку оно связано с богом. И это единство человеческого сообщества может и призвана обеспечить истинная вера, вера в единого бога, которая исходит из того, что единство людей в боге важнее их социоприродных различий в территории, языке, богатстве и т. д. Или, говоря по-другому, истинная религия есть религия всех людей, всех народов. Как един бог, так едина и истинная религия. Под этим углом зрения Мухаммед интерпретирует известную ему религиозную историю и место Корана в ней. Бог создал всех из одного человека. И у людей первоначально была одна вера. Однако в последующем с умножением человеческого рода и его разделением на различные народы начались религиозные споры. Вследствие этого первоначальная вера замутнилась, возникли многообразные заблуждения. Тогда бог, чтобы вернуть людей к первоначальной истинной вере, стал прибегать к помощи посланников. «Мы отправили к каждому народу посланника: «Поклоняйтесь Аллаху и сторонитесь язычества». Были среди них те, кого Аллах повел прямым путем, а были те, кому оказалось суждено заблуждение. Идите же по земле и посмотрите, каков был конец считающих ложью!» (16: 38).

Мухаммед не считает себя первым человеком, возвестившим религиозную истину: «Скажи: «Мы уверовали в Аллаха и в то, что ниспослано нам, и что ниспослано Ибрахиму (Аврааму), и Исмаилу, и Исхаку (Исааку), и Йакубу (Иакову), и коленам, и в то, что было даровано Мусе (Моисею), и Исе (Иисусу), и пророкам от Господа их. Мы не различаем между кем-либо из них, и Ему мы предаемся» (3:78). Вера едина, в ней нельзя разделяться — таково глубокое убеждение Мухаммеда. О всемирном, универсальном горизонте религиозного мышления Мухаммеда свидетельствует тот факт, что он в своей проповеднической деятельности апеллирует не к Исмаилу — библейскому родоначальнику арабских племен, а к самому Аврааму. В Аврааме его привлекает то, что тот не был ни иудеем, ни христианином, его вера существовала до возникших позже различий. Она и является истинной. «Ибрахим не был ни иудеем, ни христианином, а был он

ханифом предавшимся и не был из многобожников» (3:60). Вера Авраама снимает различия и споры между иудеями, христианами и сторонниками Мухаммеда. Она выявляет их общее ядро — единобожие. «Они говорят: «Будьте иудеями или христианами — найдете прямой путь». Скажи: «Нет, — общиной Ибрахима, ханифа, ведь он не был из многобожников»

(2:129).

Важно подчеркнуть: Мухаммед не рассматривает Коран в качестве единственного откровения, отменяющего другие послания бога. Преимущество Корана — в его первозданной чистоте: только что полученный Мухаммедом непосредственно от бога, он свободен от человеческих споров и наслоений и воспроизводит древнюю не искаженную единую веру. Священные книги других народов — тоже от бога, но только они со временем были искажены. «Скажи: «О люди писания! Вы ни на чем не держитесь, пока не установите прямо Торы и Евангелия и того, что низведено вам от вашего Господа». Но у многих из них низведенное тебе от твоего Господа увеличивает только заблуждение и неверие. Не горюй же о людях неверных!

Поистине, те, которые уверовали и которые исповедуют иудейство, и сабии, и христиане, — кто уверовал в Аллаха и последний день и творил благое, — нет страха над ними, и не будут они печальны!» (5:72–73).

Взгляды Мухаммеда на сущность веры видоизменялись в процессе его проповеднической и политической деятельности. Общая линия эволюции состояла в оформлении ислама как новой религии в ее отличии от иудаизма и христианства. Тем не менее Мухаммед до конца жизни остался верен убеждению, что ислам есть истинная и универсальная религия, религия Ноя, Авраама, Моисея, Иисуса, что Коран есть откровение того единого и единственного бога, который еще раньше и через других посланников дал писания другим народам.

Божественное предопределение и человеческая свобода

Идея единства бога получила продолжение в идее предопределения, согласно которой бог управляет миром не в общем или конечном смысле, а самым полным, непосредственным образом. «У Него — ключи тайного; знает их только Он. Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной» (6:59). Столь же исчерпывающе и непосредственно участвует бог в человеческих делах: «И Он — тот, который успокаивает вас ночью и знает, что вы добываете днем, потом Он оживляет вас в нем, чтобы завершился назначенный срок. Потом — к Нему ваше возвращение, потом Он сообщит вам, что вы делали» (6:60).

Если все предопределено богом, то это, разумеется, относится и к злой воле человека. Но если допустить предопределение ко злу, то надо отказаться от понятия единого справедливого бога (какая уж там справедливость, когда одни безо всяких на то оснований обрекаются на гибель, а другие столь же произвольно избираются для вечной жизни). Поэтому Мухаммед, как считал Владимир Соловьев, не мог придерживаться столь абсурдного взгляда, хотя и давал повод к нему своим неумением расчленять и точно формулировать отвлеченные идеи. Соловьев предлагает различать две мысли: а) люди упорствуют во зле и неверии, потому что они осуждены богом; б) они осуждены богом из-за того, что избрали зло и неверие. По мнению Соловьева, первая мысль была чужда Мухаммеду. Говоря о божественном предопределении применительно к человеческой судьбе, он мог иметь в виду только второе. Предопределение при таком понимании вытекает из всеведения бога: бог видит и ведает все, в том числе то, что будет. Он умеет читать в сердцах и он осуждает на гибель тех, кто уже до этого в глубине души предпочел зло добру. Богу, для того чтобы вынести свой вердикт, не надо ждать, когда зло будет замыслено или совершено, ибо он заранее знает, кто и когда замыслит и совершит его. «Такова Мухаммедова мысль о предопределении, основанном не на произволе Божиим, а на Его всеведении и вседейственности»[31]. Эта интерпретация, при всей философской

изошренности, является уязвимой. Она исходит из того, что бог все знает и все судит, но не все создает. Предполагается: бог абсолютен в познании и оценке, но он не абсолютен в бытии. Не все нити причинности доходят до бога, некоторые из них обрываются в человеке. Тем самым ставится под сомнение всемогущество бога — основная и излюбленная мысль Мухаммеда. И вряд ли бы Мухаммед согласился с таким пониманием. Вся его душевная и интеллектуальная страсть была направлена на признание абсолютности бога. В этом вопросе Мухаммед не допускал никаких колебаний, даже если они мотивируются соображениями этики или логики. Когда он говорит, что «к Аллаху вам возврат, и Он над каждой вещью мощен», что «все — в книге ясной» (11:4, 8), то это надо понимать прямо и буквально. Бог абсолютен и в смысле бытия, и в смысле познания, и в смысле суда. Он абсолютно абсолютен. Отсюда следует, что и человеческое упорство в неверии, и поразительная слепота людей перед ясной истиной также предопределены богом. (Это упорство и эта слепота, кстати заметить, были для Мухаммеда одним из аргументов в пользу идеи предопределения.)

Бог есть причина всего сущего, того, что было, есть и будет; человеческое поведение не составляет исключения. Но существует эта причина не в единственном числе и действует не сама по себе, а через посредство и соответственно природе тех предметов, которых она касается. «...И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил» (8:17), — читаем мы в Коране. Эти слова поддаются такой философской интерпретации, когда их можно считать своеобразной формулой предопределения. Первое утверждение: не ты бросил (камень или стрелу, в соответствующем аяте речь идет о боевых действиях). Второе утверждение: ты бросил. Решение этой антиномии состоит в том, что бросил человек, но не сам по себе, а как причастный Аллаху или, что одно и то же, Аллах бросил через него. Здесь выделяются два уровня детерминации: заэкранная, божественная, и непосредственная, эмпирическая. Они замечательным образом совпадают между собой, в результате чего одно и то же действие протекает и по божественным и по земным критериям одновременно. Предопределение определяет вещи и поступки через них же самих, соответственно их особой природе. Неверно думать, будто только те, кого судят, зависят от того, кто судит. Судья также зависит от тех, кого он судит. Идея двойной детерминации — божественного предопределения и причинности в собственном (эмпирическом) смысле слова — была замечательной интуицией Мухаммеда.

Существует мнение, будто сознание божественной предопределенности всего происходящего парализует человеческую активность. Оно исходит из предположения, согласно которому человек активен тогда, когда он отстаивает свое. Даже согласившись с этим далеко не очевидным тезисом, следует сказать: идея божественного предопределения вовсе не исключает того, что человек преследует свое благо. Оно только добавляет, что, борясь за собственное благо, человек сверх того выполняет еще волю бога. Активность индивидов в достижении практических целей зависит не столько от сознания того, что он борется за свои цели, сколько от убежденности в том, что это — истинные цели. Апелляция к воле бога есть признание высшей степени истинности. Рассматриваемое суждение, неверное теоретически, опровергается также практическим опытом, в частности опытом первых мусульман, великое религиозное вдохновение и беспримерная историческая энергия которых питались убежденностью в том, что они выполняли волю Аллаха.

Идея предопределения не только не сковывает активность индивидов, она стимулирует ее. Божественное провидение действует через посредство вещей и событий земного (эмпирического, опытного) мира. Отсюда можно сделать вывод — для того чтобы угодить богу, надо действовать соответственно объективной мере вещей, наилучшим образом делать свое дело. Бог предопределяет, но не определяет!

Конечно, Аллах есть Аллах. Он может всё, может даже мир сотворить заново. Аллах абсолютен, но именно поэтому в мире все относительно, причинно обусловлено. Моисей, как считается, мог творить чудеса. Иисус тоже. Мухаммед не может творить чудеса. Он и не

хочет этого, полагая, что нет большего чуда, чем Коран. Сведение чуда к исчезающему минимуму, отсутствие со стороны Аллаха произвольных действий, нарушающих объективный ход событий, на манер приостановления заката солнца или манны небесной, — характерная черта, особенность мусульманской религии. Бог — везде и всегда, но везде и всегда он остается по ту сторону, за кадром. Его воля параллельна причинности мира и реализуется через нее. Или, говоря по-другому, сама причинность мира предстает как выражение (отражение, следствие) божественного предопределения. «Не возлагает Аллах на душу ничего, кроме возможного для нее» (2:286). Зато о возможном будет спрошено в полной мере.

Если понимать под свободой свободное (нестесненное, нескованное внешними препятствиями) обнаружение природы какого-либо явления, процесса, существа (свободное течение реки, свободный бег лошади, свободные руки и т. п.), то предопределение вполне совместимо с такой свободой. Оно предполагает ее. Учитывая, что под предопределением имеется в виду предопределение бога (абсолютной личности, абсолютной в своем совершенстве и могуществе), концепцию предопределения следует признать чрезвычайно продуктивной с точки зрения обоснования мироустроительной деятельности человека. Она, с одной стороны, позволяет поднять эту деятельность до высоты этической миссии, а с другой стороны, предельно расковывает ее, нацеливая ее на ее собственные, каждый раз вполне конкретные критерии.

Трудность согласования предопределения со свободой человека связана с проблемой ответственности. Если все действия человека предопределены свыше, то как он может и почему должен держать ответ за них? Не означает ли это, что бог фактически наказывает и награждает сам себя? Чтобы ответить на эти труднейшие вопросы, как их понимал Мухаммед, следует иметь в виду, что в одном пункте человек отличается от всех прочих творений. Вот соответствующее место из Корана: «Мы предложили залог (в другом переводе «истинную веру»). —

А. Г.) небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрашились его; понес его человек, — ведь он был обидчиком, неведающим, — чтобы Аллах мог наказать лицемеров и лицемерок, многобожников и многобожниц и обратиться к верующим (мужчинам) и верующим (женщинам). Аллах — прощающ, милосерд!» (33:72–73). Бог посвятил отчасти человека в свои замыслы, открыл ему свои тайны, заключив с ним завет об истинной вере и поставив свою благосклонность к человеку в зависимость от его веры и неверия. Небеса, земля, горы отказались, они не согласились взвалить на себя это невыносимое бремя. Человек не отказался. Решение это, надо предполагать, он принимал свободно. Принимать это решение или не принимать — означало причаститься к богу или нет, подняться над своей тварностью или нет. Ничто не говорит о том, что богом было предопределено, чтобы небеса, земля, горы уклонились от его предложения, а человек согласился. Хотя, правда, и ничто не говорит об обратном. Но как бы то ни было, человек согласился. Он дерзнул! Поскольку решение о завете с богом принималось человеком свободно, то это является основанием вменения ему соответствующих поступков, поступков, касающихся истинной веры, прямых предписаний бога.

Свобода при таком понимании оказывается границей между двумя мирами — земным и божественным, миром жесткой причинности и царством справедливости. Выбором между ними она и кончается, ибо по своей строгости, последовательности, неотвратимости последствий божественная справедливость ничем не отличается от природной необходимости.

При более внимательном рассмотрении коранической концепции ответственности и санкций мы сталкиваемся с двумя взаимоисключающими утверждениями. С одной стороны, отношение людей к вере (понимаемой, как мы увидим ниже, широко, в единстве с делами) есть тот критерий, исходя из которого бог определяет свое отношение к ним. Верующие будут

щедро награждены, неверующие — жестоко наказаны. «Те, которые уверовали и были благочестивы, — для них — радостная весть...» (10:64–65). А «те, которые измышляют на Аллаха ложь, не будут счастливы!» (10:70). Эта мысль повторяется многократно и составляет один из основных мотивов всего Корана. Мухаммед при этом подчеркивает справедливость столь разного отношения к людям, утверждая, что они получают по заслугам. «Разве вам воздается не за то, что вы сами приобрели?» (10:53) — говорится в Коране, имея в виду грядущее наказание грешников. С другой стороны, Мухаммед отчетливо, хотя и не столь настойчиво высказывает мысль, что само неверие неверных, их упорство в заблуждениях были заранее предопределены богом. «Поистине, те, над которыми оправдалось слово твоего Господа, не уверуют, даже если бы пришли к ним все знамения, пока не увидят мучительное наказание!» (10:96–97). И далее: «Если Аллах коснется тебя злом, то нет избавителя от этого, кроме Него» (10:107), «А если бы пожелал твой Господь, тогда уверовали бы все, кто на земле, целиком» (10:99). Следовательно, он не пожелал этого и он, бог, несет ответственность за то или иное отношение человека к вере.

Возникает вопрос: как совместить эти взаимоисключающие суждения? Мы не будем рассматривать ответы, которые полагают, что они относятся к разным периодам проповеднической деятельности Мухаммеда или переистолковывают их таким образом, что противоречие объявляется простой видимостью. Нас интересует другое: совместимы ли эти суждения именно в их взаимоотрицающем содержании? Выражаясь еще точнее, совмещаются ли они в логике самого Корана или представляют собой простой разрыв и мировоззрении Мухаммеда? Есть, по крайней мере, одно объяснение, которое позволяет истолковать рассматриваемые суждения как элементы единой, внутренне цельной духовной системы. Оно состоит в предположении, согласно которому суть завета, договора бога

с человеком состояла в том, что человек получает возможность прозреть свою судьбу. Посвящение в замыслы бога означало, что перед человеком поднимается тайная завеса над его будущим. Он приобщается к знанию о том, что ему уготовано богом, каков его вес на весах божественной справедливости. Теперь понятно, насколько мудры были небеса, земля и горы, отказавшиеся от столь обременительного знания. При таком допущении оба тезиса — и то, что вера и неверие людей предопределены богом, и то, что бог судит людей за веру и неверие, как если бы это было их собственное дело, — вполне укладываются в один логический ряд.

Данное объяснение, рассеивающее логические сомнения, не избавляет, однако, от сомнений этических. В самом деле, если бы замысел бога состоял в том только, чтобы показать неверным их печальное будущее, не оставив им никакой надежды повлиять на свою судьбу, выправить ее, то его с трудом можно было бы считать справедливым и совершенно нельзя было бы назвать милосердным. В действительности завет бога с человеком вписан в его космосозидающую деятельность, где после первого творения и наряду с ним планируется еще второе творение. «К Нему ваше возвращение, всех, по обетованию Аллаха истинному. Вот Он начинает творение, потом повторяет его, чтобы воздать тем, которые уверовали и творили благое, по справедливости. А те, которые не веровали, для них — питье из кипятка и наказание мучительное за то, что они не веровали» (10:4). Между первым и вторым творением — день последнего страшного суда[32].

Последний суд, ад и рай

Завет с богом, по которому люди получили истинную религию, включал в себя перспективу последнего, окончательного великого суда (судного дня). Чтобы понять, что собой представляет концепция судного дня и какую важную роль она играет в мировоззрении

Мухаммеда, ответим на следующие вопросы: когда наступит судный день? Кто будет судить? Кого? За что? И каким может быть наказание?

Время судного дня никто не знает, даже Мухаммед: «спрашивают тебя люди о часе. Скажи: «Знание о нем у Аллаха», — а что тебе дано знать, — может быть, час уже близок» (33:63). День этот настолько близок, что может наступить в любую минуту. Отсюда следует — человек ни на одну минуту не должен забывать о нем. Страх перед судным днем — характерный признак мусульманина. Он должен находиться в состоянии постоянного душевного бодрствования, как если бы уже в следующее мгновение ему предстояло предстать перед последним судом.

Тот великий суд будет вершить сам Аллах. Уже в вводной главе Корана, являющейся вместе с тем основной молитвой мусульманина, Аллах именуется «царем в день суда» (1: 3). И эта характеристика, тождественная справедливости, является для него такой же существенной и неотъемлемой, как определения «милостивый», «милосердный». Суд Аллаха будет мгновенным и, безусловно, справедливым. Потому он и называется судом Аллаха. Он не требует предварительного расследования, ибо Аллаху с самого начала известно все, не предполагает никаких свидетелей, защитников и обвинителей, ибо все эти гарантии справедливого приговора — ничто перед абсолютной справедливостью бога. На нем обвиняемый не получает последнего слова, ибо суд Аллаха является окончательным, он тогда только и наступает, когда все сроки для покаяний и исправлений прошли. Перед судом бога предстанут все люди, и живые и мертвые, которые, разумеется, по этому случаю будут воскрешены. Каждый будет отвечать за себя. Выражаясь юридическим языком, дело каждого человека будет выделено в отдельное производство. В некоторых местах Корана говорится о групповых наказаниях, когда речь идет о группах, коллективно отвергших бога. Никто и ничто, даже смерть, не может спасти индивида от того, чтобы держать ответ перед богом. И при этом никаких покровителей, никаких оправданий и отговорок, а один на один, лицом к лицу с богом, Мухаммед называет это возвращением к Аллаху. Мысль о том, что всем придется получить окончательный расчет у Аллаха, пронизывает Коран от начала до конца. Хотя Коран в целом склоняется к тому, что даже Мухаммед не будет иметь слова на последнем суде («Вот, вы препираетесь за них в ближайшей жизни, а кто будет препираться с Аллахом за них в день воскресения? Или кто будет за них поручителем?» — 4:109), тем не менее, в мусульманской традиции сложилось мнение, что Мухаммед будет заступником в судный день.

Человеку предстоит платить по счетам, которые он сам признал, согласившись на то, на что не согласились небеса, земля и горы. Бог в этом смысле юридически безупречен, в его суде нет никакого произвола; он не только многократно — от Адама до Мухаммеда — сформулировал нормы, по которым он будет судить, но и многое сделал для того, чтобы довести их до всех народов, до каждого человека. Все, что совершил человек, все его мысли и поступки будут проанализированы под углом зрения их отношения к вере, к нормам Корана. В результате должно быть удостоверено, был ли человек мусульманином (истинно верующим) или нет, а если был, то насколько ревностно он следовал истине ислама. Коран будет тем кодексом, по которому будет вершиться последний суд.

Необычность последнего суда обнаруживается в характере санкций. На том суде не только наказывают, но и награждают (награждают не тем, что не наказывают, а вполне позитивно). Неверные оказываются осужденными, правверные — избранными. При этом существует только одно наказание — низвержение в ад и одна награда — возвышение в рай (4:60, 61; 13:19–22, 25). Ад и рай описаны в Коране очень наглядно, ощутимо и понятно для людей. Ад концентрированно воплощает все человеческие ужасы, боли и страдания, а рай — все наслаждения, «Поистине, тех, которые не веровали в Наши знамения, Мы сожжем в огне! Всякий раз, как сготовится их кожа, Мы заменим им другой кожей, чтобы они вкусили наказания. Поистине, Аллах — великий, мудрый!

А тех, которые уверовали и творили благое, Мы введем в сады, где внизу текут реки, вечно пребывающими там. Для них там — чистые супруги. И введем Мы их в тень тенистую» (4:59, 60).

День великого суда есть в то же время день великого разделения. Праведность и неправедность, добро и зло будут в этот день навечно отделены друг от друга. Если воспользоваться христианским образом по тому же поводу и в том же самом смысле, то будет час сбора урожая, когда зерна безболезненно можно, а для сохранности даже нужно очистить от плевел. Одни станут обитателями рая, другие — обитателями огня. «И между ними — завесы».(7:44).

Вопрос о навечном осуждении грешников является одним из трудных для мусульманских богословов, которые в итоге пришли к выводу, что грешники, даже если речь идет о тяжелых грехах, со временем могут быть прощены. Не прощается только отступление от веры («Поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому Он пожелает» — 4:116).

Судный день означает конец, предел первого творения и начало нового, переход от человеческой справедливости к божественной. Основной признак такого перехода заключается в том, что добро и зло начинают существовать в полной и окончательной отделенности друг от друга. Зло уже не сможет больше скрываться за маской добра, а добро будет гарантировано от того, чтобы разделить судьбу зла. Злые люди никогда не будут больше наслаждаться, как если бы они были добрыми. А добрые люди никогда не будут страдать, как если бы они были злыми. Так было в первом творении. Своеобразие и ограниченность справедливости человека в том и заключались, что он, ведая о различии добра и зла, не мог подчинить ему свое бытие. Иное дело — второе творение, существующее по законам божественной справедливости. В нем добрые и злые получают по заслугам. Мухаммед верил в реальность будущей жизни, в рай и ад. Верили и верят этому также и его последователи. В качестве реальной перспективы картины последнего суда и будущей жизни призваны были нравственно дисциплинировать людей, укрепить веру в праведных и нагнать страх на неверных.

Уже в первом по времени откровении Мухаммеда, когда он только был призван к пророческой миссии, есть слова о том, что человек в погоне за богатством беспечно забывает о воле создателя и его строгом суде:

Но нет! Человек восстает

оттого, что видит себя разбогатевшим.

Ведь к Господу твоему — возвращение! (96:6–8).

В качестве санкции вероучения идея предстоящего суда и наказания в Коране понимается, конечно, буквально и предметно. Вместе с тем она допускает и иную интерпретацию.

Учение Мухаммеда в превращенной форме выражает ту истину, что добро заключает в себе свою награду, а зло заключает в себе свое наказание. В самом деле, если добро и зло означают самую общую квалификацию, охватывающую человека и его предметный мир (его мотивы, поступки, цели) если не исчерпывающим, то самым существенным образом, то чем может быть награждено добро, кроме добра, и чем может быть наказано зло, кроме зла?! Предположить, что добро награждается чем-то помимо добра, значит допустить, что оно награждается... злом (ибо помимо добра существует только зло). Но тогда это нельзя считать наградой и в такой «награде» нет никакой справедливости. Точно так же, оставаясь в рамках этики и логики, невозможно помыслить себе, чтобы за зло воздавалось незлом, то есть добром. А сказать, что за добро воздается добром, а за зло — злом, и сказать, что и добро и зло заключают свою цену в себе, есть по сути дела два разных способа выражения одной и

той же мысли. Именно эту мысль, хотя и на фантастический манер, выражает Мухаммед в учении о последнем суде, рае и аде, показывая, что в конечном счете зло неизбежно и самым губительным образом оборачивается злом, а добро столь же неизбежно и торжествующе приводит к добру.

Итоговая судьба добрых и злых в Коране — радостная для первых и печальная для вторых — показывает, как вообще Мухаммед понимал добро и зло. Они для него — явления по природе несовместимые между собой. Добро и зло антиномичны. Не существует никакого диалектического единства, а тем более переходов между ними. Именно так можно понимать религиозную бескомпромиссность (нетерпимость) Мухаммеда. Пророк был широк и практичен в своих взглядах, открыт компромиссам, но за одним единственным исключением, которое касалось истинной веры. Эту неколебимость, даже фанатизм Мухаммеда в вопросах веры можно рассматривать как явление того же рода, что и этическая последовательность Иисуса, дошедшая до запрета отвечать злом на зло и не примирившаяся ни с какими отступлениями от закона любви. Чтобы понять оправданность такой интерпретации, следует иметь в виду нерасторжимую переплетенность религиозной веры и морального добродетельности в Коране: мораль является здесь составной частью веры, а вера — способом нравственно ответственного существования в мире.

Пять устоев правоверного мусульманина

Вера, как ее понимает Мухаммед, не является абстрактным, отвлеченным понятием, относящимся к области знания. Она не сводится также к внутреннему настрою набожной души. Вера обнаруживается в поступках, существует в конкретной плоти соответствующих дел. Вера есть определенное отношение человека к богу. Она не исчерпывается констатацией существования бога. Более важно и существенно иное — знание того, чего бог требует от людей, и сознание своей обязанности выполнять его заповеди. Только благодаря требованиям, исходящим от бога, верующий знает о том, что бог существует. В этом заключается суть веры. Она есть такое отношение к богу, которое одновременно задает определенный ориентир жизни самого верующего. Знать, чего хочет от тебя бог и вести себя так, чтобы это было приятно богу, — вот что такое вера. Не переводя отношение человека к богу в совокупность требований бога к человеку, которые последний признает для себя нравственно обязательными, вообще нельзя говорить о религиозной вере. «Ведь он не верил в Аллаха великого, и не побуждал накормить бедняка» (69:33–34) — эти слова из Корана ясно показывают, что вера — больше, чем внутренняя интенция. Она является определенным качеством жизни.

Мусульманская вера в самом общем виде уместается в краткой формуле, согласно которой Аллах един, а Мухаммед является его посланником. Это — первый важнейший устой истинной религии. Но как узнать, действительно ли человек признает Аллаха и следует Мухаммеду? Ответ на этот вопрос содержится в последующих четырех устоях, которые вместе с первым составляют основу мусульманства как мировоззрения и образа жизни. Что это за устои?

Обязательная молитва. Порядок молитвы состоит из строгого цикла молитвенных поз и движений, следующих друг за другом и сопровождаемых определенными молитвенными формулами. Кораном этот порядок не предписан; он сложился позже и был письменно закреплен в конце VIII — начале IX века, за его основу, как принято считать, были взяты молитвенные позы и движения самого Мухаммеда. Кораном предписывается обязательный ежедневный цикл из пяти молитв; перед молитвой верующий обязан очиститься — омыть ноги, руки, лицо, и сделать это он должен сам, не прибегая к чужой помощи. В

соответствующих (в частности, походных) условиях допускается молиться без омовения, без соблюдения предписанных поз и временной сетки. Во время молитвы нельзя разговаривать, смеяться, плакать, отвлекаться каким-либо иным образом, следует снимать украшения, дорогие одежды. Нельзя молиться в опьянении или дурмане. Кроме пяти молитв допускаются и рекомендуются дополнительные добровольные молитвы. Молитву можно осуществлять индивидуально или коллективно, в любом месте. Полуденную молитву в пятницу рекомендуется проводить в мечети. Никакого институционального контроля за осуществлением молитвы нет, это — дело совести каждого человека. Ежедневная многократная молитва — поступок, дисциплинирующий верующего, поддерживающий его религиозное сознание в состоянии бодрствования. Она задает жизни мусульманина внешний ритм и, что еще важнее, внутреннюю духовную размеренность. Она является признаком, по которому верующий может судить, действительно ли он верит в бога или нет. Этот признак необходим, но еще недостаточен.

Обязательный пост. Он устанавливается на один месяц (девятый по счету месяц мусульманского года — рамадан, в который Мухаммеду было ниспослано первое откровение). Решение об этом было принято Мухаммедом в 624 году. Пост не был изобретением мусульман, он продолжил доисламскую практику благочестивого уединения, которое также сопровождалось воздержанием. Выражается мусульманский пост в полном воздержании в светлое время суток (когда можно отличить белую нитку от черной) от пищи, воды, табака, половых отношений, всего, что способно отвлечь от благочестивых мыслей. С наступлением темноты эти запреты снимаются. Завершение поста является для мусульман большим событием, сопровождаемым роскошным пиршеством. Пост является основным поступком, призванным показать, что человек умерен, воздержан, что он правильно понимает соотношение материальных и душевных благ. Пост — время тщательного выполнения всех других обязанностей, кротости и милосердия.

Обязательная милостыня. Она именуется «закат» (буквально «очищение», по другой версии происходит от древнееврейского слова «закут» и означает «добродетель»). Закат представляет собой регулярный, обязательный, строго нормированный и пропорциональный доходу взнос, который вносит в общину каждый взрослый дееспособный мусульманин, если он обладает достаточным для этого доходом. Он предназначен для поддержания бедных, нищих, путников, людей, попавших в беду: «Милостыни — только для бедных, нищих, работающих над этим, — тем, у кого сердца привлечены, на выкуп рабов, должникам, на пути Аллаха, путникам, — по постановлению Аллаха. Аллах — знающий, мудрый!» (9:60). Закат не исключает других, добровольных или закрепленных обычаем, пожертвований в пользу нуждающихся и даже не нуждающихся. Щедрость в пожертвованиях — важная черта мусульманина. Важно, однако, подчеркнуть, что благотворительность в форме заката является не добровольным, а обязательным актом со стороны мусульманина. Это поступок, который удостоверяет правильное, выдержанное в духе истинной веры отношение человека к другим людям.

Таковы три основных устоя, материализующих истинную веру. Говоря словами В. С. Соловьева, «главное дело веры относительно бога есть молитва, относительно ближнего — милостыня, относительно собственной своей природы — воздержание, или пост... Из этих трех основных религиозно-нравственных заповедей важнее всех для человека средняя: милосердное отношение к ближним. Возношение души к

невидимому богу трудно для людей материальных; так же тяжело им сопротивляться влечениям низшей природы и соблюдать воздержание; но быть милосердным одинаково способно всякое нравственное существо; быть добрым или злым зависит от внутренней сущности самого человека. Поэтому читаем в Коране: «Знаешь ли, что есть

вершина (добродетели)? Выкупить пленного, накормить в дни голода сироту ближнего и нищего безвестного» (сура ХС, 12–15)»[33].

Но есть еще один устой мусульманской веры — паломничество (хадж). Речь идет о паломничестве к основному святилищу мусульман — Каабе в Мекке, совершаемому в определенное время и по строгому обряду, который был установлен Мухаммедом во время его прощального хаджа в 632 году. Кааба была, по преданию, построена Авраамом, считается его домом. Паломничество туда (хотя бы раз в жизни) является обязанностью мусульман — тех, кто в состоянии совершить этот путь (см. 3:91). Мусульманин может поручить совершение хаджа другому — как правило, тому, кто уже однажды совершил его.

После того как мусульманство распространилось по всему миру, многие верующие уже практически не могут совершать хадж, и он потерял обязательный характер. Тем не менее хадж остается важным и действенным элементом мусульманской веры. Он оказывает определенное дисциплинирующее воздействие и на тех мусульман, которые не принимают непосредственного участия в паломничествах. Каждый из устоев мусульманской веры наряду со своими специфическими функциями способствует также поддержанию других устоев. В особенности это относится к хаджу, который вбирает в себя всю совокупность основных обязанностей мусульманина. Он концентрирует мысль и душевную энергию мусульманина на авраамовых истоках религии, на единобожии как ее истинной сущности, на пророческой роли Мухаммеда.

Своеобразие этики Корана

Человека, который захотел бы познакомиться с этикой Корана в компактном изложении, ждет разочарование. Мухаммед не оставил ни своего Декалога, ни своей Нагорной проповеди. Он не создал моральной доктрины. Этика как бы растворилась в его мировоззрении: в теоретической части она совпадает с верой, в нормативной — с правом. Однако отсутствие этики в привычно европейском смысле данного понятия (как особой сферы знания и культуры) не означает отсутствия в Коране этики вообще.

Все те нормы, которые входят в Декалог и Нагорную проповедь и составляют содержание того, что именуется естественной нравственностью, представлены также и в Коране. Коран в этом смысле продолжает традиции иудаизма и христианства. Рассмотрим для примера отношение к насилию.

Коран признает справедливость норм равного воздаяния, прямо ссылаясь на Моисеев закон. В данном случае Мухаммед не столько предписывает возмездие за убийство, сколько принимает его как правовую реальность. Не Мухаммед вводит талион, он существовал раньше. Мухаммед санкционирует талион, но не потому, что в нем речь идет о насилии, а потому, что он сужает насилие, вводит в контролируемые рамки. С его точки зрения, талион оправдан как ограничение насилия между людьми: «Кто убил душу не за душу или не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех. А кто оживил ее, тот как будто бы оживил людей всех» (5:35). Далее, Мухаммед решительно осуждает практику насилия, выходящую за рамки закона равного возмездия, в частности, бытовавший среди арабов обычай убийства детей из-за недостатка еды: «И не убивайте ваших детей из боязни обеднения: Мы пропитаем их и вас; поистине, убивать их — великий грех!» (17:33). Духовные усилия Мухаммеда направлены на то, чтобы вырваться за узкий горизонт законного насилия, очерченный рамками талиона. Он поощряет замену справедливого возмездия материальным вознаграждением, считая, что такая замена угодна богу (2:173–174). Но самое главное заключается в том, что новая человеческая общность, общность в единой и истинной вере, предполагает также новую нравственную основу, делающую ненужным всякое насилие: «О вы, которые уверовали!.. Не убивайте самих себя. Поистине, Аллах к вам милосерд!» (4:33).

Признавая насилие в контексте политической борьбы, Мухаммед стремился удержать его в пределах практической целесообразности существования во враждебном окружении, да и в этих пределах вынужденного насилия его установка состояла в том, чтобы минимизировать его. Сам переход от проповеди новой веры к вооруженным действиям ради нее оправдывался в качестве ответных действий на гонения против зародившейся мусульманской общины: «Дозволено тем, с которыми сражаются, за то, что они обижены... Поистине, Аллах может помочь им, — тем, которые изгнаны из своих домов без права, разве только за то, что они говорили: «Господь наш — Аллах» (22:39–41). Увидев во время одной из битв с язычниками женщину, убитую его сподвижником Халидом ибн аль Вахидом, Мухаммед велел сказать ему, что «Посланник Аллаха запрещает убивать ребенка, женщину и старика» [34]. Мухаммед, как уже упоминалось, простил еврейку Зейнаб, которая пыталась отравить его. Он женился на еврейке Сафийи, отец и муж которой погибли перед этим от рук мусульман. Эти примеры показывают, что допуская насилие как средство социально-политической борьбы, он не доводил его до внутренней озлобленности и ни в коем случае не рассматривал как этически адекватный способ поведения. Почти по христиански звучит первая, произнесенная им в Медине проповедь, в которой говорится: «Любите Аллаха всем своим сердцем, любите друг друга в духе Аллаха»[35]. Мухаммед — не Христос, у него нет заповеди любви к врагам. Тем не менее и он, как Христос, предлагает такую перспективу, перспективу братства в вере, которая преодолевает вражду племен и народов. И он делает ставку не на меч, а на разум, веру и добро. В тексте, который отнюдь не является логическим трактатом и который формировался в течение более 20 лет, к тому же в непосредственной связи с конкретными перипетиями судьбы и жизненными ситуациями пророческой деятельности Мухаммеда, можно найти зацепки для самых различных, в том числе крайне агрессивных толкований Корана. Однако совершенно несомненно, что Коран и Сунна дают основания для такого понимания мусульманской этики, которое может получить продолжение в качестве этики ненасилия.

Коран имеет, разумеется, свой колорит, обусловленный временем и обычаями народа, среди которого он возник, что отразилось на конкретном материале и формулировках нравственных норм, но не изменило их общей, в целом гуманистической, человекоутверждающей, направленности. Когда Мухаммед наставляет: «Поистине, Аллах приказывает справедливость, благоденствие и дары близким; и Он удерживает от мерзости, гнусного и преступления, Он увещает вас: может быть, вы опомнитесь!» (16:92), то это такие сентенции, которые мы можем встретить у любого моралиста.

Этическое своеобразие Корана заключается не в том, что там представлены уникальные нравственные нормы, которых нет в других памятниках культуры (если такие нормы и есть в Коране, то их очень мало и они имеют второстепенное значение), а в том, что эти нормы даны в их нерасчлененной слитности с другими формами регуляции межчеловеческих отношений, религиозным ритуалом, обычным правом, юридическим законодательством. Нравственность в Коране не систематизирована в виде определенного кодекса, не сведена к обозримой совокупности общих принципов, Этическая абстракция в нем как бы застыла на среднем уровне. Здесь есть единичные предписания (типа запрета на употребление свинины или вина), есть нормы, регулирующие отношения в определенных сферах (в браке, в вопросах наследования и т. д.), есть понятия, обобщающие конкретные нравственные отношения и добродетели (справедливость, милосердие, совесть, щедрость и др.), но нет понятия и термина, соответствующего понятию этики (или морали). Если смотреть на это европейскими глазами, можно сделать вывод, что в Коране отразилась та ранняя стадия общественного развития, когда мораль еще вплетена в язык практической жизни, не эмансипировалась от действительности, не возвысилась над ней в качестве ее масштаба и критерия. Такой взгляд исходит из убеждения, что обособление и эмансипация морали от действительности является шагом неизбежным и благотворным. Это убеждение, однако, само может быть поставлено под сомнение. Нельзя считать доказанным, что европейская моральная традиция обладает той универсальностью, на которую она претендует. Не менее

обоснованным является допущение, согласно которому этика Корана представляет собой не особую стадию, а особую линию развития морали.

Рассмотрим своеобразие мусульманской этики путем ее сопоставления с христианско-европейской. Христианско-европейская этика есть этика абстрактных принципов, основоположений; она не говорит, что и как делать, не предписывает поступков, а ограничивается указанием пути. Она рефлексивна, в теоретической области ее усилия сосредоточены на более адекватной формулировке моральных законов, в практической — на чистоте мотивов. В качестве специфической области знания этика прежде всего и главным образом интересуется вопросом обоснования морали, о том, как она вообще возможна. В отличие от нее мусульманская этика есть этика конкретных норм. Она сугубо практична, интересуется не общими основаниями поведения, а его предметным содержанием. Ее основная проблема — как и что надо делать, не вообще, а вполне конкретно, в каждой сфере жизни, каждый день.

Коран предлагает детализированную картину поведения правоверного. Еще более это относится к Сунне, которая значительно больше по объему и представляет собой свод жизни Мухаммеда, представленный в форме его строго засвидетельствованных высказываний и поступков. В нравственном мышлении и поведении исключительно важную роль играет образец в форме живого примера. Нравственная идея в этом отношении сродни эстетической идее. Как последняя обнаруживает себя только в непосредственности художественного произведения, так нравственная идея приобретает реальность в форме конкретного поступка. Никакое логическое описание не может раскрыть её действительного смысла. Если вообще существует реальность, логический и эмпирический аспекты которой даны в неразрывном единстве, и для которой быть и быть в наличии есть одно и то же, то в первую очередь таковой является именно нравственность. Поэтому для любой этической системы решающее значение имеет проблема образцов, описание морали в её явленности. Оригинальность мусульманской этики состоит в том, что она взяла в качестве образца жизнь одного (и не выдуманного, каким был, например, мудрец стоиков, а вполне реального) человека во всем эмпирически детализированном многообразии её проявлений. Согласно мусульманской этике жить достойно, праведно — значит жить, равняясь на Мухаммеда.

Христианско-европейская этика в целом ригористична, ее требования претендуют на то, чтобы стать безусловными мотивами человеческой воли. Она не признает извинительных обстоятельств, предполагая, что у человека всегда остается возможность поставить на кон собственную жизнь. Этика Корана вполне считается с человеческими возможностями и обстоятельствами. Мусульманину запрещается есть свинину, но если случается так, что нечего есть, кроме свинины, то допускается отступление от данного запрета. Существует обязанность поста, но она не распространяется на беременных женщин или тех, кто находится в неволе. Нормы мусульманской этики знают и допускают исключения, меру их императивности нельзя считать категорической — за одним, разумеется, исключением, которое касается самой мусульманской веры. За веру можно и надо умереть. Все остальное не стоит человеческой жизни.

Мусульманская этика конкретна, но не догматична, несмотря на то, что нормы даны в Коране и в контексте веры. «Всякий раз, как мы отменяем стих, или заставляем его забыть, мы приводим лучший, чем он, или похожий на него» (2:100). Об этом же хадис Мухаммеда: «А если ты поклянешься в чём-либо, но потом увидишь, что нечто иное лучше (того, что ты поклялся сделать), то искупи (нарушение) своей клятвы и сделай то, что лучше»[36]. Следует иметь в виду, что ислам допускает возможность выведения новых норм на основе авторитета ученых-богословов и что он рассматривает разум в качестве одной из основ праведного образа жизни, что предполагает знание, понимание, осмысленно-ответственное отношение к нормам, в том числе к нормам Корана.

Христианско-европейская этика и этика Корана отвечают как бы на разные вопросы. Первая

— на вопрос о том, зачем надо быть моральным; она словно ищет аргументы против искушения обойтись без морали. Вторая — на вопрос о том, как стать моральным, что для этого надо делать. В мусульманской этике желание быть моральным как бы подразумевается; она занимается поиском оптимальных путей его осуществления. Коран — книга для тех, кто верует, «руководство для богобоязненных» (2:2), она не наставляет на путь веры, а учит лишь тому, как правильно воплотить веру.

Вопрос, перед которым останавливается христианско-европейская этика — зачем быть моральным, — в мусульманской этике снимается включением морали в веру. Моральный образ жизни сам по себе хорош и гарантирует блаженство вечной жизни, в то время как порочный образ жизни есть нечто дурное по критериям земной жизни, да плюс к тому неминуемо ведет к страшным мукам вечной смерти. Справедливости и милосердия ищет тот, кто ищет своей выгоды. Столь же простое решение получает вопрос о том, почему отдается предпочтение тем или иным нормам (типа запрета иметь более четырех жен, требования делать обязательные и добровольные пожертвования нуждающимся и т. д.), — по той причине, что они предписаны богом и сами по себе благоразумны. Наряду со словом «Коран» для обозначения своих проповедей Мухаммед употреблял еще термин «аль-фуркан», что означает «различение». Коран как раз обозначает различие, границу между истинным и ложным, добрым и злым. Таким образом, моральный мотив в исламе совпадает как с мотивом благоразумия, так и с мотивом благочестия.

Христианско-европейская этика предполагает человека раздвоенного, вечно недовольного самим собой, который постоянно стремится к совершенству без уверенности когда-нибудь достичь его. Она таит в себе опасность морального релятивизма и даже нигилизма. Мусульманская этика, напротив, исходит из более приземленного, но зато более реального образа человека, который вполне понимает и — самое главное — принимает ограниченность своих человеческих возможностей. Она отказывает человеку в богоподобии и более реалистически, хотя и менее возвышенно, очерчивает пространство его нравственно ответственного поведения. В исламе нет идеи наследственного греха; согласно Корану, Адам был прощен Аллахом и его вина не распространяется на потомков. Конечно, следование Корану тоже нелегко. Правверный мусульманин всегда будет иметь достаточно поводов для угрызений совести. Тем не менее зазор между моралью и реальностью, долженствованием и бытием является в исламе качественно иным, чем в случае христианско-европейской этики. И Мухаммед вряд ли мог бы повторить слова Иисуса о том, что его царство — не от мира сего.

Рассмотрение мусульманской этики сквозь призму христианско-европейской этики, недостаточно для того, чтобы охарактеризовать её своеобразие. Такой подход остается внешним, улавливает сходства и различия, касающиеся отдельных фрагментов. Как одни и те же камешки можно сложить в разные узоры, так одни и те же добродетели и нормы поведения могут быть организованы в разные системы. Каково системное единство мусульманской этики, рассмотренной не со стороны, через сопоставление с христианско-европейской этикой, а изнутри, с точки зрения её собственной логики? Такую постановку вопроса и вполне, на наш взгляд, убедительный ответ на него мы находим в работе отечественного исследователя А.В. Смирнова[37].

Мусульманскую этику А.В. Смирнов интерпретирует как смысловое пространство, образуемое тремя «осями» отношений: «божественное — человеческое», «человеческое — человеческое», «внутри — человеческое». Если говорить в более привычных терминах, то речь идет о нравственных обязанностях человека по отношению к абсолюту, (в разной конкретизации — Богу, нравственному закону, общему благу и т. п.), к другим людям и к самому себе.

Отношение человека к Богу мыслится в исламе как отношение раба к господину. Соответственно способность быть рабом рассматривается как основополагающая

характеристика человека. При этом важно подчеркнуть, что понятие раба в исламской культуре не включает в себе привычных для нас негативных коннотаций. Быть рабом — совсем не значит находиться в позорном состоянии. Человек есть раб не сам по себе, а по отношению к Богу, который является его господином, как и господином мира в целом. Рабский статус человека выражается в почитании, поклонении. Рабство интерпретируется не как несвобода и закрепощенность, а как активное поклонение, почитание. Более того, речь идет о поклонении, которое выступает как внутренний импульс, является самостоятельным автономным действием. Когда речь идет о связке «человек — Бог», то самое основное заключается в том, что «в исламской культуре эта ось логически предполагает горизонтальную, а не вертикальную выстроенность»[38]. Это означает, что акцент делается на взаимообусловленности полюсов, а не на их противоположности. Полновластие господина не означает безвластие раба. И наоборот самостоятельность раба не означает ослабление власти господина. Поклонение человека Богу есть не рабское (в нашем понимании), а уважительное, благодарное отношение к нему. Оно выражает его убеждение в разумности, благодати Бога, который все устроил так, что добродетель вознаграждается, а порок наказывается уже в земной жизни и что загробная жизнь является продолжением земной жизни. Таким образом, типичная характеристика человека, его изначальная диспозиция по отношению к Богу и к миру, господином которого Бог является и в той мере, в какой он является таковым, заключается в способности осуществлять поклонение, почитание.

Основная характеристика человека, выявляемая в его соотнесенности с Богом, конкретизируется в фундаментальном принципе исламской этики, охватывающем его отношение к другому человеку. А.А. Смирнов называет последний принцип «перевешивающего баланса». И видит его суть в том, «чтобы дать другому непременно больше, чем себе»[39]. Он считает, что данный принцип является ключом к пониманию концепта срединности, являющегося одним из центральных в исламе. Под серединой здесь понимается не точка, обозначающая границу между противоположными сторонами таким образом, чтобы уравновесить их, а место их схождения, соединения, перехода друг в друга. Середина связывает, завязывает противоположные стороны, что наилучшим образом достигается при стремлении обеспечить перевес в пользу другого. Есть хадис, в котором один мусульманин, рассказывая, как Мухаммед возвращал ему долг, говорит: пророк «не только рассчитался со мной, но и прибавил»[40]. В этой связи интересно отметить, что в мусульманской этике нет традиции апеллировать к золотому правилу нравственности, а в единственном случае его упоминания в основополагающих текстах используется формулировка, которая больше всего подходит для интерпретации в духе принципа перевешивающего баланса.

Один из хадисов пророка Мухаммеда (тринадцатый в собрании аль-Бухари) гласит: «Не уверует никто из вас до тех пор, пока не станет желать своему брату (в исламе) того же, чего желает самому себе» (перевод В. М. Нирша). «Не уверует», согласно общепринятому, идущему от Ибн Хаджар аль-Аскалани комментарию, означает, что вера не будет совершенной. Следовательно, поведение в логике золотого правила рассматривается как один из признаков совершенного мусульманина. Этот хадис является несомненным в своей подлинности (он есть в собрании Муслима под 45-м номером и у других авторов). Он не повторяется (существует только в одной редакции). Однако имеются комментарии, которые позволяют заключить, что данное правило рассматривалось в духе заповеди любви. Задаваемая им взаимность отношений понималась не как уравнение, а как признание за другими такого же человеческого достоинства. Следующие примеры апелляции к данному хадису подтверждают это. Следует ли придерживаться нормы, согласно которому кому-то из наследников можно завещать до одной трети наследства, в тех случаях, когда следование ей из-за незначительности наследство обречет на бедность других наследников, на долю которых останутся две трети? Ответ: не следует, ибо сказано. Если человек в хозяйственных делах вступает, сам того не зная, в отношения с кем-то, кто является банкротом, и тебе данный факт стал известным, то должен ли ты предупредить его об этом? Ответ: должен

точно так же, как тебя бы предупредил человек, если бы ты сам того не зная, отправился в путешествие с путником, намеревающимся задушить тебя, ибо сказано. Следует ли учителю относиться к ученику терпеливо, заботливо, как он относился бы к сыну? Ответ: следует, ибо сказано. Во всех этих случаях в качестве общего нравственного основания правильных решений идет ссылка на упомянутый хадис, содержащий золотое правило.

Логика принципа «перевешивающего баланса» такова: индивид в отношениях по оси «человеческое — человеческое» должен акцентировать внимание не на том, чтобы отстаивать свои интересы, а на том, чтобы не ущемить интересы другого. Когда двое проходят через узкую дверь, опасность столкнуться в её проеме гораздо меньше в случае, когда каждый из них настроен на то, чтобы пропустить вперед другого, чем тогда, когда он обеспокоен тем, чтобы не быть последним. Отсюда — архитектура добродетелей в мусульманской этике, в которой в качестве важнейшей, задающих вектор благодетели, выделены уступчивость и солидарность. Божественное наставление Мухаммеду в том, что касается норм моральной жизни, выражено в краткой формуле «Приказывай правильное!» (7: 198 [199]). Под правильным здесь понимается то, что принимается и одобряется людьми, на что они дают согласие и к чему сами стремятся, что люди признают в качестве добра. Смирнов приводит популярный в арабо-мусульманской культуре хадис, в котором «призыв к уступчивости по отношению к другому органично соединяется с императивом поддержания связанности с ним». В нем Мухаммед на вопрос, что понимать под «правильным», получил от архангела Джабраила такой ответ: «всевышний приказывает тебе прощать тем, кто к тебе несправедлив, давать тому, кто отказывает тебе, и воссоединяться с теми, кто тебя отторгает»[41]. Сунна, в целом создает образ Мухаммеда, соответствующего этим общим установка. Он предстает как человек уступчивый, мягкий, уважительный, терпимый. Так, человек по имени Анас, служивший Мухаммеду десять лет, свидетельствует, что за все эти годы пророк ни разу не сказал ему «нет» и не сказал «Почему ты сделал это?» или «Почему ты не сделал это?»[42]. Что касается конкретного состава добродетелей и пороков в мусульманской этике, то они также выстроены в соответствии с общей установкой на уступчивость и солидарность. В этой связи показательным, что важнейшим среди добродетелей считается стыд, а среди пороков одно из наиболее осуждаемых является гордость. По поводу последней есть даже такое высказывание Мухаммеда: «Не попадет в пламя тот, у кого в сердце есть вера с горчичное зерно, и не попадет в рай тот, у кого в сердце есть гордость с горчичное зерно».

«Внутричеловеческая» ось морали выступает как отношение намерения и действия индивида. Мусульманская этика, как отмечает А. В. Смирнов, исходит из непосредственной связанности намерения и действия. Эта идея является для неё фундаментальной.

Намерение и действие даны только в единстве. Отделенные друг от друга, они лишаются этического смысла. Намерение является намерением в том только случае, если оно вызывает адекватное действие. И если это происходит сразу, так, что между намерением и действием не остается никакого промежуточного звена, временного зазора. Намерение, которое не порождает действие, не является намерением. В то же время и действие может считаться этически значимым действием только в связи с вызвавшим его намерением. Если даже действие (например, религиозные ритуалы как ежедневные молитвы, хадж и др.) технически выполнено полно и безупречно, но без правильного, адекватного ему намерения оно не засчитывается в качестве морального действия. Мусульманская этика исходит из того, что намерение вызывает действие, действие порождается намерением, её А. В. Смирнов называет этикой намерений-и-действий.

Расхождение намерений и действий возможно в силу того, что или намерение не переходит в действие (отсутствует изначально или не сопровождает его на всем протяжении) или действие не состоялось в силу неожиданных или непреодолимых внешних обстоятельств. Во втором случае оно извинительно, в первом нет.

Существуют два определения морали, которые в силу своей очевидности и общей признанности можно считать своего рода аксиомами: мораль, во-первых, выражает автономию человека, охватывает только то и все то, что может быть поставлено ему в заслугу или вменено ему в вину; во-вторых, имеет действительную природу, материализуется в поступках, является характеристикой его поведения. Эти определения противоречат друг другу, так как поступки совершаются в мире, прежде всего в мире людей, развиваются по своей собственной объективной логике и потому не могут рассматриваться только в плоскости автономии человеческого индивида. Получается: мораль или автономна или действительна. Это противоречие является одним из самых серьезных вызовов этической теории. Мысль о единстве, связанности намерения и действия, такой их связанности, когда они порознь выпадают из поля морали, когда намерение только тогда является намерением, когда оно действительно, и действие тогда только является действием, когда оно намеренно, когда они существуют только в этих переходах друг в друга, в результате чего следует говорить не о соотношении двух элементов, а об одном сложном феномене: намерение-и-действие, эту мысль можно считать мусульманской версией решения данного противоречия.

Таково своеобразие мусульманской этики, рассмотренной самой по себе, в рамках его собственной «логико-смысловой грамматики» (А.В. Смирнов). Возвращаясь к её сравнительной (с христианско-европейской этикой) характеристике, можно сказать, что она другая. Она другая в целом, не в своих конкретных нормах и добродетелях, а в их системном единстве. Это не значит, что она лучше или хуже. Она другая. Этика, ставшая духовной основой огромной цивилизации, которая существует более тысячи лет, заслуживает того, чтобы ее оценивали по ее собственным критериям. Если моральный опыт человечества складывается из различных традиций, которые взаимно дополняют друг друга, подобно тому как разные цветы, соединяясь вместе, могут составить один прекрасный букет, то этика Корана, вне всякого сомнения, является одной из них. Она имеет вполне самоценное значение.

СОКРАТ: Я ЗНАЮ, ЧТО НИЧЕГО НЕ ЗНАЮ

С именем Сократа связано качественное изменение в истории европейской культуры, суть которого хорошо передал Гегель словами о том, что место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов. Сократ является родоначальником философской этики, которая, в отличие от религиозной, рассматривает мораль в качестве предмета, целиком находящегося в компетенции человека, в границах его познавательных и практических возможностей. Суть его морального учения состоит в следующем.

От сознательного выбора человека (не от судьбы или каких-то иных неподвластных ему сил) зависит то, насколько его фактическая жизнь соответствует его же собственным представлениям о достойной жизни. А сознательный выбор есть знающий выбор. Расхождения между моральными притязаниями и счастьем, когда счастливыми оказываются худшие, точно также как и раздоры между людьми на пути к счастью связаны с неправильным пониманием счастья. Есть только один путь к счастью — путь доказательного знания.

Добродетель тождественна знанию. Это значит, что только добродетельного можно считать действительно знающим. Получается круг: добродетель зависит от познания — познание зависит от добродетели, по крайней мере, в том смысле зависит, что именно добродетель является несомненным критерием действительного знания. Не может быть поведение человека разумным, если оно не является одновременно нравственным. И наоборот. Поэтому до тех пор, пока добродетель будет находиться в конфронтации со счастьем,

человек не может утверждать, что он что-то знает, что он живет разумной жизнью.

Сократ излагал свои взгляды только устно, они дошли до нас через свидетельства современников. Основными среди этих свидетельств являются сочинения его юных друзей и последователей Ксенофонта (прежде всего «Воспоминания о Сократе») и Платона. В случае последнего не всегда легко провести границу между взглядами Сократа и самого Платона. К сократическим обычно относят ранние диалоги Платона до «Протагора» включительно. Считается несомненным, что по крайней мере в «Апологии» и «Критоне» платоновский Сократ соответствует историческому оригиналу.

Сократа-философа нельзя отделить от Сократа-человека, ибо мудрость знания состоит в мудрости жизни. Для него философия была адекватным способом человеческой жизни. Поэтому для понимания мировоззрения Сократа факты его биографии так же важны, как и его суждения.

Жизнь и смерть Сократа

Когда Сократ ждал в тюрьме исполнения смертного приговора, его друг Критон, подкупив стражу и сделав другие необходимые приготовления, предложил ему убежать из неволи. Обдумывая эту возможность, Сократ рассуждает так. Убежав, он сохранит жизнь, но изменит своим убеждениям, поставит себя в положение, при котором не сможет выполнять свой долг. Отклонив предложение Критона, он непременно погибнет, но сохранит верность убеждениям. Сократ сознательно и обдуманно выбирает второй вариант. Он выбирает смерть, ибо «всего более нужно ценить не жизнь как таковую, но жизнь хорошую»[43].

С разграничения между жизнью как таковой и жизнью хорошей начинается мораль и этика. Оно, это разграничение, является также исходной основой морального мировоззрения Сократа. Жизнь как таковая или жизнь сама по себе — жизнь в ее естественном и социальном выражении; она складывается под воздействием объективных сил и обстоятельств, которые могут быть для индивида роковыми или удачными, но всегда остаются по отношению к нему внешними. Жизнь хорошая или достойная — человеческий образ жизни, то есть такое качество жизни, которое задается ей сознательными усилиями самого человека и выражается в понятиях доброго, прекрасного, справедливого. Совершенный, добродетельный человек достоинство жизни ставит выше самой жизни. Он следует своим убеждениям и стремится к тому, чтобы его убеждения были правильными. «Я не способен, — говорит Сократ про себя, — повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим» (1, 119). Все практические и интеллектуальные усилия Сократа были посвящены поиску ответа на вопрос, какие убеждения являются наилучшими, какая жизнь — самой достойной.

По словам Сократа, ему с детства сопутствовал некий демон, ангел-хранитель — внутренний голос, предостерегавший его от совершения каких-то поступков. Именно предостерегал. Он никогда не говорил, что надо делать. Он говорил только о том, чего не надо делать. Сократ доверял этому голосу и всегда следовал его указаниям. Принято считать, что в данном случае речь идет о голосе совести. Сократ придавал первостепенное значение внутренней обоснованности поступков, стремился жить в согласии с самим собой. Это стремление к самоидентичности прежде всего обнаружилось в выборе жизненного пути.

Отец Сократа был каменотесом и научил сына своему ремеслу. Сократ хорошо усвоил искусство ваяния (высказывалось даже мнение, что ему принадлежат некоторые скульптуры Акрополя). Однако он не пошел по стопам отца. Он не пошел ни по чьим стопам. Сократ сам придумал себе «профессию» — вести беседы с согражданами о смысле жизни, чтобы вместе

искать нравственную истину и пути к самосовершенствованию. Он хотел прожить жизнь достойно своего человеческого призвания и потому искал ответа на вопрос о том, в чем состоит человеческое совершенство и как стать совершенным. Ответ он искал вместе со своими согражданами, которые также должны были бы хотеть этого же самого. Он сравнивал Афины с благородным, но обленившимся от тучности конем, а себя — с оводом, не дающим ему покоя. Сократ говорил, что его, видимо, бог приставил к афинянам, чтобы он, носясь повсюду, каждого из них «будил, уговаривал, укреплял непрестанно» (1, 100). Сократ видел себя, свое призвание в том, чтобы «рассуждать о нравственной философии по рынкам и мастерским», исследуя, по его словам, «что у тебя и худого и доброго в доме случилось» (Гомер)[44]. Он был готов к таким рассуждениям в любое время и с любым человеком.

Рассказывают, что один известный физиогномист, впервые увидевший Сократа, прочитал на его лице знаки чувственной и порочной природы. Когда он высказал это мнение, то люди, с которыми Сократ по своему обыкновению вел беседу, подняли его на смех. Однако Сократ заступился за физиогномиста, признав, что в нем очень сильно чувственное начало, но он обуздал его. Сократ обладал внешностью (приземистая фигура, бычья шея, глаза навывкате, толстые чувственные губы, бесформенный нос и т. д.), которую принято считать низменной. Если это так, то он развил огромную силу духа не благодаря, а вопреки природе.

Сократ сам изваял свой человеческий образ. Его жизненный выбор не был продолжением семейных традиций и природных предпосылок. Человек, разумеется, не живет в безвоздушном пространстве. Время и обстоятельства диктуют его поступки. Сократ в этом отношении не был исключением. На нем как гражданине, сыне, отце, муже лежали определенные обязательства, и он их вполне добросовестно выполнял. Сократ жил согласно нравам, отличаясь от большинства современников в двух отношениях. Во-первых, при выполнении своих предзаданных обязанностей он также стремился быть предельно добросовестным. Сократ оставался индивидуально ответственным также при совершении социально клишированных поступков, в результате чего эти поступки, будучи объективно детерминированными, оказывались одновременно субъективно обоснованными. Так, например, он входил в состав суда, рассматривавшего дело стратегов, которые, выиграв битву при Аргинусах, не похоронили погибших, и был единственным, кто не согласился с вынесением смертного приговора. Участвуя в битвах Пелопоннесской войны, он обнаружил неподдельное мужество; дважды, рискуя собственной безопасностью, спасал жизнь других. Словом, привычные дела и обязанности Сократ выполнял примерно. Во-вторых, хотя он и честно выполнял все, что предписано законом и обычаем, тем не менее он не идентифицировал себя с этим. Как считает Сократ, человеку не следует «заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом» (1, 106). Богатство, здоровье, мнение окружающих — все это вторично. Первичным же и самым важным является забота о душе. Сократ «пренебрег всем тем, о чем заботится большинство — корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях» (1, 106), потому что он искал нечто более важное и ценное.

Ценностная основа жизни Сократа наиболее выпукло обнаружилась на заключительной — трагической — ее стадии. Против Сократа тремя согражданами, имена которых история сохранила (это поэт Мелет, владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон), было выдвинуто следующее обвинение: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (1, 91). В качестве наказания обвинители требовали смертной казни. Суть обвинения состояла в том, что Сократ подрывает нравственные основы афинского полиса. Сократ принял этот вызов во всей его серьезности и ответственности. Все свое поведение во время суда и после он построил таким образом, чтобы подчеркнуть и подтвердить первостепенную важность для человека и общества именно нравственных устоев их жизни.

Это обвинение нельзя считать наговором. Сократ учил молодых людей руководствоваться авторитетом собственного разума, подрывая тем самым устои традиционного воспитания,

ориентированного на почитание внешнего авторитета. У него был свой демон, и в этом смысле он вводил «знамения каких-то новых гениев». Сократ поставил под сомнение правильность жизни в ее общепринятых формах. Это понимали его обвинители. Это понимал и сам Сократ. Он не отрицал того, что его взгляды на ценности жизни противоречат взглядам большинства афинян. Только он считал себя в этом более правым, как бывает прав отец или старший брат по отношению к неразумным малым детям. Словом, речь шла о конфликте основополагающих ценностей. И Сократ в процессе суда сделал все от него зависящее, чтобы обнажить действительную суть конфликта. Этим объясняются и странное поведение Сократа, и необычный ход суда.

Сократа судило отделение (в составе более 500 человек) особого суда, призванного разбирать дела о политических и государственных преступлениях. Суд устанавливал виновность подсудимого и сам же определял меру наказания. Сократ был признан виновным незначительным большинством в три голоса. Ничто не предвещало смертного приговора. Друзья философа были уверены, что все закончится денежным штрафом или, в крайнем случае, изгнанием. Да и афиняне в целом не были настроены столь кровожадно. Но все «испортил» сам Сократ. И «испортил» не в результате какой-то оплошности, а вполне продуманно и целенаправленно. Согласно процедуре, после определения вины и перед вынесением приговора слово снова получал подсудимый, который должен был еще раз отнестись к своим деяниям и определить себе меру наказания. Обычный стандарт поведения в таких случаях требовал, чтобы подсудимый, во-первых, назначил себе максимальную меру наказания, демонстрируя тем самым глубину раскаяния и безусловное признание справедливости обвинения (мол, так виноват, что и убить мало), во-вторых, пытался разжалобить судей, подчеркивая их великодушие на фоне собственной ничтожности. Однако Сократ стал играть не по правилам. Он использовал последнюю возможность публичного выступления, чтобы разом поговорить со всеми афинянами, подобно тому как раньше он говорил со многими из них в отдельности, и вновь попытался убедить их в ложности и пагубности образа жизни, который они ведут. Сократ настаивал на своей правоте, на том, что его деятельность — благо для Афин и за нее следовало бы награждать, а не наказывать. И если судьи освободят его, продолжал Сократ, то он будет заниматься тем же, чем занимался до суда, ибо без каждодневных испытаний в добродетели «и жизнь не в жизнь для человека» (1, 108). И как настоящее издевательство над судом звучит заключительное рассуждение о том, что, будь он богатым человеком, он присудил бы себя к уплате большого штрафа, так как деньги для него ничего не значат, но он беден и потому назначает себе штраф в одну мину серебра; однако, завершает Сократ, друзья требуют назначить штраф в 30 мин, что он и делает, уступая их настояниям и под их поручительство. Сократ раздражил судей до такой степени, что за смертный приговор высказались еще 80 человек сверх тех, которые раньше признали его виновным.

Сократ обнаружил на суде непривычную для себя «драчливость». В целом он был человеком гуманным и общительным. Сократ впервые ввел в практику диалог как способ поиска истины, форму философского размышления, и он же продемонстрировал образцы ведения диалога, имея в виду не только логическую безупречность рассуждения, но и этические рамки беседы. Будучи бескомпромиссным в том, что касается истины, и подвергая беспощадному анализу суждения собеседника, Сократ предельно мягок и уважителен к самому собеседнику, постоянно подчеркивает его добродетели и заслуги, а сам держится по отношению к нему предельно скромно. В речах на суде аксиологические рамки общения перевернуты: Сократ высоко оценивает себя, свою миссию и крайне критичен по отношению к афинянам, являющимся его воображаемыми оппонентами. Предрекая себе смертный приговор, платоновский Сократ говорит: «...судить меня будут так, как дети судили бы врача...» (1, 358). Поведение Сократа на суде можно объяснить подчеркнутым выше желанием предельно обнажить идейную суть конфликта и нейтрализовать все возможные смягчающие мотивы, не относящиеся к существу рассматриваемого вопроса. Он словно боится, что ему, старому и незлобному человеку, сделают снисхождение. Он не хочет снисхождения и изо всех сил

добивается того, чтобы его судьба как индивида ни в коем случае не была отделена от судьбы его убеждений. Он боится себя от совершенно для него неприемлемой ситуации, когда могли бы сказать; сам-то Сократ неплох, но плохо то, чему он учит. Он предметно демонстрирует: Сократ и есть то, чему он учит. Сократ не оставил суду никаких возможностей для морального компромисса, когда они могли бы и признать справедливость обвинения и вынести противоречащий ему мягкий приговор.

Смертный приговор Сократу пришелся на время, когда афинянами был послан корабль с ритуальными дарами на остров Делос, и до его возвращения он не мог быть приведен в исполнение. Сократу пришлось ждать в тюрьме 30 дней. У него было время подумать, еще раз оценить себя, свою жизнь. Более того, как уже отмечалось выше, у него была подстроенная его благодетелями возможность убежать из тюрьмы и из Афин. Быть может, этот побег принес бы даже облегчение афинянам, чувствующим несправедливость своего суда. Но Сократ остался непреклонен. Свой долг, предписанный ему, как он считал, богом, он выполнил до конца. Дождавшись положенного часа, 70-летний Сократ спокойно осушил кубок с ядом цикуты, предварительно справившись у опытного привратника тюрьмы, как ему это лучше сделать.

Разные люди и культурные эпохи демонстрируют разное отношение к смерти. Одни панически боятся смерти, теряются перед ней. Другие пытаются всячески оттянуть ее приближение. Третьи стараются не думать о ней. Четвертые дерзят ей. Пятые постоянно готовятся к ней. Эти и другие аналогичные им типы отношений к смерти являются прямым или косвенным признанием ее безусловной власти над человеком. Желание подчинить себе смерть или избавиться от нее — зрящее желание. Сократово поведение перед лицом смерти является принципиально иным. Его, собственно говоря, нельзя даже назвать отношением к смерти. Это — определенное отношение к жизни. Сократ считал, что человек должен жить так, чтобы это не зависело от того, когда он умрет — завтра, через сто, тысячу или миллион лет. Это значит — он должен жить праведно, думая прежде всего о душе, а не о теле, ориентируясь на вечные, бессмертные ценности истины, добра, красоты, справедливости. Однако трагедия состоит в том, что причиной смерти Сократа стала его приверженность бессмертному началу жизни.

Смерть Сократа травмировала европейский дух. Она стала знаком беды. Мыслящие люди должны были задуматься: имеет ли право на существование строй жизни, отторгающий от себя праведность как чужеродный элемент? Что это за мир и люди, которые убивают Сократа? Первый и самый глубокий ответ на этот вопрос дал Платон. В.С. Соловьев в замечательном очерке «Жизнь и драма Платона» так раскрывает логику и интеллектуальный результат душевных переживаний Платона: мир, который казнит лучшего из людей и из-за того, что он лучший, не может считаться подлинным миром. Поэтому следует предположить, что существует другой, занебесный мир, который является царством добродетели и добродетельных людей. Как бы ни относиться к философским образам Платона, в одном он несомненно прав: строй жизни, враждебный добродетели, нацеленный на внешнее благополучие, власть и богатство, является деформированным; он подобен гнойной опухоли. Мы не знаем, был ли Сократ первым праведником, казненным за свою праведность. Но мы достоверно знаем, что он был не последним в этическом мартирологе. Давно нет Сократа. Давно нет афинского полиса. Но разделявший их конфликт остался, обретая новых носителей и новые, еще более острые и опасные формы — конфликт между цивилизацией и моралью.

Единство эвдемонизма и интеллектуализма

Этика Сократа может быть сведена к трем основным положениям: она начинается с

эвдемонической аксиомы, согласно которой благо тождественно удовольствиям, счастью; ее теоретическим центром является тезис о том, что добродетель есть знание; она завершается нормативным выводом: я знаю, что ничего не знаю.

Все люди стремятся к удовольствиям и их сложным комбинациям, складывающимся в пользу и счастье. Это — непосредственная истина, являющаяся основой человекознания. Она не требует доказательств, как не требует доказательств, например, констатация того, что рыбы живут в воде, а птицы летают. Сказать: люди стремятся к удовольствиям — это все равно что сказать: люди стремятся позитивно утвердить свое бытие. По сути дела, речь идет о том, что человек ведет себя как человек, что он тождественен самому себе. Сократ говорит: «Благо — не что иное, как удовольствие, и зло — не что иное, как страдание» (1, 244). Если учесть, что понятия блага и зла обозначают позитивные и негативные цели деятельности, то мы тем самым получаем строгий закон человеческого поведения, а вместе с ним и критерий его оценки: стремиться к удовольствиям и избегать страданий.

Однако мир удовольствий, как и мир страданий, внутри себя оказывается сложным. Существует много удовольствий и существует много страданий. Разным людям приятны разные вещи. Часто один и тот же человек может быть раздираем одновременно разными удовольствиями. Кроме того, нет строгой границы между удовольствиями и страданиями, одно сопряжено с другим. За радостью опьянения следует горечь похмелья. Страдание может скрываться за личиной удовольствий. Путь к удовольствиям может лежать через страдания. Следовательно, встает проблема выбора между разными удовольствиями, между удовольствиями и страданиями, а вместе с ней и проблема основания такого выбора. Чем руководствоваться при ориентации в мире удовольствий и страданий, на каких весах их взвешивать?

Получается: то, что претендовало на роль критерия поведения, само теперь нуждается в критерии.

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

— Да, это неизбежно.

— А раз здесь есть измерение, то неизбежно будет также искусство и знание» (1, 246–247). Так общепринятая исходная аксиома эвдемонизма преобразуется в специфически сократовский тезис, согласно которому добродетель есть знание. Выделяя то новое, что Сократ внес в этику, Аристотель говорит: «Он приравнял добродетели к знаниям»[45].

Своеобразие этики Сократа не в ее акцентированном интеллектуализме, а в том, что в ней интеллектуализм является продолжением и выражением эвдемонизма, разрешением его противоречий. Рассуждение Сократа безупречно, если принять первоначальную посылку, согласно которой человек всегда стремится к удовольствиям, пользе, счастью. Такая нацеленность деятельности входит в определение человека. Человека не нужно особо стимулировать, каким бы то ни было образом принуждать к тому, чтобы он выбирал удовольствия и избегал страданий, стремился к своей выгоде, к тому, что для него лучше. И если тем не менее человек выбирает не лучшее для себя, то тому может быть только одно объяснение — он ошибается. Он просто не знает, что лучше, а что хуже.

Саморазрушительная порочность индивида есть и следствие и доказательство его незнания того, что есть добродетель.

Согласно одному из сократовских парадоксов, намеренное, сознательное зло лучше зла

ненамеренного, слепого. Если человек, совершает зло, ясно понимая, что он совершает зло, то он знает его отличие от добра. У него, следовательно, есть знание добра, и это в принципе делает его способным к добру. Если же человек совершает зло произвольно, не ведая о том, что он делает, то он вообще не знает, что такое добро, не может отличить добро от зла. Такой человек наглухо закрыт для добрых дел. Это рассуждение Сократа является всего лишь логическим упражнением. Намеренное зло является противоречием определения, и потому оно невозможно. Предположив, что кто-то намеренно практикует зло, мы считаем, что он сознательно ищет страданий, целенаправленно вредит самому себе, а это — абсурд, ибо противоречит исходным постулатам блага и зла, самому понятию человека. По Сократу, намеренное зло следовало бы считать лучше ненамеренного, если бы оно было возможно.

Как зло не может стать намеренным, точно так же благо или добро не может не быть намеренным. В сократовской системе рассуждений добро не требует для своего осуществления дополнительных и особых волевых усилий. Это означает, что оно самопроизвольно. Такое утверждение может показаться странным применительно к мыслителю, который, говоря словами Аристотеля, отождествлял добродетель с науками. Но без него мы не поймем моральный интеллектуализм Сократа. Для него, поскольку речь идет о добродетели (морали, человеческом совершенстве), интеллектуальный акт совпадает с волевым. Добродетель может быть дана только в волевом акте. «Между мудростью и нравственностью Сократ не находил различия: он признавал человека вместе и умным и нравственным, если человек, понимая, в чем состоит прекрасное и хорошее, руководится этим в своих поступках, и, наоборот, зная, в чем состоит нравственно безобразное, избегает его»[46]. Сказать, что человек знает добродетель, но не следует ей, — значит сказать бессмыслицу. Это значит допустить, будто человек действует не как человек, будто он действует вопреки своей пользе, что было бы равнозначно предположению, будто птица не желает летать. Тогда это — не птица. Точно так же человек, знающий лучшее, но избирающий худшее, — не человек.

Как люди думают, так они и живут

Сократа нельзя считать совершенно наивным человеком или зряшным парадоксалистом, который не видел или цинично игнорировал тот очевидный факт, что многие люди действуют во вред себе. Он отличался исключительной проницательностью. Его необычные этические суждения были беспощадным диагнозом, удостоверявшим и объяснявшим глубокую испорченность нравов. Да и сама необычность суждений Сократа состояла в том, что он в отличие от большинства не стал обманывать себя, а трезво взглянул на нравственную ситуацию. Сократ установил: люди говорят о справедливости, мужестве, прекрасном, считают их самыми важными и ценными вещами в жизни, но они не знают, что это такое. Сократ беседует с полководцем Лахетом о мужестве. Лахет не может сказать, что такое мужество. Он беседует с самым известным наставником юношества Протагором о добродетели. Протагор не может ответить на простейшие вопросы, связанные с воспитанием добродетели. Неугомонный Сократ пытается у самых, и казалось бы, подходящих для этого людей узнать также о других понятиях, образующих высший ценностный ряд человеческого сознания. Каждый раз его ждет разочарование. Получается так, что люди живут, словно во сне, не отдавая себе ясного отчета в своих словах или поступках. Эта слепота в вопросах добродетели и является, по мнению Сократа, причиной опасной деформированности нравов, состоящей в том, что люди заботятся больше о теле и деньгах, а не о душе. Жертвами сократовой аналитики становятся те, в ком «нет добродетели, а он только говорит, что она есть» (1, 99).

Показывая лживость ходячих представлений о добродетели, Сократ обнажает порочность,

внутреннюю фальшь практикуемого афинянами образа жизни. Вопросая афинян, Сократ одновременно укоряет их. Не случайно его собеседники не только путаются, противоречат самим себе, они еще и сердятся на него, подобно тому, как дети, находящиеся в сладостном сне, сердятся на строгого воспитателя, который толчками будит их по утрам. Сократа в ходе споров не раз «колотили и таскали за волосы», в итоге он оказался казненным; его обвинителями стали люди смертельно на него обиженные: «Анит был в обиде за ремесленников и политиков, Ликон — за раторов, Мелет — за поэтов, ибо Сократ высмеивал и тех, и других, и третьих»[47]. Приведем два примера сократовских бесед, показывающих, как теоретическое исследование этических проблем связано с критикой моральной практики. Это — беседы с софистами Гиппием о прекрасном и с Полом о справедливом, излагаемые Платоном в диалогах «Гиппий больший» и «Горгий».

В завязке диалога «Гиппий больший» обозначаются исходные нравственные установки участников спора — Гиппия и Сократа. Гиппий является типичным софистом — платным учителем философии; он стремится к признанию, славе, измеряет мудрость количеством заработанных в ходе обучения денег и считает себя поэтому критерию самым мудрым. Он аттестует сам себя наилучшим учителем добродетели и тут же признается, что менее всего имел успех в Лакедемонии, где, по общему признанию, добродетель пользуется наибольшим почетом, — типичный пример того, как логическое противоречие оказывается нравственным осуждением. Гиппий заносчив, крайне самоуверен, он больше сосредоточен на том, как он выглядит, чем на том, что он говорит. Сократ, напротив, предельно скромнен; его вовсе не интересует, что о нем подумают и какие житейские выгоды ему может принести философия, он сосредоточен только на истине. Он иронизирует над успехами софистов, которые используют мудрость, чтобы заработать много денег и противопоставляет им наивную простоту древних, которые бескорыстно служили истине. Сократ признает высокие личностные качества собеседника, но очень настороженно относится к содержанию его суждений. Не без некоторого лукавства он так обозначает свое место по отношению к Гиппию: «...я буду тебе возражать, чтобы получше выучиться» (1, 159). Чему же он выучился?

Сократ спрашивает: «Что же это такое — прекрасное?» Гиппий не проникает в философский смысл вопроса и полагает, будто речь идет о том, какой предмет можно назвать прекрасным. Он отвечает: «Прекрасное — это прекрасная девушка». Возражая на это, Сократ легко доказывает, что с таким же успехом прекрасным можно было бы назвать прекрасную кобылицу, прекрасную лиру или прекрасный горшок. Далее он подводит к мысли, что каждая из этих вещей, будучи прекрасной, является в то же время безобразной. Красота вещей относительна. Даже самый прекрасный горшок безобразен по сравнению с прекрасной девушкой. Даже самая прекрасная девушка безобразна по сравнению с богами. Сократ принуждает Гиппия к выводу, согласно которому прекрасное нельзя сводить к отдельным его проявлениям. Необходимо выяснить, что оно есть само по себе, какова его сущность. Начинается следующая стадия спора: даются общие определения прекрасного как подходящего, пригодного, полезного, приятного для слуха и зрения. Сократ подталкивает, провоцирует Гиппия к этим определениям, а затем раскрывает их несостоятельность, вынуждая собеседника согласиться с тем, что они несостоятельны.

Духовно измотанный Гиппий в конце концов раздражается и обрывает беседу следующими словами: «Но что же это такое, по-твоему, Сократ, все вместе взятое? Какая-то шелуха и обрывки речей, как я сейчас только говорил, разорванные на мелкие части. Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей — спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распростившись со всеми этими словесными безделками...» (1, 185). Сократ своей интеллектуальной дотошностью, как говорится, режет по живому. Он покушается на то, что дорого большинству — на желание «спасти самого себя, свои деньги, друзей». За

интеллектуальной неряшливостью Гиппия (а Гиппий — кумир толпы) скрыта сомнительная нравственная позиция. Безобразия жизненных целей несовместимо со знанием истинной сущности прекрасного.

С софистом Полом Сократ спорит по двум вопросам: что предпочтительней: 1) совершить несправедливость или самому испытать ее?; а если она совершена, то 2) остаться безнаказанным или понести кару? По первому вопросу Пол считает, что «люди, творящие несправедливость, наслаждаются счастьем» (1, 289) и потому творить несправедливость предпочтительней. В доказательство он приводит судьбу македонского царя Архелая, который на пути к трону коварно убил своего дядю, родного и двоюродного братьев и после всего этого занимает настолько завидное положение, что многие афиняне охотно поменялись бы с ним местами. По второму вопросу Пол также придерживается расхожего мнения, что предпочтительней избежать наказания. Предположим, говорит он, что кто-то, желая стать тираном, совершил преступление и достиг желанной цели. И спрашивает: неужели ему было бы лучше, если бы его преступление не удалось и, вместо того чтобы стать тираном, он подвергся жестоким наказаниям — ему выжгли глаза, подвергли другим пыткам, в его присутствии мучили его близких и т. д. Сократ придерживается по обоим вопросам иных позиций: по первому — «если бы оказалось неизбежным либо творить несправедливость, либо переносить ее, я предпочел бы переносить» (1,287); по второму — «человек несправедливый и преступный несчастлив при всех обстоятельствах, но особенно несчастлив, если уходит от возмездия и остается безнаказанным» (1, 292).

Обосновывая свой первый тезис, Сократ спрашивает оппонента, что является более безобразным (постыдным) — причинять несправедливость или терпеть ее? И получает естественный ответ: причинять несправедливость считается делом более безобразным, чем стать жертвой несправедливости. Далее, через цепь рассуждений в полном согласии с Полом он приходит к заключению: нечто считается безобразным из-за того, что оно сопряжено либо со страданиями, либо со злом (вредом), либо с тем и другим вместе. И дальше:

«Сократ . Разберем сперва... больше ли страдают те, кто чинит несправедливость, чем те, кто ее переносит.

Пол . Это уже ни в коем случае, Сократ!

Сократ . Страданием, стало быть, первое не превосходит второе?

Пол . Нет, конечно.

Сократ . Значит, если не страданием, то и не злом и страданием вместе.

Пол . Кажется, так.

Сократ . Остается, значит, другое.

Пол . Да.

Сократ . То есть зло.

Пол . Похоже, что так.

Сократ . Но если причинять несправедливость — большее зло, чем переносить, значит, первое хуже второго.

Пол . Очевидно, да...

Сократ . А большее зло и большее безобразие ты предпочел бы меньшему? Отвечай смело, Пол, не бойся — ты ничем себе не повредишь. Спокойно доверься разуму, словно врачу, и

отвечай на мой вопрос «да» или «нет».

Пол . Нет, не предпочел бы, Сократ.

Сократ . А другой какой-нибудь человек?

Пол . Думаю, что нет, по крайней мере после такого рассуждения.

Сократ . Стало быть, я верно говорил, что ни я, ни ты и вообще никто из людей не предпочел бы чинить несправедливость, чем терпеть, потому что чинить ее — хуже.

Пол . Видимо, так» (1, 295–296).

Столь же убедителен Сократ и при рассмотрении второго вопроса. В этом случае он добивается предварительного согласия собеседника по двум тезисам — что справедливое всегда прекрасно и что «какое действие совершается, такое же в точности и испытывается» (1, 298). И далее:

«

Сократ . Нести кару — значит что-то испытывать или же действовать?

Пол . Непременно испытывать, Сократ.

Сократ . Но испытывать под чьим-то воздействием?

Пол . А как же иначе? Под воздействием того, кто карает.

Сократ . А кто карает по заслугам, карает справедливо?

Пол . Да.

Сократ . Справедливость он творит или несправедливость?

Пол . Справедливость.

Сократ . Значит, тот, кого карают, страдает по справедливости, неся свое наказание?

Пол . Видимо, так.

Сократ . Но мы, кажется, согласились с тобою, что все справедливое — прекрасно?

Пол . Да, конечно.

Сократ . Стало быть, один из них совершает прекрасное действие, а другой испытывает на себе — тот, кого наказывают.

Пол . Да.

Сократ . А раз прекрасное — значит, и благое? Ведь прекрасное либо приятно, либо полезно.

Пол . Непременно.

Сократ . Стало быть, наказание — благо для того, кто его несет.

Пол . Похоже, что так» (1, 298).

Спор резюмируется следующим образом:

«

Сократ . На чем же, друг мой, мы с тобой разошлись? Ты утверждал, что Архелай счастлив, хотя и совершает величайшие несправедливости, оставаясь при этом совершенно безнаказанным, я же говорил, что, наоборот, будь то Архелай или любой другой из людей, если он совершит несправедливость, а наказания не понесет, он самый несчастный человек на свете и что во всех случаях, кто чинит несправедливость, несчастнее того, кто ее терпит и кто остается безнаказанным — несчастнее несущего свое наказание? Так я говорил?

Пол . Да.

Сократ . И теперь уж доказано, что говорил правильно?

Пол . По-видимому» (1, 303).

Присутствовавший при этом напряженном диалоге Калликл обратился к Сократу со следующими многозначительными словами: «Скажи мне, Сократ, как нам считать — всерьез ты теперь говоришь или шутишь? Ведь если ты серьезен и все это правда, разве не оказалось бы, что человеческая наша жизнь перевернута вверх дном и что мы во всем поступаем не как надо, а наоборот?» (1, 305). Калликл очень точно обнажает социально-критическую нацеленность философской любознательности Сократа: доказывая, что афиняне не так думают, он доказывает, что они не так живут.

Кто не добродетелен, тот и не мудр

По Сократу, добродетельная жизнь неразрывно соединена со знанием добродетели. Обладает ли, однако, он сам таким знанием? Нет, не обладает. Более того, Сократ открыто прокламирует свое незнание и с этим связывает приписываемую ему мудрость. Пророчица дельфийского храма в ответ на вопрос одного из друзей и последователей Сократа о том, кто является самым мудрым человеком, назвала Сократа. Сократ в силу своей благочестивости не мог проигнорировать это пророчество и в силу неподдельной скромности не мог принять его буквально. Он решил расшифровать скрытый смысл пророчества. Он обнаружил, что люди, которых молва считает мудрыми, на самом деле таковыми не являются. Они, эти патентованные мудрецы, или ничего не знают, или знают очень мало. В этом отношении они ничем не отличаются от него, Сократа. Но между ними есть одно различие: люди, слышущие за мудрецов, обычно важничают, делают вид, будто они что-то знают, Сократ же не делает вида, а открыто признает, что он не знает. По-видимому, как считает сам Сократ, за это — за то, что он знает, что ничего не знает, — Аполлон и прозвал его самым мудрым из людей. В самом деле, именно в этом тезисе Сократа сосредоточена его мудрость, его этико-нормативная программа.

Прежде всего следует отметить, что идеал знающего незнания прямо вытекает из сведения добродетели к знанию. Если добродетель есть знание и кто-то объявляет себя знающим, то он тем самым провозглашает себя добродетельным, а саму добродетель считает осуществленной. Ведь знать добродетель и быть добродетельным — это, по Сократу, одно и то же. Основным критерий, позволяющий судить, владеют ли люди знанием добродетели или нет, состоит в том, какую жизнь они ведут — добродетельную или порочную. Человеческая добродетель есть человеческое совершенство, таково точное содержание этого термина у Сократа. А осуществленное совершенство есть совершенная бессмыслица, такая же, например, как сосчитанная бесконечность. А если же учесть, что добродетельные люди по сократовским канонам являются одновременно людьми счастливыми («людей достойных и честных — и мужчин и женщин — я зову счастливыми» — 1, 289), то вопрос о человеческом

знания и мудрости становится проблематичным. Поэтому Сократ в силу одной только логики, не говоря уже о личной скромности и социальной наблюдательности, вынужден утверждать, что «он знает только то, что ничего не знает»[48].

Хотя «человеческая мудрость стоит немного или вовсе даже ничего», а по-настоящему «мудрым-то оказывается бог» (1, 90), тем не менее трезвое осознание этого факта открывает оптимистическую перспективу бесконечного нравственного совершенствования личности. Когда я знаю, что ничего не знаю, и при этом знаю также, что от знания добродетели зависит добродетельность жизни, то у меня есть направление и пространство правильного поиска. Ясное знание своего незнания должно побуждать человека искать — искать нравственную истину. Знающее незнание Сократа есть призыв и требование постоянно думать над тем, правильно ли мы живем, есть философски обоснованное предостережение против самодовольства и успокоенности.

Сократ говорит о себе: «Мною же как будто владеет какая-то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу выхода» (1, 185). Он не находит выхода, но он ищет его. И, самое главное, он знает, что именно он должен искать этот выход. Назначение «роковой силы» и состоит в том, чтобы побуждать к поиску самого Сократа. Эта сила является «роковой» только в том смысле, что она внутренне необратима, но не в том смысле, что она выступает как неподвластный индивиду рок. Расшифровывая ее природу, Сократ говорит о некоем человеке, который постоянно его посещает: «он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной» (1, 185), — рассказывает Сократ о нем собеседнику. Речь идет о внутреннем человеке, о втором, подлинном я, который не позволяет ему растворяться во внешних формах бытия, ввергает в ситуацию постоянного спора с самим собой постоянного самопреодоления. Здесь мы подходим к важнейшей особенности этического мировоззрения Сократа.

Этика Сократа есть этика индивидуальной личностной ответственности. Она выражает ту стадию личностного развития, когда индивид возвышает себя до уровня субъекта нравственно-ответственного поведения. Личность берет на себя бремя ответственности и вины за свое человеческое развитие. Известный исследователь античности В.Йегер пишет: «Сократ — последний гражданин в смысле древней полисной Греции. Он же одновременно является воплощением и высшей точкой новой формы духовно-нравственной индивидуальности»[49]. Сократовский образец личности возвещает переход человека и общества к духовно-нравственной стадии развития. Сократ, во-первых, выделяет в структуре жизнедеятельности человека тот пласт, который полностью зависит от него самого и составляет пространство ответственного действия (именно таким пластом являются знания, суждения разума), и, во-вторых, рассматривает его в качестве решающей основы человеческой добродетельности.

Блага или цели человека, придающие конкретность его жизнедеятельности, Сократ подразделяет на внешние, телесные и душевные. Из них полностью от самого человека зависят только душевные блага, и они в той мере, в какой опосредуются рациональным знанием. Действие только тогда является ответственным, когда индивид отдает себе ясный отчет в его содержании и последствиях и принимает его в этом качестве. Тогда, когда индивид действует с открытыми глазами, когда он знает, что делает. Ответственное действие человека есть действие, за которое человек может и обязан отвечать, потому что оно полностью зависело от него.

Основной сформулированный еще Аристотелем упрек против этического интеллектуализма Сократа состоит в том, что он отождествляет добродетель с разумной частью души, игнорируя тем самым ее неразумную часть. Сам этот упрек нельзя признать безупречным. Сократ, конечно же, понимал, что душа содержит в себе некое иррациональное начало (к примеру, он отмечает, что поэты, подобно прорицателям и гадалкам, творят в некотором исступлении, не зная того, о чем они говорят, — см. 1, 89). Но оно не интересовало его. В

иррациональной, неразумной своей части душа так же не подвластна человеку, как не подвластны ему и внешние обстоятельства его жизни. А Сократ ищет такую совокупность действий, последнее и решающее слово по поводу которых принадлежало бы самому индивиду — это и есть действия, которые целиком зависят от знаний. Знания есть тот канал, через который человек осуществляет контроль над своим выбором. Они обозначают зону автономного, свободного и ответственного поведения. Тот, кто желает действительно опровергнуть Сократа, должен доказать, что существуют какие-то другие факторы, помимо знаний, которые позволяют человеку действовать ответственно, самому управлять своим поведением.

Не только добродетель конституирует себя в форме знания. Но и знание, разум имеют единственный достойный предмет — добродетель. Поэтому не может быть такого, чтобы человек был знающим, мудрым без того, чтобы он не был одновременно добродетельным, нравственным. Никто не может считать себя знающим, если он не знает, как стать добродетельным. А знает ли он, как стать добродетельным, или нет, удостоверяется только тем, практикует ли он добродетель или нет. Поэтому, когда Сократ говорит: «Я знаю, что я ничего не знаю», он фактически утверждает, что нет в мире ничего более важного, чем добродетель, и нет для разума другого предназначения, кроме как искать путь к добродетели. Не для того дан разум человеку, чтобы исследовать, что находится «в небесах и под землею» (1, 91), а для того, чтобы стать совершенным. Сократ считает, что необходимо «заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше» (1, 99).

Состояние человеческих нравов не позволяет никого считать мудрым. И сократовский идеал знающего незнания есть одновременно упрек, обращенный к афинянину, а через него и к каждому из нас: «Не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» (1, 98).

Таким образом, тезисом «добродетель есть знание» Сократ определяет нравственность как пространство ответственного поведения индивида, а тезисом «я знаю, что ничего не знаю» возвышает ее до лично формирующего фактора, более важного, чем власть, деньги, другие внешние и телесные блага.

ЭПИКУР: ЖИВИ НЕЗАМЕТНО

Противоречие между добродетелью и счастьем воспроизводится также в каждой из этих противоположностей в отдельности. Добродетель — не просто служение другим людям, а такое служение, за которое индивид не отдает отчета никому, кроме себя. Это — обязанности индивида перед самим собой за других людей. Так, нравственного человека, совершившего недостойный поступок, мучают угрызания совести независимо от того, стало об этом известно другим или нет. В свою очередь счастье — не просто служение себе, а такое служение, которое санкционируется мнением окружающих. Это — обязанность индивида перед другими за самого себя. К примеру, доволен человек своим достатком или нет, в решающей степени зависит от того, каким достатком обладают его соседи, знакомые, какой достаток считается достаточным в его среде и в его время, от того, стыдно ему за свое положение перед другими людьми или нет. Если понимать под добродетелью бескорыстие, а под счастьем — корысть, то первую можно конкретизировать как корыстное бескорыстие, а второе — как бескорыстную корысть.

Противоречия между добродетелью и счастьем могут пролегать через преодоление

самопротиворечивости одной из его сторон. Сократ предложил версию этики, основанную на преодолении самопротиворечивости добродетели. Отождествив добродетель со знанием, он придал добродетели общезначимый вид. По сути дела, Сократ истолковал добродетели как такого рода обязанности индивида перед другими людьми, которые для них, других людей, обладают такой же достоверностью, как и для самого индивида. Эпикур подошел к проблеме с другого конца. В отличие от сократовой этики, которую можно назвать моралистической, его этика является эвдемонистической (от греческого слова ??????????, eudaimonia, означающего счастье). Эпикур считал, что решение этической проблемы заключено в правильном истолковании счастья, преодолении его противоречивости. Для Сократа добродетельные люди являются счастливыми. Для Эпикура счастливые люди являются добродетельными. У счастливых людей нет ни нужды, ни повода ссориться между собой — таков моральный пафос учения Эпикура. Под эвдемонизмом обычно понимают учение, рассматривающее счастье в качестве высшей цели человека. Это верно, если рассматривать эвдемонизм в контексте антропологии. Но в этике эвдемонизм означает нечто иное. Здесь стремление к счастью рассматривается в качестве способа разрешения моральной проблемы и по этой только причине в качестве высшей цели (блага).

Первоначально понятие счастья означало везенье, удачливость, благосклонность судьбы (на это указывает этимология слова eudeimonia, означавшего поддержку доброго божества, в русском слове «счастье» также содержится сходный смысл — получить свою часть, свой удел). Аристотель расчленил понятие счастья на две составляющих: а) внутреннее (душевное) совершенство — то, что зависит от самого человека, и б) внешнее (материальное) — то, что от человека не зависит. Они соотносятся между собой таким образом, что душевные качества человека определяют его счастье в существенной мере, но не полностью. Эпикур идет дальше, полагая, что счастье целиком находится во власти индивида. Он понимает счастье как самодостаточность индивида. Для достижения такого состояния, считает Эпикур, человек должен жить незаметно, свернуть свое бытие до безмятежного покоя. Основными источниками этики Эпикура являются его письмо некоему Менекею, в котором он излагает свои основные этические идеи; два собрания кратких изречений; очерк жизни и творчества Эпикура в историко-философском сочинении Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Жизнь

Жизненный путь Эпикура (341–270 до н. э.) не был ярким, событийно насыщенным, что вполне естественно для мыслителя, одно из изречений которого гласит: «Живи незаметно!» [50]. Он родился и вырос на острове Самосе, где было поселение афинян. Интерес к философии у него проснулся рано, с 14 лет. Толчком к этому послужило, по одним свидетельствам, случайное знакомство с сочинениями Демокрита, по другим — разочарование в учителях литературы, которые не могли объяснить, что значит слово «хаос» у Гесиода и откуда хаос возникает. О других философах он по преимуществу отзывался нелестно, имея в виду философские учения своего времени. Он писал в одном из писем: «От всякого воспитания, радость моя, спасайся на всех парусах!» [51] Своего учителя философии Нафсифана считал неучем, не выказывал он особого почтения даже к Демокриту. В философии Эпикур считал себя самоучкой. Такая акцентированно спесивая позиция Эпикура, по всей видимости, связана с его этической концепцией. Если идеалом является самодовлеющий индивид, а важнейшим средством его достижения — философия, то необходимо было доказать, что индивид сам может овладеть философией, что и в этом случае он мало от кого зависит.

В 35-летнем возрасте Эпикур стал учить философии, основав в 306 г. до н. э. в Афинах

философскую школу. На воротах его школы-сада было начертано: «Гость, тебе здесь будет хорошо, здесь удовольствие — высшее благо», а у входа стояли наготове кувшин с водой и лепешка хлеба. Школа Эпикура, насколько можно судить, была общиной друзей-единомышленников, спаянных философско-жизненными целями. Она основывалась на философии Эпикура и почитании его личности. Ее можно еще назвать философской сектой. Ее не посещали, в нее уходили, подобно тому как в христианскую эру уходили в монастыри. Эпикурейская община была беспримерной в истории по своей длительности и преданности необожествленному учителю. В течение почти 600 лет, сменяя друг друга, последователи Эпикура сохраняли в неизменном виде его учение и благоговейную память о нем.

Умер Эпикур в возрасте 71 года. По свидетельству одного из его учеников, «он лег в медную ванну с горячей водой, попросил неразбавленного вина, выпил, пожелал друзьям не забывать его учений и так скончался» (373). Последнее письмо Эпикура, написанное им накануне смерти другу Идоменею, свидетельствует о силе духа философа и его ценностных предпочтениях: «Писал я это тебе в блаженный мой и последний мой день. Боли мои от поноса и от мочеиспускания уже так велики, что больше стать не могут; но во всем им противостоит душевная моя радость при воспоминании о беседах, которые были между нами. И по тому, как с малых лет относился ты ко мне и к философии, подобает тебе принять на себя заботу и о Метродоровых (Метродор — друг и талантливый ученик Эпикура, умерший за семь лет до него. — А. Г.) детях» (374). Даже невыносимые телесные боли нипочем Эпикуру, так как он может вспомнить о прекрасных философских беседах с одним своим другом и позаботиться о детях другого. В завещании Эпикур позаботился об «устройении сада и житья в нем», чтобы его преемники могли проводить там «время, как подобает философам» (373).

Эпикур был плодовитым философом, он написал около 300 сочинений, многие из которых, судя по названиям («О любви», «О цели жизни», «О справедливом поведении» и др.), были посвящены моральным темам. Его наследие дошло до нас лишь частично — в виде отдельных писем, изречений, свидетельств античных авторов. У Эпикура и его учения было много раздраженных и злобных противников, его обвиняли в чванливости, невежестве, разврате и обосновании разврата, лести, многих иных грехах. Эти наговоры, однако, не пристали ни к самому Эпикуру, добродетельный образ жизни которого документирован многими достоверными свидетельствами, ни к его учению, которое скорее является целомудренным, чем развратным.

Счастье как безмятежность

«Наслаждение есть первое и сродное нам благо» (404), — читаем мы у Эпикура. Человек, как и вообще все живые существа, стремится к наслаждению (удовольствию) и избегает страданий. И, казалось бы, человеческое бытие не включает в себе никакой тайны: живи в свое удовольствие — вот и вся мудрость. Однако, как уже отмечалось в предыдущем очерке о Сократе, в опыте жизни удовольствия теснейшим образом переплетены со страданиями. Одно переходит в другое. Стремление к наслаждениям приводит к человеческим конфликтам. За удовольствия приходится платить. Проблема заключается в цене, ибо часто за удовольствия приходится платить непомерно дорого. Как устанавливать подходящую цену, как измерять «себестоимость удовольствий»? Или, говоря иначе, где проходит граница между удовольствиями и страданиями? Эти вопросы не решаются автоматически, в стихийном опыте жизни. Чтобы получать на них ответ методом проб и ошибок, понадобилось бы бесконечно долгое время, которого у человека нет. «Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное» (408). Поэтому требуется

вмешательство мысли, разума. Нельзя жить приятно, не живя разумно. Разум вмешивается через этику, одна из важнейших задач которой состоит в том, чтобы найти правильную меру соотношения между удовольствиями и страданиями.

«Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли» (407) — таков центральный тезис эпикурейской этики. Стремлением к удовольствиям человек восполняет какой-то недостаток, устраняет неприятные ощущения, душевный или телесный дискомфорт. Человек чувствует боль. Но безболия он не чувствует, что и делает это состояние приятным. Приятность состоит именно в прекращении боли, страдания. Наслаждение нельзя определить иначе как отсутствие страданий. Эта негативная формула становится позитивной нравственной программой.

«Наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни» (404). Столь полное отождествление наслаждения и счастья (блаженной жизни), которое часто рассматривалось как апология грубой чувственности, в действительности является своеобразной доктриной этического абсолютизма. Если «все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги» (403), то счастье как некое завершение этого стремления представляет собой отсутствие какой бы то ни было боли и тревоги. Счастье есть полнота наслаждений. Учитывая, что под наслаждением понимается отсутствие страданий, то единственный признак полноты наслаждений — полное отсутствие потребности в них. Это — такое состояние, при котором «живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ» (404). Когда говорится, что у человека все есть, то это означает, что он ни в чем не нуждается. Достичь состояния самодостаточности, тождества с самим собой человек может, абстрактно говоря, двумя путями: а) или полностью слившись с миром, растворившись в нем; б) или полностью изолировавшись от мира, став независимым от него. Первая возможность является слишком фантастической и антиперсоналистской, чтобы она могла удостоиться внимания такого по античному ясного и жизнелюбивого мыслителя, как Эпикур. Остается вторая.

Идеал Эпикура — независимость индивида от мира, вернее, та безмятежность, тот внутренний покой, свобода, которая обретается в ходе и результате этой независимости. «Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем... свободу от страданий тела и от смятений души» (404), — разъясняет Эпикур свое понимание. Только человека, тело и душу которого уже ничего не смущает, который ни в ком и ни в чем не нуждается, вполне можно считать счастливым; он будет «жить, как бог среди людей» (405).

Человеческое бытие характеризуется незавершенностью, неполнотой. Человек ощущает потребность завершить, восполнить свое бытие, Отсюда — его стремление совершенствовать себя и условия своей жизни. Если помыслить это человеческое движение вверх завершенным, то мы получим эпикуровского самодовлеющего, самодостаточного, тождественного самому себе индивида, который сбросил с себя обруч внешней детерминации, вырвался из цепи причинно-следственных связей. Все учение Эпикура посвящено обоснованию того, как индивид может обрести такую независимость.

С точки зрения Эпикура необходимость не является исчерпывающей характеристикой мира. «Нет никакой необходимости жить с необходимостью»[52]. Наряду с нею существуют еще случайность и свобода. «Иное происходит по неизбежности, иное по случаю, а иное зависит от нас» (405). Что касается неизбежности, то на нее человек не имеет никакого воздействия, она, как говорит Эпикур, «безответственна» (405). «Случай неверен» (405) и на него также нельзя полагаться. Даже если взять случай, благоприятствующий индивиду и называемый обычно счастливым, то и он не гарантирует блаженство.

Мало иметь удачу, надо еще уметь воспользоваться ею. Неверно считать, «будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь», на самом деле он

«выводит за собой лишь начала больших благ или зол» (405). Но есть еще одна сфера бытия. Она представляет собой провал, разрыв в сквозной причинности мира, некую изолированную нишу, существующую наряду с необходимостью и случайностью и совершенно независимо от них. Это и есть область свободы. Она может быть описана сугубо негативно — как не необходимость и не случайность. Соответственно, чтобы пробиться в нее, надо обрести независимость от мира в его необходимом и случайном проявлении.

В человеческом опыте свобода совпадает со сферой разумных действий. Это значит: назначение разума и разумность поведения связаны с обеспечением свободы индивида или, что одно и то же, его независимости от мира. Индивид зависит от мира двояко — непосредственно и опосредованно. Непосредственная связь обнаруживается в негативных ощущениях (страданиях) из-за неудовлетворенности желаний, опосредованная — в страхах перед неведомым. «Человек бывает несчастлив или вследствие страха, или вследствие безграничной, вздорной страсти»[53]. Чтобы обрести блаженный покой, жить счастливо, надо научиться преодолевать и то и другое.

Свобода от страданий

Для обуздания вздорных страстей необходимо руководствоваться правильным представлением об удовольствиях в их соотношении со страданиями. Эпикур, как мы уже отмечали, дает негативное определение удовольствий как отсутствия страданий. Благодаря этому задается совершенно иное направление человеческой активности, чем то, которым руководствуется толпа: целью становится не овладение миром, а отклонение от него.

Далее Эпикур проводит различие между удовольствиями тела и души, считая вторые больше и важнее первых: «Тело мучится лишь бурями настоящего, а душа — и прошлого, и настоящего, и будущего» (406). Хотя освобождение от душевных тревог — задача более сложная, чем преодоление физических болей, тем не менее ее решение в большей степени восходит к самому индивиду. Здесь все зависит от разума, правильного понимания.

Самым важным моментом в эпикуровой концепции удовольствий является их классификация: а) естественные и необходимые (прежде всего элементарные телесные потребности — не голодать, не жаждать, не зябнуть); б) естественные, но не необходимые (например, изысканные яства); в) неестественные и не необходимые (честолюбивые замыслы, стремление индивида к тому, чтобы его награждали венками и ему ставили статуи). Первый класс удовольствий является, по мнению Эпикура, вполне достаточным условием добродетельной и счастливой жизни. Почему? Характер аргументации по данному вопросу имеет в высшей степени важное значение для понимания специфики этической теории Эпикура. Он говорит: «Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности» (408). Желания, если их брать в полном «ассортименте», в принципе нельзя насытить, ибо «ничего не достаточно тому, кому достаточно мало»[54]; стремясь к их удовлетворению, человек попадает под власть обстоятельств, оказывается зависим от многих не подконтрольных ему вещей. В этом случае он не может стать хозяином своей судьбы. Индивид, пустившийся в погоню за наслаждениями, обрекает себя на конфликты, раздоры с другими людьми, в его душе просыпаются зависть, честолюбие и другие морально-деструктивные мотивы.

Естественные и необходимые желания, напротив, легко удовлетворяются; человек, способный ограничить себя этим крайним минимумом, получает независимость от обстоятельств, случайных превратностей судьбы и боится себя от столкновений с другими людьми.

Признак естественных и необходимых удовольствий состоит в том, что они в случае их неудовлетворения ведут к страданиям, притом к таким страданиям, которые не могут быть рассеяны путем изменения умонастроения. К примеру, человек может обойтись без вина, но без воды он обойтись не может. Иной и к вину так прикипает сердцем, что его отсутствие оборачивается для него страданиями; однако эти страдания можно преодолеть на уровне внутренней самодисциплины, путем выработки другого взгляда и другого отношения к этому предмету. Страдания же, порождаемые жаждой, нельзя рассеять воспитанием ума и воли. Поэтому вода подходит под критерий естественных и необходимых удовольствий, а вино нет.

Ограничение удовольствий, сведение их к необходимому минимуму не является у Эпикура обязательным предписанием, безусловной нормой. «Мы, — пишет он, — стремимся к ограничению желаний не для того, чтобы всегда употреблять пищу дешевую и простую, но чтобы не бояться этого [употребления такой пищи]»[55]. Умеренность, сдвинутая в сторону недостатка, является благом не сама по себе, ее ценность определяется тем, что человек может чувствовать себя спокойно и в тех случаях, когда он вынужден довольствоваться самым малым.

Ограничение желаний — не самоценный принцип; нет нужды всегда его культивировать, рассматривая в качестве критерия добродетельности. Он не тождествен аскетизму. Сам Эпикур, как известно, далеко не был аскетом; в одном из писем он просит прислать горшочек сыра, чтобы можно было пороскошествовать. Готовность ограничиться в случае нужды первым классом удовольствий есть лишь условие, обеспечивающее независимость индивида от внешнего мира и способствующее гармонии отношений между людьми, Диоген Лаэртский приводит стих Афиней (философствующего врача, жившего в I веке), точно раскрывающий нравственное содержание Эпикурова принципа ограничения удовольствий:

Люди, вы трудитесь тщетно в своей ненасытной корысти,

Вновь и вновь заводя ссоры, и брань, и войну.

Узкий предел положен всему, что дарится природой.

По бесконечны пути праздных суждений людских.

Слушал мудрец Эпикур, сын Неокла, от Муз эти речи,

Иль их треножник святой бога-пифийца открыл (372).

Итак, удовольствия ценны не сами по себе, а в той только мере, в какой они ведут к безмятежной жизни, свободной от телесных страданий и душевного беспокойства. Для Эпикура удовольствия — это прежде всего непосредственное свидетельство человеческой индивидуальности; признание их ценности является формой самоутверждения индивида, направленности его целей на самого себя. И только в этом качестве они являются критерием деятельности, мерилom всякого блага. Однако удовольствия, противоречивые и многообразные, в такой же мере свидетельствуют о единичности индивида, в какой и о его всесторонней зависимости от окружающего мира.

Принцип удовольствий и принцип самососредоточенности, безмятежного покоя индивида находятся между собой в явном противоречии. Эпикур старается снять это противоречие сведением удовольствий к легко достижимому минимуму и их истолкованием в качестве пассивных состояний. Человеческие влечения — это своеобразный мост, соединяющий

индивида с миром, предстает в этике Эпикура как выражение независимости индивида от мира, его самодостаточности.

Эпикур сводит принцип удовольствий к принципу свободы; «Величайший плод довольства своим [ограничения желаний] — свобода»[56]. Такое понимание как будто бы противоречит устоявшемуся мнению, рассматривающему эпикурейство как разновидность гедонизма и эвдемонизма (под гедонизмом и эвдемонизмом обычно понимаются этические учения, которые связывают решение нравственных проблем с человеческим стремлением к удовольствиям и счастью). В действительности здесь нет противоречия. Согласно Эпикуру, только внутренне раскованное, почти безразличное отношение к удовольствиям позволяет индивиду постичь всю их сладость. Человек тем полней наслаждается жизнью, чем свободней он относится к наслаждениям. И эпикуреец извлекает больше радостей из жизни, чем безмерный гедонист киренской ориентации, признающий только телесные удовольствия и видящий в них позитивные состояния. Эпикуреец лучше вооружен против превратностей судьбы, к ее неожиданным падениям он так же готов, как и к счастливым взлетам. Вынужденный обстоятельствами сесть на скудный паек, он не портит «то, что есть, желанием того, чего нет»[57]. Но и роскошью он распоряжается легче и лучше, ибо не боится потерять ее. Эпикурейство в этом смысле — больше, чем философия удовольствий, оно является одновременно особой, к тому же очень высокой, культурой удовольствий.

Свобода от страхов

Окружающий мир входит в человека не только непосредственно — через страдания, но и опосредованно — через страхи. Если страдания нейтрализуются культурой удовольствий, то страхи — культурой философского мышления, Философское познание освобождает от трех основных страхов.

Во-первых, от страха перед богами. Этот страх, как считает Эпикур, порожден лживыми домыслами, будто боги вмешиваются в человеческую жизнь, «посылают дурным людям великий вред, а хорошим — пользу» (402). Создав образ высшей карающей силы, люди избирают для себя унижительную позицию подследственных и пытаются всячески умиловить богов. Таковы расхожие представления, мнение «толпы», о богах и их отношении к людям.

Эти представления, по мнению Эпикура, выражают нравственную ограниченность самой толпы, привыкшей вмешиваться в чужие дела, делить людей на «своих» и «чужих», «хороших» и «плохих». Демонстрируя поразительную трезвость суждений, философ замечает: «Если бы бог внимал молитвам людей, то скоро все люди погибли бы, постоянно желая много зла друг другу»[58].

Основной аргумент Эпикура, призванный снять страх перед богами, состоит в том, что представления о карающих и награждающих функциях противоречат самому понятию бога, «Бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге» (402). Высочайшее блаженство, которое уже нельзя умножить, предполагает, что существо, достигшее этого состояния, полностью замкнуто само на себя и ни о чем не волнуется, оно «не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым» (406–407). Поэтому, изображая бога в качестве судьи, вмешивающегося в дела людей, мы предполагаем, будто ему чего-то не хватает и ему нужно, чтобы в человеческом мире торжествовала справедливость. Не-равнодушие бога к человеческому миру является свидетельством его заинтересованности в этом мире, зависимости от него. Это означает, что его блаженство не является полным, высочайшим и, следовательно, он сам — не вполне бог.

По мнению Эпикура, боги существуют — не в фигуральном, а в прямом смысле этого слова, — обладая подобием тела (квазителом), находясь в межмировых пространствах (интермундиях). Но именно потому, что это — боги, их не следует страшиться. Им нет дела до мира. Им и без него хорошо. Такое суждение как будто бы противоречит устоявшемуся мнению об Эпикуре, в котором многие видели, говоря словами Маркса и Энгельса, «героя, впервые низвергнувшего богов и поправшего религию»[59]. Но это только на первый взгляд. Пафос рассуждений Эпикура действительно является атеистическим. Он хочет освободить человека от богов, от страха, от ответственности перед ними. Он признает богов как воплощенный идеал блаженства, определенные реальные существа, но он отрицает в богах как раз то, что считается самым божественным делом — их промыслительную деятельность, роль верховного арбитра по отношению к людям и миру в целом. Текст и подтекст того, что Эпикур говорит о богах, можно выразить следующими четырьмя словами: «Люди, не бойтесь бога!»

Во-вторых, от страха перед необходимостью. Свобода от страха перед богами стоила бы немногого, если бы человек оставался рабом природной необходимости. «В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками» (405). По поводу богов люди еще могут думать, что их можно умиловить почитанием, а неумолимая судьба не оставляет человеку никаких надежд.

Природная необходимость, как уже отмечалось, не является, по мнению Эпикура, всепоглощающей. Наряду с ней существуют еще «ниши» свободы, куда проваливаются атомы в результате самопроизвольного отклонения от прямой линии. Физика Эпикура оказывается этически нагруженной, она дает такую картину мира, которая оставляет место для морального выбора. Рабский страх перед судьбой является результатом предрассудка, будто тиски природной необходимости плотно сжаты. Это не так.

В-третьих, от страха перед смертью. Смерть, говорит Эпикур, не имеет к нам никакого отношения. Ведь она есть отсутствие ощущений, а все хорошее и плохое заключено в ощущениях. Кроме атомов и пустоты ничего не существует. Душа также телесна. Она состоит из тонких частиц и рассеяна по всему телу, она похожа на ветер с примесью тепла. Со смертью организма душа также умирает, она рассеивается, теряет силу и чувствительность. Следовательно, волнения о том, что будет после смерти, лишены физического и вместе с тем и разумного смысла. Правда, некоторые говорят, что страдания причиняет не сама смерть, а ее ожидание, сознание того, что она придет. Это соображение Эпикуру и вовсе кажется смехотворным, ибо если не страшна смерть сама по себе, то почему должна быть страшна мысль о ее приходе? Страх перед смертью — напрасный, беспредметный страх. «Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют» (403). Смерть для человека — ничто. Если держаться этого знания, то «смертность жизни станет для нас отрадна», ибо человека не будет отягощать «жажда бессмертия» (402). Жизнь человека несовершенна, свидетельством чему являются его телесные боли и душевные муки, тот, кто желает продлить ее в бесконечности, тот, по сути дела, желает увековечить свои страдания. Тот лелеет свое несовершенство, вместо того чтобы преодолеть его. Жажда бессмертия — самая вздорная человеческая страсть. Достаточно представить, каким несчастным был бы индивид, которому жизнь опостыла, который не хочет более жить, но обречен на то, чтобы вечно мучиться жизнью. Человек, который сожалеет о том, что жизнь, которую он ведет, не будет длиться вечно, сродни кревоугоднику, который сожалеет о том, что он не может съесть всю пищу, которая только существует в мире. Свобода от жажды бессмертия показывает: счастье определяется не продолжительностью жизни, а ее качеством.

Эпикурец как пищу выбирает «не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным» (403). Смерти не следует бояться,

будто она есть зло. Но не следует и стремиться к ней, будто она есть благо. Благо и зло — совершенно другое измерение бытия, чем то, в котором имеет место смерть. Эпикур говорит: «Умение хорошо жить и хорошо умереть — это одна и та же наука» (403). Его в данном случае можно понять так: то, что хорошо, — хорошо независимо от жизни и смерти. Время не властно над счастьем. Счастье означает такую полноту бытия, которую невозможно умножить. В счастье, поскольку оно самодостаточно, не может быть также регресса; Эпикур говорит о мудреце, что, «раз достигнув мудрости, он уже не может впасть в противоположное состояние» (400). Поэтому не имеет значения, сколько длится счастье. Оно в своем высшем проявлении всегда остается одним и тем же. «Один мудрец другого не мудрее» (401). Самодовлеющая безмятежность в этом смысле означает, что человек выпрыгнул из колеса времени точно так же, как он освободился из тисков необходимости. Как говорится, «счастливые часов не наблюдают».

Эпикурец не боится смерти, потому что он выше ее. Он связывает свою подлинность с благами, над которыми смерть не властна — с бессмертными благами. А «кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными» (405). Путь к бессмертию есть тот же путь, что и к блаженству. Он лежит через бессмертные блага, через свободу, через самоотождественность индивида, состоящую в безмятежности души и безболезненности тела. Он несовместим с жадой бессмертия, вытекающей из страха перед смертью. Жизнь и смерть есть категории времени. Свобода и блаженство — категории вечности. Поэтому преодоление жажды бессмертия является одним из условий вечности (бессмертия). Этот парадокс хорошо передает пафос рассуждений Эпикура о смерти и бессмертии.

Преодоление страха смерти — гарантия преодоления всех прочих страхов. Смерть считается самой страшной из зол. «Ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни» (402–403).

Таким образом, философия освобождает от страхов, показывая, что они вырастают из ложных оснований, являются результатом невежества. Философия просвещает человека и тем освещает его жизненный путь. Философское знание — не одноразовое знание, сведенное в некую совокупность подлежащих запоминанию формул. Это вовсе не совокупность знаний, пусть даже очень большая. У Эпикура речь идет о том, чтобы знания, проверенные критерием душевного покоя, а не предрассудки руководили человеком. В этом смысле философия — больше, чем содержащиеся в ней знания. Это — стиль жизни. Можно сказать так: философия в учении Эпикура есть пространство эвдемонии. Не случайно письмо Менекею, излагающее этику Эпикура, начинается с гимна философии: «Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни незрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно» (402). Философия и счастье человека связаны между собой неразрывно: составляющее счастье душевное здоровье и спокойствие обретается через философию (имеется в виду через ясное знание, а не мифы и басни), в то же время и у самой философии нет другого предназначения, как «подумать о том, что составляет наше счастье» (402).

Признание философии в качестве определенного стиля, образа жизни придает учению Эпикура особую внутреннюю напряженность. Человек не может философствовать в одиночку. Философия требует собеседника. Она требует диалога. Она и есть диалог. Поэтому, обосновывая существенную зависимость счастья от философии, Эпикур приходит в видимое противоречие с собственным идеалом самодовлеющего индивида. Получается, что для счастья индивид все-таки нуждается в ком-то другом — в философском сообщнике.

Уклонение от внешнего мира предполагает также уклонение от других индивидов, поскольку они являются частью этого мира. Необходимость и случайность, отрицание которых составляет единственное позитивное содержание эпикурейского идеала свободы, могут действовать и в форме слепых природных сил и в форме намеренных действий других индивидов. На пути к безмятежности индивида стоят не только вздорные страсти и страхи других людей. Внешние обстоятельства не менее опасны для безмятежной жизни индивида, чем его собственные вздорные страсти и страхи.

С внешними обстоятельствами, по мнению Эпикура, лучше всего справляется тот, кто делает «что можно, близким себе, а чего нельзя, то по крайней мере не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно» (411). Это рассуждение дает ключ к пониманию взглядов Эпикура на межчеловеческие отношения, в которых он выделял два существенно разных уровня. Низший уровень можно назвать социально-договорным, высший — дружественным. Рассмотрим их чуть подробнее.

Индивиды, поскольку они подвержены вздорным страстям и страхам, представляют друг для друга большую опасность. Ненасытные желания и ложные взгляды ведут к ссорам. Но «кто знает пределы жизни, тот... вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собою борьбу» (408). Поэтому первая важнейшая задача в отношениях между людьми состоит в том, чтобы нейтрализовать их взаимную враждебность. Она решается в обществе путем социального договора, заключаемого между индивидами на основе принципов естественной справедливости. Справедливость признана так развести людей, чтобы они не враждовали между собой. «Это — договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей» (410). Справедливость существует в форме законов, обычаев, норм приличия, которые видоизменяются в зависимости от места и обстоятельств. Само общее определение справедливости — «польза во взаимном общении людей» (410) — предполагает разнообразие ее конкретных воплощений. Содержание справедливости относительно. Точно так же относителен ее ценностный статус.

Насколько важно для эпикурейца чтить законы и другие принятые в обществе установления, настолько же важно сохранять по отношению к ним чувство дистанции. Чтобы не попасть в зависимость от социальных норм, а также лиц и учреждений, стоящих на их страже, индивид в своем общественном поведении не должен идти дальше внешней лояльности. Для этого необходимо подходить к нормам справедливости сугубо функционально, ясно понимая, что в них нет ничего святого. Их необходимо соблюдать не ради них самих, как если бы они обладали особым качеством (истинностью, божественностью и т. д.), а только из-за неприятных последствий, с которыми сопряжено всякое их нарушение, в том числе тайное. «Кто тайно делает что-нибудь, о чем у людей есть договор, чтобы не причинять и не терпеть вреда, тот не может быть уверен, что останется скрытым, хотя бы до сих пор это ему удавалось десять тысяч раз: ведь неизвестно, удастся ли ему остаться скрытым до самой смерти» (410).

Общественная справедливость выгодна. Она уберегает от враждебности, исходящей от других индивидов. И все. Эпикуреец не связывает с нею свою подлинность, и поэтому он сторонится одновременно политической деятельности. Мотивы, которые движут людьми в их общественной активности — властолюбие, жажда славы, почестей, — в эпикуровой классификации удовольствий являются самыми суетными. Они дальше всех уводят человека от его конечной цели — блаженного покоя. Поэтому надо жить незаметно. Социальная пассивность, с точки зрения Эпикура, является признаком мудрости. Мудрец «не будет заниматься государственными делами» (401), ибо «если с помощью богатства и силы и можно добиться безопасности от людей, то только относительной. Более надежно эта цель

достигается только с помощью покоя и удаления от толпы» (408).

Словом, эпикуреец лоялен по отношению к обществу, но он не привязан к нему сердцем. Договорные обязательства являются для него всего лишь нижним общественным порогом наслаждений, подобно тому как способность ограничиваться необходимым минимумом телесных удовольствий является их нижним естественным порогом. Не голодать, не жаждать, не зябнуть так очертил Эпикур границу свободы от природы. Если учесть, что «люди обижают друг друга или из ненависти, или из зависти, или из презрения» (400), то границу свободы от общества можно было бы обозначить так: не ненавидеть, не завидовать, не презирать.

Единственное общественное отношение, которое не таит в себе опасности для индивида и носит неотчужденный характер, — это дружба. Дружба заслуживает высокой оценки и по критерию выгоды, безопасности существования. В то же время она ценна и сама по себе. «Из всего, что дает мудрость для счастья и сей жизни, величайшее — это обретение дружбы» (409).

Мудрец «никогда не покинет друга», «а при случае он даже умрет за друга» (401). Признание дружбы в качестве безусловной истинности находится в очевидном противоречии с эпикуровским идеалом самодовлеющего индивида. Пытаясь преодолеть это противоречие, Эпикур приводит следующие два аргумента.

Во-первых, дружба — это такое отношение индивида к другим людям, которое избирается им добровольно. Она целиком зависит от самого индивида и в этом смысле не противоречит идеалу негативной свободы. Примечательно, что эпикурейское товарищество не имело такого традиционно цементирующего подобные объединения внешнего условия, как общность имущества. «...Эпикур не считал, что добром нужно владеть сообща» (372).

Во-вторых, причинные основания дружбы, теряющиеся в самом индивиде, прямо связаны с его усилиями освободиться от душевного смятения и телесных болей. Единственным предметом, который не может существовать вне круга дружеского общения и ради которого в конце концов дружба существует, являются занятия философией. Как счастье невозможно без философских размышлений, так философские размышления невозможны без дружбы. Если человек, пользуясь известной поговоркой, является кузнецом своего счастья, тогда дружеское общение можно назвать кузницей, в которой оно куется. Эпикур — мыслитель точный и потому очень скучный по стилю. Но когда он говорит о дружбе, его речь поднимается до поэтических высот: «Дружба обходит с пляской вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы пробуждались к прославлению счастливой жизни» [60]. Для высокого предмета понадобились и высокие слова.

В добавление к этим аргументам следует добавить, что на дружбу замкнуто только относительное, низшее счастье. Счастье, согласно Эпикуру, бывает двух родов: «высочайшее, как у богов, настолько, что его уже нельзя умножить», и другое, которое «допускает и прибавление и убавление наслаждений» (402). Первое свойственно богам, второе — людям. Боги Эпикура совершенно бездеятельны, нелюбопытны, постоянно пребывают в некоем полусонном сладостном томлении; они являются воплощенной негативностью, чистым самодовлением, и, естественно, боги так же мало нуждаются в дружбе, как и во всем остальном. Люди, даже когда они достигают стадии мудрости, должны постоянно поддерживать и умножать свое счастье, ибо оно не является завершенным, и в этих усилиях дружба играет незаменимую роль. Как пишет Эпикур, «в наших ограниченных обстоятельствах дружба надежнее всего» (409).

Двухступенчатость идеала счастья в этике Эпикура невольно вызывает ассоциацию с двумя эвдемониями Аристотеля, первая из которых связана с этическими добродетелями (добродетелями души) и представляет собой деятельную жизнь гражданина, а вторая с дианоэтическими добродетелями (добродетелями разума) и выводит человека в некие

сферы, превышающие его возможности. Развитые, философски обоснованные, до конца продуманные этические программы, к каковым несомненно относятся учения Аристотеля и Эпикура, всегда предполагает вне этическую (сверх этическую) перспективу. Философия неизменно пытается заглянуть по ту сторону добра и зла. Это ей нужно, по крайней мере, для двух целей. Во-первых, для того, чтобы найти такое разрешение противоречий между необходимостью («низменными» жизненными целями) и моралью (высшими духовными ценностями), которое бы морально санкционировало необходимость и утверждало необходимость морали. Во-вторых, дать онтологическое обоснование бесконечности нравственного самосовершенствования личности.

И. КАНТ: ЭТИКА ДОЛГА

Стадии исторического развития нередко сравнивают с этапами индивидуальной жизни. Если воспользоваться этой аналогией, то этика Канта приходится на период европейской истории, сопоставимой с периодом человеческой зрелости, когда индивид освобождается от родительской опеки и становится вполне самостоятельным. Буржуазное развитие европейских стран означало, что они в духовной жизни освобождаются из-под власти религиозно-церковных пастырей и ориентируются на науку, просвещение, в политике переходят от монархических (отеческих) форм правления к республиканским, апеллирующим к воле всех граждан, в экономике разрывают ремесленно-цеховую оболочку и открывают простор безграничной свободной конкуренции. Во всех сферах жизни оказались подорванными многовековые традиционные устои. Надежность повторяющегося развития сменилась динамикой и риском неопределенного будущего. Общественные изменения оказались столь глубокими, что они создали новую человеческую ситуацию, суть которой можно было бы охарактеризовать как переход от внешне предзаданных форм поведения к индивидуально-ответственным. Возникла новая цивилизация, которая с точки зрения качества человеческого материала и культурных основ отличалась от прежней средневековой цивилизации тем, что её несущей конструкцией стала свободная личность.

Во второй половине XVIII века, когда Кант разрабатывал свою философскую систему, окрепшая буржуазная цивилизация готовилась открыто и окончательно сбросить с себя оболочку средневеково-патерналистских отношений. Для духовной санкции процесса эмансипации личности требовалось новое обоснование нравственности. Необходимо было ответить на вопрос: может ли личность в самой себе найти ту твердую нравственную опору, которую она ранее находила вне себя — в природе, социальной среде, боге? Данную проблему нельзя было решить в рамках традиционных этических систем. Эмпирические принципы морали, независимо от того, шла ли речь о природном самолюбии как у Гельвеция и Мандевиля, врожденных моральных чувствах как у Шефтсбери и Хатчесона или о воспитании и правлении как у Монтеня и Гоббса, покоятся, как подчеркивает Кант, на «случайных основаниях». Теологический принцип морали свободен от такой случайности, но он оказывается для человека внешним. Эмпирическая этика не могла объяснить безусловности, общезначимости морали, а теологическая этика — ее субъективной, внутриличностной укорененности. Кант создает теоретическую конструкцию, которая органически объединяет оба этих момента. Он следующим образом объясняет, почему проваливались все предшествующие попытки обоснования нравственности и в чем состоит оригинальность его собственного решения. «Все видели и понимали, что человек своим долгом привязан к законам, но упускали из виду, что он подчинен только своему собственному и в то же время всеобщему законодательству и что он обязан действовать только сообразуясь со своей собственной волей, поскольку она устанавливает всеобщие законы согласно цели природы». Все прежние принципы морали были основаны на гетерономии воли, т. е. они находились за пределами самой действующей воли. Кант

перевернул это представление и осмыслил нравственность как самозаконотворительный принцип, внутреннюю основу воли в лице каждого разумного существа.

Этику Канта принято называть этикой долга, что, разумеется, верно. Однако следует иметь в виду, что вопреки обычным смысловым оттенкам, связывающим понятие долга с внешним принуждением, кантовский долг есть нечто иное как чистота нравственного мотива и непоколебимая твердость нравственных убеждений. Через долг утверждается нравственная ценность, присущая каждому человеку как разумному и потому нравственному существу. Поэтому этику Канта вполне можно также назвать этикой личностной автономии, индивидуальной свободы и ответственности. Однако, пожалуй, ещё точнее было бы назвать ее этикой доброй воли. Она является первой и, возможно, единственной научно-философской концептуализацией морали, целиком замыкающей ее на личность. Кант обогатил европейскую культуру и философию представлением о внутреннем нравственном достоинстве как основном личностнообразующем признаке человека. Этика Канта является этикой долга именно в качестве этики доброй воли: эти два определения являются в такой же мере взаимозаменяемыми, в какой и взаимодополняющими друг друга.

Практическая философия Канта систематически разработана в трех произведениях: «Основоположение к метафизике нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Метафизика нравов» (1797). К ним примыкают составленные по записям слушателей и изданные позднее лекции по этике, читанные Кантом в разные годы. Вокруг этих основных трудов группируется большое количество произведений, рассматривающих моральные проблемы в связи с другими вопросами: «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784), первая часть «Критики способности суждения» (1790), «Религия в пределах только разума» (1793), «О вечном мире» (1795), «Антропология с прагматической точки зрения» (1798), и др [61].

Жизнь

В жизни Канта было нечто необычное. Она отличалась от привычных форм жизни большинства людей столь же резко, как и этика долга от всех предшествующих ей теорий морали. Уже одно это обстоятельство должно было бы побудить нас сопоставить этическую теорию Канта и индивидуальный опыт его жизни. Для такого сопоставления есть и другая существенная причина. Нравственный закон Канта является законом прямого действия. Для того, чтобы он стал мотивом поведения не требуется никаких дополнительных условий. Достаточно самого закона. Это означает, что каждый поступок человека и любая их совокупность, складывающаяся в определенные линии поведения, а затем и в определенную индивидуальную жизнь, подлежат рассмотрению сквозь призму требований нравственного закона. Ни одно разумное существо не может быть свободно от его обязывающей силы. Обращение этики доброй воли на жизнь самого Канта — не особенное требование к автору этой этики, а всеобщее требование к каждому мыслящему индивиду. Мы не вправе рассматривать жизнь Канта-человека как частного лица в качестве теоретического аргумента, но мы можем и даже обязаны видеть в ней определенную меру действительности сформулированного им нравственного закона.

Отметим прежде всего общеизвестные факты из жизни Канта. Он родился 22 апреля 1724 года и был четвертым ребенком в семье потомственного шорника. Поскольку по действовавшему тогда календарю был день святого Иммануила, мальчика назвали этим именем. Мать Канта также была дочерью шорника. Всего в семье было одиннадцать детей, из которых выжили пять человек. Семью никак нельзя было назвать зажиточной. Ее экономика держалась на постоянном ежедневном труде родителей и детей. В семье царила

атмосфера пиетизма: внутреннее чувство и добрые дела ставились выше внешнего благополучия, превыше всего ценились честность и трудолюбие, особенно ненавистна была ложь. Кант сохранил светлые воспоминания о детских годах, особенную благодарность питал он к матери, которая укрепляла его нравственность и развивала природную любознательность.

Благодаря инициативе матери и по совету ее духовника пастора Альберта Шульца маленького Иммануила отдали в латинскую гимназию, что и предопределило его карьеру. В гимназии Кант под влиянием преподавателя латыни Гейденрейха связывал свое будущее с древней словесностью. По ее окончании в 1740 году Кант поступил в Кёнигсбергский университет. Имя Канта оказалось с тех пор неразрывно связанным с этим университетом, стало его гордостью и своего рода визитной карточкой. Сейчас этот университет носит имя Канта, а перед его входом стоит скульптурное изображение философа. В университете, помимо философии, он интересуется также естествознанием, прежде всего физикой. Здесь на Канта огромное влияние оказал молодой талантливый профессор Мартин Кнутцен, благодаря которому Кант познакомился с сочинениями Ньютона и усвоил задаваемый ими идеал новоевропейской научности.

Кант проучился в университете около семи лет. Отложив защиту магистерской диссертации, он в 1747 году стал работать домашним учителем. Учителем Кант в трех семьях в различных уголках Восточной Пруссии. Учительская деятельность оставляла ему досуг для научных занятий, однако основная причина, из-за которой он занялся ею, состояла в крайней нужде.

Накопив достаточное количество денег, Кант в 1755 году защищает две диссертации и становится приват-доцентом в Кёнигсбергского университета. Однако заветной, оплачиваемой государством профессорской должности ему пришлось ждать еще 14 лет. В целом его преподавательская деятельность длилась до 1796 года. С университетом он окончательно расстался в 1801 году, когда сложил с себя обязанности члена академического сената.

Кант преподавал различные предметы: логику, метафизику, мораль, антропологию, математику, теоретическую физику, механику, даже физическую географию. Его недельная учебная нагрузка до получения профессорского звания колебалась от 16 до 28 часов. После 1770 года он сократил нагрузку до 12, а после 1789-го — до 8 часов в неделю. Преподавательская активность Канта, помимо всего прочего, стимулировалась испытываемыми им финансовыми трудностями. По этой причине несколько лет он совмещал свою работу с должностью помощника библиотекаря в королевском замке. Лекции Канта пользовались среди студентов большой популярностью, научная глубина в них дополнялась живой, остроумной формой изложения.

Биография Канта — типичная биография немецкого профессора, который всего достиг благодаря упорному, систематическому труду. Во внешних фактах биографии Канта нет ничего необычного. Необычность заключалась в его образе жизни. Здесь следует отметить, по крайней мере, три момента: философ был домоседом, холостяком и педантом. Причем все эти черты имели у него утрированный характер.

Кант прожил всю жизнь в Кёнигсберге (за его близкие пределы он выезжал только тогда, когда работал домашним учителем), хотя живо интересовался разнообразием природы и человеческих обычаев.

Кант всю жизнь оставался холостяком и, вероятнее всего, никогда не был близок с женщинами, хотя и не являлся женоненавистником, в отношениях с женщинами был галантен и, как позволяют судить некоторые факты, пользовался их благосклонностью. Есть свидетельства, что он дважды собирался сделать предложения понравившимся ему дамам,

но оба раза опоздал. Сам Кант объяснял свое одиночество так: тогда когда стоило создавать семью, у него не было необходимого достатка, когда же такой достаток появился, этого уже не стоило делать.

Наконец, самая характерная черта кантовского образа жизни — его размеренность. Он вставал всегда в одно и то же время — в пять часов утра, тут же начинал готовиться к очередным лекциям, которые обычно читал с 7 до 9 или 8 до 10 утра. После лекций до 13 часов он работал над своими философскими произведениями. Ровно в час начинался обед, который растягивался до четырех или даже пяти часов дня и на который Кант приглашал небольшое (не менее трех и не более девяти) количество гостей. Обед сопровождался разговорами на разнообразные темы (за исключением собственно философских) и рассматривался Кантом не только как пища для тела, но и как пища для души. Особенно разговорчив за столом бывал он сам. Обед для философа был единственным приемом пищи в течение суток. На завтрак он ограничивался горячим чаем и единственной выкуриваемой за день трубкой (ради пищеварения). Ужина не существовало. Послеобеденные часы посвящались чтению. Ровно в семь часов вечера начиналась часовая прогулка. Кант был при этом настолько пунктуален, что знавшие философа горожане сверяли по нему свои часы. Время после прогулки было отведено для чтения вновь вышедшей литературы. Ровно в десять часов Кант ложился спать. Такой порядок соблюдался философом неукоснительно; особую педантичность в этом вопросе он проявлял в последние двадцать пять лет жизни.

В кантовском образе жизни усматривают чудачество философа. Но в нем видят также благоразумие, призванное компенсировать недостатки хилого телосложения (необычайно одаренный интеллектуально, Кант в известном смысле был обделен физически — маленький рост (154 см), слабые мускулы, впалая грудь, скособоченная фигура в результате того, что одно плечо было выше другого, правда, при живом, приятном и даже красивом лице). И то и другое верно. Однако есть еще одна возможная и в рамках осмысления этики доброй воли особенно интересная интерпретация. Избранный Кантом образ жизни можно считать оптимальным, если предположить, что он: а) хотел нести всю полноту индивидуальной ответственности за свои поступки и б) посвятить себя профессиональному призванию ученого и философа.

Предельная локализация и схематизация внешних форм жизни сводит к ничтожному минимуму зависимость поведения от обстоятельств, в особенности от их непредсказуемых и случайных стечений. Тем самым решающим становится добродетельность поступков, а не их материальное содержание, достоинство быть счастливым при данных судьбой обстоятельствах, а не погоня за счастьем (место профессора кафедры поэзии и красноречия в родном университете или престижный университет города Галле, где профессорский оклад был намного выше, чем в Кёнигсберге, — не единственные выгодные предложения, которые отверг нуждающийся Кант). Именно нейтрализация внешних обстоятельств позволяет подчинять поступки сознательно задаваемым правилам.

Кроме того, размеренный ритм жизни позволял строить ровные отношения с окружающими людьми и отдавать все силы профессиональным занятиям. Кант связывал свой долг не с особыми отношениями, которые у него устанавливались с людьми, будь то отношения с родственниками, учениками или друзьями: с родственниками, в том числе с братом и сестрами, отношений Кант не поддерживал, отношения с учениками, как показывает пример отношений с Гердером, не отличались особой святостью, избранных друзей у него не было.

Интересное объяснение внутримирового отшельничества Канта дает один из авторитетнейших кантоведов Э.Ю. Соловьев[62]. Кант отгораживался не от живой действительности, а от локальной ограниченности провинциального Кенигсберга с его милитаристской, чиновно-административной, бюргерски-филистерской атмосферой. Он как бы изымал себя из малого мира прусской отсталости и делал это для того, чтобы открыться большому миру Европы. Отсутствие внешних событий и того, что называется личными

драмами, увязано в случае Канта с богатой, интеллектуально насыщенной внутренней жизнью. Можно сказать, что он трансцендировал себя из феноменального мира родного Кенигсберга в ноуменальный мир европейского интеллектуализма. Чтение литературы и переписка связывали Канта с передовой Европой. Важнейшими фактами и вехами его биографии становились книги и идеи. Известно, что очень большое влияние на него — и как на человека и как на мыслителя — имели сочинения Лейбница, Юма, Руссо.

Канта нельзя назвать нелюдимым, напротив, он был дружелюбен, обходителен, вежлив, любезен; его светскость не имела избирательного характера, а была нормой общения со всеми людьми (Канту первоначально был присущ некий интеллектуальный аристократизм, в силу чего он презрительно относился к необразованной черни, но под влиянием Руссо он преодолел его: «Я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества»)[63]. Связывая нравственно ответственное поведение со всеобщей формой служения людям, Кант видел свой долг в научно-философских занятиях. Своими «чудачествами» он создавал наиболее благоприятные условия для его реализации. В случае Канта человек слился с делом до такой степени, что дело стало его жизнью.

Соотнося биографию Канта с его этической теорией, можно сделать следующий вывод: этика доброй воли не содержит в себе абстрактных требований, навязываемых человеку вопреки или помимо конкретных обстоятельств его жизни, она лишь обязывает его так распорядиться конкретными обстоятельствами жизни, чтобы его индивидуальные условия деятельности не противоречили нравственным предписаниям, ограничивающим деятельность всякого разумного существа. Нравственные мотивы не существуют вместо эмпирических мотивов или над ними. Они находятся за ними. Они не имеют иной цели, кроме как показать, способны ли эмпирические мотивы, сверх тех очевидных благ, которые они несут индивиду, дать ему еще сознание собственного достоинства. В этом смысле они не только не отменяют эмпирические мотивы, но способны многократно усилить их. Это происходит тогда, когда то, что представляется необходимым по соображениям благоразумия, оказывается также необходимым и по соображениям долга. Короче говоря, нравственная взыскательность поведения не помешала (напротив: помогла) Канту достичь выдающихся успехов на научно-философском поприще.

Ориентация на абсолютное

Во введении к «Основоположению к метафизике нравов» объявляя свой замысел создания «чистой моральной философии», Кант формулирует положение, которое является аксиоматическим основанием его теоретической этики: «Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь значимость моральную, т. е. как основа обязательности, сопровождается абсолютной необходимостью»[64]. Кант связывает мораль с идеей закона — видит в ней такое основоположение поведения, которое обладает абсолютной необходимостью, т. е. не знает исключений. Это не значит, что моральные обязанности не знают исключений. Это значит другое, что только обязанности, не знающие исключений, являются моральными. Данное определение, с которого начинается этика Канта, предопределяет весь её дальнейший ход — предопределяет до такой степени, что все другие заключенные в ней общие суждения о морали имеют аналитическую природу и получены путем логического расчленения этого исходного определения. Само же оно происходит, по крайней мере, из двух источников.

Во-первых, оно является результатом наблюдения, фиксирует некую очевидность

морального сознания. Определению, о котором идет речь, непосредственно предшествует следующее утверждение: «Что такая чистая моральная философия должна существовать, явствует само собой из обычной идеи долга и нравственного закона» (47). Кант исходит из «обычной» (gemein)[65] идеи долга. В подтверждение и в качестве иллюстрации обычности (привычности, общераспространенности) такого представления, которое связывает мораль с присущей закону абсолютной необходимостью, он ссылается на заповедь «не лги». Когда говорится «не лги», то имеется в виду, что этого нельзя делать никому, никогда и ни при каких условиях, это несовместимо с сущностью и назначением человека как разумного существа. Следует признать, что столь же категоричными, безусловными являются все другие моральные нормы, по крайней мере, все те из них, которые вменяются в долг всем людям. Десять заповедей у Моисея, ритуал у Конфуция, вера в Аллаха у Мухаммеда, любовь у Иисуса Христа не знают исключений. Они мыслятся как то, благодаря чему индивиды приобретают свою человеческую определенность, становясь один китайцем, другой евреем, третий мусульманином, четвертый христианином. В них, в этих нравственных законах задается абсолютный предел человека, та первооснова последняя черта, граница, которую нельзя переступить, не потеряв человеческого качества. Или по-другому: они обозначают ту высоту, поднявшись на которую индивид вступает в пространство человеческого существования. Именно в этом качестве они включены в культуру. Они поэтому не знают исключений уже по определению, ибо представляют собой конституирующую основу человеческого бытия. Более того, само многообразие человеческого бытия в его индивидуальных воплощениях, практически бесконечной конкретности и исключительности возможны только благодаря его изначально заданному и безусловному нравственному единству. Нравственность очерчивает само пространство человеческого бытия. Не изоцированные конструкции философов, а общераспространенные представления о морали связывают ее с идеей абсолютного. Это — своего рода аксиома культуры, которая становится исходной основой кантовских размышлений о нравственности.

Обычная идея долга и морального закона сама имеет, если говорить языком Канта, априорный характер. Она также безусловна и в этом смысле не эмпирична, «чиста». Тем не менее для морального философа она представляет собой нечто наличное, факт моральной повседневности, в силу чего философское определение морали оказывается такой априорностью (своего рода априорностью второго уровня), которая имеет в известном смысле опытное происхождение, является результатом наблюдения.

Во-вторых, Кант, беря за исходный пункт этической теории идею морального закона, ориентировался, надо думать, на научную рациональность естествознания Нового времени. Он был философом-моралистом века науки и смотрел на свой предмет глазами ученого, который ищет в природе законы, управляющие миром явлений.

Кант увидел в моральной повседневности идею морального закона. Это, разумеется, не единственное, что там можно увидеть (Аристотель, например, в свое время увидел там нечто иное — связь моральной добродетели с идеей счастья) и если тем не менее он её увидел, то только потому, что его взор уже был так настроен.

Впрочем, Кант сам пишет об этом. Ставя задачу отделения чистой моральной философии от эмпирической науки о морали, он проводит аналогию с физикой, которая четко расчленяется на рациональную и эмпирическую части. Когда он в мире обязанностей ищет в качестве морального закона то, что сопровождается абсолютной необходимостью, он следует модели законов природы (законов Ньютона, например), которые не допускают исключений.

Несколько неожиданный взгляд на обсуждаемый вопрос в уже упоминавшейся книге высказал Э. Ю. Соловьев. Он считает, что этика Канта с её моральным абсолютизмом была ответом на другой вызов эпохи, связанный с ослаблением традиционной нравственности, в частности, с характерным для периода религиозных расколов многообразием сотериологически ориентированных канонов поведения. «Умирал не Бог, умирал закон

Божий», — пишет Соловьев и продолжает: «Философ из провинциального Кёнигсберга предпринял попытку представить такой человечески усмотренный закон нравственности, который был бы очевиден для всех разумных существ и для самого Бога как высшего разумного существа»[66]. Впрочем, такая интерпретация не противоречит тому, что говорилось выше: человеческое усмотрение закона нравственности, которое могло бы удовлетворить и самого Бога, в том как раз и состояло, чтобы понимать его по образу и подобию законов природы, связать нравственность со способностью человека руководствоваться представлением о законах.

Представление об абсолютности нравственного закона является не просто аксиомой — положением, не требующим доказательств, сверх того оно обладает той особенностью, что его невозможно доказать. Доказать абсолютное — значит удостоверить, что оно таковым не является. Поэтому, говорит Кант, основу нравственной обязательности «должно искать не в природе человека или в обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, но a priori исключительно в понятиях чистого разума» (47). Или, говоря по другому, нравственность отличается от знания, которое черпается из опыта или удостоверяется им.

Исходя из опыта, в рамках обычного познавательного рассуждения невозможно, например, доказать, что нельзя убивать человека. И как только эта проблема переводится в познавательно-прагматический контекст, бросается на весы рациональной калькуляции, чтобы подсчитать плюсы и минусы, выгоды и потери, то оказывается что убивать можно. Свидетельство тому — активно обсуждаемая и практикуемая в последние годы проблема эвтаназии. В одном из столь многочисленных за последние годы споров о сталинских репрессиях я услышал такой «аргумент» в их оправдание: «Ведь люди смертны». Какая точность суждения! Люди и в самом деле смертны. Тот, кто сеет смерть, тоже смертен. И почему бы это обстоятельство не утилизировать с определенной пользой для «дела», где надо ускорять смерть, где надо оттягивая ее подобно тому, как мы утилизуем, скажем, силу воды, рассеивая ее, чтобы поливать пашни или, наоборот, собирая, чтобы приводить в движение электротурбины? Как только мы начнем рассуждать о том, почему нельзя убивать, мы уже допускаем убийство. Ибо это — не предмет рассуждения и знания. Более того, сама способность рассуждать, логически последовательно мыслить возможны только потому, что положение «не убий» выводится из под компетенции закона достаточного основания. В морали нет той расчлененности бытия и сознания, которая позволяет говорить о знании. Если человек не убивает другого человека, то это значит, что он знает, что убивать — плохо. Если же человек «знает, что убивать плохо, но убивает, то отсюда следует, что на самом деле он этого не знает. Короче говоря, мораль с ее притязаниями на абсолютность — не вопрос доказательств, а вопрос выбора. Она свидетельствует не о том, что человек знает, а о том, на каком уровне развития он находится.

Нравственность не входит в сферу знания. Она сама образует особую сферу — сферу ценностей. Их различие состоит в том, что знания черпаются из мира, а ценности создают мир. Знания фиксируют содержательность мира, его неисчерпаемое предметное многообразие, говорят о том, как устроен атом, что находится на невидимой стороне луны, почему появилась озонная дыра и о многих других чрезвычайно интересных вещах. Мораль же организует мир человеческих отношений, задает их самую общую основу; она есть то, благодаря чему двуногое животное без перьев становится личностью, преисполненной внутреннего достоинства, единичность и случайность существования индивида трансформируется в его единственность и аксиологическую абсолютность. Знания всегда являются знанием об объекте, даже в том случае, когда речь идет о познании человека. Мораль же всегда исходит из субъекта, даже в том случае, когда она постулируется в качестве закона универсума. Знания открываются, обнаруживаются, а моральные принципы избираются, устанавливаются. Первые объективны, независимы от познающего, вторые субъективны, произвольны.

Ясно понимая, что в нравственности речь идет не о законах «по которым все происходит», а о

законах, «по которым все должно происходить», Кант четко разводит два вопроса: а) каковы принципы, законы морали и б) как они реализуются в опыте жизни. Соответственно и моральная философия разделяется на две части: на априорную и эмпирическую. Первая именуется метафизикой нравственности или собственно моралью, а вторая — эмпирической этикой или практически антропологией. Соотношение между ними такое, что метафизика нравственности должна предшествовать эмпирической этике. Демонстрируя поистине спартанское мужество мысли, Кант утверждает, что моральный закон останется непоколебленным даже в том случае, если в его подтверждение не будет предъявлено ни одного примера. Более того, сама достоверность морального закона является сугубо негативной, решающим аргументом в его пользу может считаться то, что «и в опыте нельзя найти ни одного примера, где бы он точно соблюдался» (391).

Идея, согласно которой чистая (теоретическая) этика не зависима от эмпирической, предшествует ей, или, что одно и то же, мораль может и должна быть определена до и даже вопреки тому, как она явлена в мире, прямо вытекает из представления о нравственных законах как законах, обладающих абсолютной необходимостью. Понятие абсолютного, если оно вообще поддается определению, есть то, что содержит свои основания в себе, что самодостаточно в своей неисчерпаемой полноте. И абсолютной является только такая необходимость, которая ни от чего другого не зависит. Поэтому сказать, что моральный закон обладает абсолютной необходимостью и сказать, что он никак не зависит от опыта и не требует даже подтверждения опытом — значит сказать одно и то же.

Фиксируя данный момент, следует отметить: основоположения кантовской этики имеют ту особенность, что все они указывают друг на друга, выводятся друг из друга. — В этом смысле, поскольку мы начали рассмотрение кантовской этики с суждения об абсолютности морали, то все другие основоположения могут быть интерпретированы как логические следствия или иная формулировка данного суждения. Шопенгауэр уподоблял свое учение Фивам, все сто ворот которого прямо ведут к центру. Этику Канта можно было бы уподобить волшебному городу, в котором, куда бы ты ни пошел, всегда остаешься в центре, в котором все окрашено в изумрудный цвет абсолюта.

Итак, чтобы найти моральный закон, нам надо найти абсолютный закон. Что же может быть помысленно в качестве абсолютного начала?

Нравственный закон

Добрая воля — таков ответ Канта: «Нигде в мире, да даже и вне его, невозможно мыслить ничего, что могло бы считаться без ограничения добрым, кроме только доброй воли» (59). С этого утверждения начинается основной текст «Основоположения к метафизике нравов». У читателя возникает законное недоумение по поводу на первый взгляд не совсем законного появления в рассуждении Канта понятия доброго. Не впадает ли Кант в порочный круг, когда в определение включается то, что подлежит определению? В самом деле: Кант ищет ответа на вопрос, что такое мораль (или добро); он аксиоматически установил, что она тождественна абсолютному закону; а теперь, пытаясь расшифровать понятие абсолютного закона, он снова апеллирует к добру (морали).

Недоумение рассеивается, если принять во внимание, что под доброй волей он имеет в виду безусловную, чистую волю, т. е. волю, которая сама по себе, до и независимо от каких бы то ни было влияний на нее обладает практической необходимостью. Говоря по другому, абсолютная необходимость состоит в «абсолютной ценности чистой воли, не позволяющей при ее оценке принимать в расчет какую-либо пользу» (63). Ничто из свойств человеческого

духа, качеств его души, внешних благ, будь то остроумие, мужество, здоровье и т. п., не обладает безусловной ценностью, если за ними не стоит чистая добрая воля. Даже традиционно столь высоко чтимое самообладание без доброй воли может трансформироваться в хладнокровие злодея. Все мыслимые блага приобретают моральное качество только через добрую волю, а она же сама имеет безусловную внутреннюю ценность. Добрая воля, собственно говоря, и есть чистая (безусловная) воля, т. е. воля, на которую не оказывают никакого воздействия внешние мотивы, которая чиста от вожделений, корысти, сострадательности, внешних иных склонностей.

Волей обладает только разумное существо, так как воля есть способность поступать согласно представлению о законах. Говоря по другому воля есть практический разум. Именно в этом Кант усматривает «намерения природы, придавшей нашей природе еще и правящий разум» (63). Если бы речь шла о самосохранении, преуспевании, счастье человека, то с этой задачей вполне и намного лучше мог бы справиться инстинкт, о чем свидетельствует опыт неразумных животных. Более того, разум является своего рода помехой безмятежной удовлетворенности, что, как известно, даже дало возможность античным скептикам школы Пиррона считать его основным источником человеческих страданий. Во всяком случае нельзя не согласиться с Кантом, что простые люди, предпочитающие руководствоваться природным инстинктом, бывают счастливее и довольнее своей жизнью, чем рафинированные интеллектуалы. Кто живет проще, тот живет счастливее. Поэтому, если не думать, что природа ошиблась, создав человека разумным существом, то необходимо предположить, что у разума есть иное предназначение, чем изыскивать средства для счастья. Истинное назначение разума «должно состоять в произведении воли не как средства для какой-нибудь другой цели, но самой по себе доброй воли» (69). Так как культура разума приурочена и предполагает безусловную цель, то вполне естественно, что она плохо справляется с задачей обслуживания человеческого стремления к благополучию, ибо это — не ее царское дело. Разум порождает, учреждает чистую добрую волю, чистая добрая воля не существует вне разума именно потому, что она чистая, не содержит в себе ничего эмпирического. Это отождествление разума и доброй воли составляет высшую точку, самое сердце кантовской философии.

Признать добрую волю разумной означало, что объективно она определяется безусловным законом, а субъективно представлением о законе самом по себе, а такое представление может быть только у разумного существа. Оно по Канту является и знанием и особого рода чувством, для его характеристики он пользуется понятием уважения: «когда я непосредственно познаю нечто как закон для себя, я познаю это с уважением, которое означает просто сознание подчинения моей воли закону, без посредства других влияний на мое чувство» (83). Уважение философ называет чувством, порожденным понятием разума. Оно является единственным в своем роде и отличается от всех обычных чувств, относящихся к роду страха или склонности. Необходимость действия из уважения к закону Кант называет долгом. Он различает действия сообразно долгу (как, например, честную торговлю, которая, будучи честной, в то же время и выгодна продавцу) от действий, совершенных ради долга (как та же торговля, которая оставалась бы честной, став очевидно невыгодной), а действия, представляющие ценность также своими результатами, — от действий, ценность которых заключается исключительно в самом принципе воли. Только действия второго рода являются действиями по долгу.

Итак, нравственный закон есть закон воли, он не имеет природного, материального содержания и определяет (должен определять) волю безотносительно к какому-либо ожидаемому от него результату. В поисках закона воли, обладающего абсолютной необходимостью, Кант доходит до идеи закона до той последней черты, когда «не остается ничего, кроме всеобщей законосообразности действий вообще, которая единственно и должна служить воле принципом» (85). Иметь добрую волю значит иметь такие субъективные принципы воления (максимы), которые включают в себя желание быть возведенными во

всеобщий закон.

К примеру, человек оказался в затруднительном положении, из которого он может выйти, дав обещание без намерения его выполнить. В этой ситуации, как говорит Кант, следует различать два вопроса: является ли такой способ поведения благоразумным и является ли он правоверным. С помощью лживой увертки можно выйти из конкретной затруднительной ситуации, но никогда нельзя точно сказать, какие последствия в будущем могут возникнуть для человека, потерявшего доверие и он, вполне возможно, не досчитается значительно больше того, что временно приобретает. Поэтому благоразумие требует давать честные обещания. Совет благоразумия, хотя он сам по себе верен, построен на боязни дурных последствий и не обладает должной твердостью; ведь человек вполне может придти к выводу, что бояться ему нечего, и он вполне может обмануть с большой выгодой для себя. Другое дело, если следовать данной норме как нравственному требованию, рассматривать его в качестве долга. Но как узнать, может ли в данном случае речь идти о долге или нет? Для этого необходимо провести мысленный эксперимент и задаться вопросом: хочу ли я чтобы каждый имел право на ложное обещание в ситуациях, которые он считает для себя затруднительными? Говоря иначе, желаю ли я, согласен ли я, чтобы ложь стала общим для всех законом? При такой постановке выясняется, что тот, кто подвержен искусству ложного обещания и желал бы его дать, тем не менее, сохраняя способность к последовательному мышлению, никак не может желать того, чтобы это стало всеобщим законом, ибо в этом случае никто бы ему не поверил. Более того, ложное обещание как раз предполагает, что оно будет воспринято не как ложное, что оно, следовательно, не должно быть возведено во всеобщее правило. «Следовательно, моя максима, коль скоро она сделалась бы всеобщим законом, разрушила бы самое себя» (89). Что и требовалось доказать: нравственный закон найден.

Категорический императив

Нравственный закон — объективный принцип воли. Поскольку он дается разумом, является законом разумных существ, то объективно необходимое оказывается также и субъективно необходимым. Разумность воли, собственно, и означает, что воля способна руководствоваться принципами, которые задает разум в качестве практически необходимых. Однако одно дело — воля и разум сами по себе и другое дело — человеческие воля и разум. Человеческая воля руководствуется не только представлениями о законах, но на нее действуют и сами законы, она способна действовать по долгу и ей же свойственны побуждения, ее субъективные принципы могут быть необходимыми, и могут быть, а чаще всего и бывают, случайными. Короче говоря, она сообразуется не только с разумом. Поэтому нравственный закон в случае человеческой воли выступает как принуждение, как необходимость действовать вопреки тем многообразным субъективным эмпирическим воздействиям, которые эта воля испытывает. Он приобретает форму принудительного веления — императива. И не просто императива, а специального императива, предназначенного именно для нравственного закона. Если представить себе совершенно добрую волю или святую волю, то она также руководствовалась бы нравственным законом, но для нее этот закон был бы единственным субъективным принципом действия и потому не выступал бы как императив. Императивы — это формулы отношения объективного (нравственного) закона к несовершенной воле человека.

Для того чтобы описать специфическую императивность нравственности, все императивы человеческого поведения подразделяются Кантом на два больших класса: одни из них повелевают гипотетически, другие категорически. Гипотетические императивы можно назвать относительными, условными. Они говорят о том, что поступок хорош в каком-то отношении,

для какой-то цели. Поступок оценивается с точки зрения его возможных последствий. Таковы, например, советы врача, которые хороши для человека, который хочет заботиться о своем здоровье. Категорический императив предписывает поступки, которые хороши сами по себе, объективно, без учета последствий, безотносительно к какой-либо иной цели. В качестве примера можно сослаться на требование честности. Только категорический императив можно назвать императивом нравственности. И наоборот: только императив нравственности может быть категорическим.

Так как нравственный закон не содержит в себе ничего, кроме всеобщей законосообразности поступков, то и категорический императив не может быть ничем иным как требованием к человеческой воле руководствоваться данным законом, привести свои максимы в соответствие с ним, о чем и говорит ставшая знаменитой нравственная формула Канта: «Таким образом, существует только один — единственный категорический императив и при том следующий: поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» (143). Вся человеческая нравственность выводится из этого одного единственного принципа.

Закон ограничения максим условием их общезначимости для всех разумных существ означает, что каждое разумное существо необходимо рассматривать в качестве ограничивающего условия максим — того абсолютного предела, который категорически запрещено переступить. Разумное существо полагает себя в воле как цель.

Поскольку это делает каждое из них, то речь идет о принципе, который является субъективным и объективным (общезначимым) одновременно. Практический императив поэтому должен включать в себя идею самоцельности человека как разумного существа, субъекта возможной доброй воли и может быть переформулирован следующим образом: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (169). Человечество (человечность, внутреннее достоинство, способность быть субъектом доброй воли) в лице каждого человека — не просто цель, а последняя цель, самоцель. Эта цель является последней в том смысле, что она никогда не может быть полностью утилизирована, превращена в средство. Она абсолютна в отличие от всех других целей человека, имеющих относительный характер. В этом смысле она негативна, участвует в поведении как ограничивающее условие — «как цель, вопреки которой никогда не следует поступать» (195).

Основание нравственности (практического законодательства) объективно заключено в правиле (форме всеобщности), субъективно — в цели (каждое разумное существо как цель сама по себе). Категоричность, безусловность императива требует также третьего уточнения, а именно, предположения, что воля каждого разумного существа может быть нравственно законодательствующей. Только при таком допущении воление из чувства долга оказывается чистым, свободным от привходящего интереса. Отсюда — третья формула категорического императива, включающая «принцип воли каждого человека как воли, всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы» (179). Это основоположение Кант называет принципом автономии воли.

Таковы три основные формулы (именно, основные формулы, потому что на самом деле, если принимать во внимание все оттенки, их больше, по подсчетам некоторых дотошных исследователей более десятка), три разных способа представлять один и тот же закон. Они взаимосвязаны между собой таким образом, что «одна сама собой объединяет в себе две другие» (191). Как объяснить существование разных формул (редакций) категорического императива? Вопрос тем более законный, что в данном случае речь идет об одном единственном законе. Более того: не может существовать ни множественного числа, ни множества вариантов категорического императива, так как он безусловен, обладает абсолютной необходимостью. Сам Кант разные способы представлять принцип нравственности объясняет потребностями его практического применения: «Очень полезно

одно и то же действие провести через все три названные понятия и этим путем, насколько возможно, приблизить его к созерцанию» (193). Это объяснение значительно более продумано и основательно, чем может показаться на первый взгляд.

Основным признаком, на который ориентируется Кант в поисках формулы нравственного закона, является его абсолютная необходимость. И он совершенно естественным образом задается методическим вопросом, как возможен абсолютно необходимый (безусловный) закон или категорический императив, который есть тот же самый закон, но только применительно к несовершенной человеческой воле. Вопрос этот можно сформулировать по другому: какими свойствами должен обладать императив воли, чтобы он мог считаться категорическим, т. е. безусловным, абсолютным? Он должен удовлетворять, как минимум, трем требованиям: а) касаться формы поступков, а не их предметного содержания; б) быть целью самой по себе; в) уходить своими истоками в волю самого действующего субъекта. Своими различными формулировками Кант показывает, что категорический императив удовлетворяет этим требованиям. Подобно тому как несущие строительные конструкции с особой тщательностью проверяются на мороз, жару и другие природные нагрузки, так и категорический императив испытывается Кантом на прочность с точки зрения основных параметров человеческих поступков — их содержания, цели и причины. Он показывает, что по всем этим важнейшим критериям категорический императив доказывает свою безусловность. Он общезначим с точки зрения содержания, ибо не предписывает никаких поступков, а касается только максим воли. Он абсолютен с точки зрения целей, ибо ориентирован на абсолютную цель, цель саму по себе. Он безусловен с точки зрения причины, ибо его причиной является сама воля разумного существа.

Категорический императив, таким образом, действительно един. И он — один. Различные его формулы представляют собой различные способы демонстрации этого единства и единственности категорического императива. Поскольку только абсолютный закон является нравственным законом, то только безусловная воля является доброй волей. Эта мысль с педантичной основательностью разрабатывается Кантом в исследовании категорического императива, о чем он сам говорит без какой-либо двусмысленности: «Та воля абсолютна добра, которая не может быть злой, следовательно, та, максима которой, если ее сделают всеобщим законом, никогда не может себе противоречить. Следовательно, принцип: поступай всегда по такой максиме, для которой ты в то же время можешь желать всеобщности в качестве закона, является также верховным законом доброй воли; это единственное условие, при котором воля никогда не может сама по себе противоречить, и такой императив является категорическим» (193).

Автономия воли и царство целей

Исключительно трудными и коварными вопросами этической теории и практики являются вопросы, связанные с субъектностью морали: кто имеет право выступать от имени морали? Как — избирательно или равномерно — распределяется она между индивидами? Как возможно согласие между людьми, имеющими разные представления о добре и зле? Ответ на них, по мнению Канта, можно найти только в рамках автономной этики, согласно которой воля каждого разумного существа является нравственно законодательной волей. Автономная этика рассматривает мораль не как итог согласия в обществе, а как его необходимую предпосылку и живую основу. Согласно, гармоничную жизнь разумных существ можно мыслить только как способ и результат их разумного существования, как царство целей.

Поскольку цели разумных существ ограничиваются условием их общезначимости, поскольку каждое из них обязано видеть в себе и во всех других также и цель саму по себе, то можно

предположить, что целое всех целей образует некое внутри себя организованное царство. Говоря иначе, именно нравственное законодательство может стать общим знаменателем целей разумных существ, основой их систематической связи между собой. Но (вот вопрос!) кто царствует в этом царстве целей? Кто является там главой и кто подданными?

Поскольку речь идет о человеческом царстве целей, то каждое лицо в нем, считает Кант, необходимо является и главой и подданным. Каждое разумное существо, согласно принципу автономии воли, должно рассматривать себя как законодательствующее в царстве целей, которое только и возможно благодаря автономии воли. И в этом смысле оно принадлежит к царству целей как глава и оно бы оставалось им, если бы максимы его воли были совершенно свободны от потребностей, не содержали в себе ничего, кроме нравственного законодательства. Но это не так. Человеческая воля испытывает на себе также давление потребностей, чувственных побуждений, ее максимы связаны с нравственным законодательством через практическое принуждение — долг. Как обязанное действовать по долгу, разумное существо выступает уже в качестве члена (подданного) царства целей.

Долг есть способ отношения разумных существ друг к другу, когда воля каждого разумного существа необходимо рассматривается также как законодательствующая. Мой долг, свидетельствующий о том, что я являюсь членом (подданным) царства целей, состоит в том, чтобы относиться к себе и к каждому другому разумному существу как главе этого царства. Долг основан на уважении к нравственному закону, и он означает практическое признание за каждым человеком внутреннего достоинства, вытекающего из того, что тот является со-законодателем нравственности, со-царем в царстве целей. Достоинство есть внутренняя ценность разумного существа, которую нельзя ни на что обменять (в отличие от рыночной цены, всего того, что связано со склонностями и потребностями, и эстетической цены того, что связано с вкусом). Кантово решение вопроса о том, является ли человек царем или подданным, законодательствующим главой или подчиненным членом в идеальном царстве целей, может быть конкретизировано следующим образом: он есть и то и другое одновременно. Лицо является подданным (подчиненным членом) в качестве царя (законодательствующего главы), так как оно подчиняется законам, которые задаются максимой его собственной воли. Оно является царем (законодательствующим главой) в качестве подданного (подчиненного члена), ибо его обнаруживаемое в долге подданство (членство) состоит в том, чтобы признавать за каждым лицом внутреннее достоинство, вытекающее из его положения в качестве царя (законодательствующего главы).

Кант всегда стремившийся к предельной строгости мысли, избегавший магии диалектических хитросплетений, приходит к противоречивой, но точной в своей противоречивости формуле, согласно которой разумное существо может и должно быть «законодательствующим членом в царстве целей» (187).

Кант, как отмечалось уже в начале очерка, пишет, что связь долга с законом (общезначимым, объективным правилом) понимали и до него. Философы, однако, не могли объяснить, почему, каким образом закон становится долгом. Кант нашел разгадку этой тайны в автономии воли: закон, которому через долг подчиняется разумное существо, является его собственным законом. Автономия воли, говоря иначе, означает, что каждое разумное существо произвольно законодательствует в моральной сфере как если бы оно было самим господом богом. Здесь два момента: «авто» и «номия», «само» и «законодательство». Автономия буквально означает самозаконодательство. Она есть самозаконодательство и по существу было бы односторонним акцентировать внимание на законосообразности, общезначимости, объективности морального выбора. Но такой же односторонностью и искажением кантовской мысли является подчеркивание только момента произвольности морального выбора, состоящего в том, что нравственная воля разумного существа содержит свои причины в себе, совершенно свободна в своих решениях. Только взаимообуславливающее и неотрывное единство того и другого позволяет нам понять специфику морали. Разумная воля может быть нравственно-законодательствующей только в качестве свободной воли, ибо в противном

случае это законодательство не имело бы необходимой для нравственности чистоты. Но и свободной она может быть только в качестве нравственно-законодательствующей, устанавливающей общезначимые, абсолютные правила, ибо в противном случае свобода воли, которая как раз и состоит в том, что решения воли не считаются ни с какими препятствиями, была бы неполной. Всеобщую формулу категорического императива: «поступай по такой максиме, которая в то же время может сама сделаться всеобщим законом» (193) кратко можно назвать (Кант неоднократно и называл ее) принципом автономии воли, что совершенно нельзя было бы сделать, если понимать под автономией воли или произвольность или общезначимость.

Но как возможно и что реально означает это соединение произвольности и общезначимости в морали? Оно является совершенно естественным и необходимым, если предположить, что каждое разумное существо нравственно законодательствует не только само, но и для себя. Не для других, а именно для себя. На этот аспект исследователи Канта, к сожалению, не обращают внимание. При таком понимании аналитика категорического императива оказывается мысленным экспериментом, позволяющим индивиду испытать максимы своей воли на нравственное качество. Это не трудно вычитать и в самих формулировках категорического императива — прежде всего в первой и основной из них: «поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы» (145). Следует обратить внимание на следующие слова. Категорическое требование («поступай»), обращенное к воле человека и долженствующее реализоваться в его поступках сопровождается неким идеальным проектом («как если бы должна была»), призванным удостоверить, что само это требование достойно того, чтобы быть категоричным. В этом смысле кантовский моральный закон воспроизводит структуру золотого правила нравственности, также состоящего из двух пластов (индивидуально-бытийного и всеобщее-идеального): поступай по отношению к другим так, как бы хотел ты чтобы с тобой поступали другие. Это единственное в своем роде совмещение двух модальностей и соответственно двух выражающих действие грамматических форм — повелительной и сослагательной — является специфическим признаком и самой морали как онтологического состояния человека и ее языка. Словом, кантовский моральный индивид (разумное существо) обязано «смотреть на себя во всех максимах своей воли как на всеобщее законодательное, чтобы с этой точки зрения оценивать себя и свои действия» (181).

Свобода воли

Никакая наука, считал Кант, не является столь тавтологичной как этика. Это в полной мере относится к его собственной практической философии. Во всяком случае учение о категорическом императиве без сомнения является сплошной тавтологией. Кант сам это хорошо сознает, говоря, что в каждой из трех формулировок категорического императива содержатся два других и что все они получены чисто аналитически, т. е. посредством расчленения понятий. Он пишет: «Мы только показали путем развития находящегося во всеобщем употреблении понятия нравственности, что автономия воли привязана к нему неизбежным образом, или, скорее, лежит в его основе. Таким образом, тот, для кого нравственность есть нечто действительное, кто не считает её химерической, лишенной всякой истины идеей, должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее» (219). Предварительное сознание ценности нравственности как и наличие предварительного самоочевидного знания о долге и моральном законе в их безусловности оказывается условием признания ее логического принципа, аналогично тому как вера в бога является условием принятия его откровений.

Кант отталкивается от очевидного, всеми людьми явно или неявно признаваемого

отождествления морали с абсолютной необходимостью (именно это он имеет в виду, когда говорит «о находящемся во всеобщем употреблении понятии нравственности») и в ходе методичной, логически последовательной работы приходит к своим чеканным формулам нравственности; он уподобляется в этом художнику реставратору, умеющему сквозь толщу наслоений добраться до подлинной картины и по отдельным сохранившимся фрагментам восстановить ее целиком. Было бы неверным недооценивать эту работу уже хотя бы потому, что никто до Канта не смог ее выполнить. Она требовала огромного духовного напряжения. И тем не менее аналитика составляет лишь часть философской критики морали. Она лишь вводит в такую критику, очищая и ясно формулируя сам предмет. За этим начинается собственно философская работа обоснования необходимости предмета, доказательства его объективности, истинности. Мало восстановить шедевр, надо еще установить, кто является его автором.

После формулирования нравственного закона (категорического императива) возникают два вопроса, составляющие сугубо философскую компетенцию: как он возможен и в чем его необходимость? Речь идет о том, обладает ли категорический императив истинностью (действительностью, реальностью) и что принуждает людей следовать ему, налагая ради этого на себя большие ограничения. Максимы (субъективные основания) поступков сопряжены всегда со склонностями, очевидной или предполагаемой выгодой индивида. Чистой мотивации, совершенно свободной от эмпирических наслоений, в реальном опыте человеческой жизни не существует. Мотивы человека всегда являются побудительными, в них выражаются его побуждения. Нравственный же закон предполагает и требует, чтобы максимы воли имели предметом самих себя в качестве общезначимых, т. е. требует их испытания на чистоту, достигаемую через общезначимость, он требует от разумного существа выяснения того, состоялись ли бы его максимы как максимы, если вычесть из них побуждения, всё эмпирически обусловленное содержание. Если же обнаружится, что они не выдерживают такого испытания, что их нельзя мыслить в качестве полностью бескорыстных, т. е. общезначимых, то нравственный закон налагает на них категорический запрет. Человек должен отказаться от таких максим. Почему он должен отказаться от вполне реальных потребностей ради идеального, пусть и категорического, императива — вот в чем вопрос? Для этого, согласно привычной логике человеческого мышления, он должен обладать действительностью, быть истинным и, кроме того, индивида должен связывать с ним интерес.

Эти вопросы о бытийном статусе категорического императива и его необходимости для человека имеют еще другую формулировку. Нравственный принцип — это принцип автономии воли, т. е. воли, которая является сама для себя законом. И здесь как будто бы лежит ответ на интересующий вопрос: основанием нравственного закона является свобода. Однако его нельзя признать удовлетворительным, ибо сама свобода выводится из нравственности. Получается порочный круг. Свобода и нравственность нуждаются друг в друге или, как говорит Кант, ссылаются друг на друга (см. 347). «Мы полагаем себя в порядке действующих причин свободными для того, чтобы в порядке целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам потому, что приписали себе свободу воли; ведь и свобода и собственное законодательство воли, и то, и другое суть автономия, следовательно, понятия взаимозаменяемые; поэтому-то именно одно из них не может быть употреблено для того, чтобы объяснить другое и привести его основание» (233). Следовательно, связанное с нравственным законом негативное определение свободы, когда она сводится к отсутствию чувственных побуждений, «дистиллированной» чистоте воли, необходимо дополнить положительным определением. Мы, говорит Кант, лишь предположили свободу как свойство разумной воли (допустить, что разум в своих суждениях направляется чем-то извне, значит допустить, что способность суждения является не свойством разума, а направляется каким-то влечением, но тогда само понятие разума лишается какого бы то ни было смысла), но не могли ее «доказать даже только в нас самих и в человеческой природе, как нечто действительное» (229). Но если бы даже это предположение было доказанной истиной, тем

не менее оставался бы открытым вопрос об обосновании ее принудительной силы по отношению к человеческой воле. Ведь одно дело — разумное существо, разум которого составляет все его естество и которое не может действовать иначе, как по разуму. Другое дело — человек, который, будучи разумным существом, является в то же время существом чувственным, природным. Применительно к нему уже надо не просто сформулировать закон свободы, но и обосновать, почему он должен необходимо ему следовать. Рассматриваемые вопросы могут быть конкретизированы таким образом: как возможна свобода человека и почему она должна быть категорическим принципом, ограничивающим все прочие его желания?

Ответ Канта на эти вопросы связан с его учением о двух мирах и учением о человеке как законном, полноправном гражданине обоих миров: феноменального мира явлений и и ноуменального мира вещей в себе (или самих по себе). В самом кратком виде суть учения о двух мирах, являющееся несущей конструкцией системы Канта, состоит в следующем. Познание человека ограничено чувственным опытом, включая и возможный опыт; оно дает нам представление о вещах такими, какими они на нас воздействуют. Оно имеет дело с вещами как явлениями, с феноменальным миром. Познание ничего не говорит о том, что представляют собой вещи сами по себе, объективно, за пределами нашего восприятия. Однако у нас есть основания предполагать, что вещи сами по себе существуют. Явленный мир — это не весь мир, за его пределами есть что-то еще. Основанием для такого предположения является то, что человеческий разум «неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы»[67]. Речь идет о трех идеях — свободы воли, бога и бессмертия. Мысль Канта очень простая и понятная: откуда у человека эти идеи, если ничего в опыте им не соответствует, если они по определению предполагают выход за пределы человеческого опыта как такового? Оставим пока в стороне идеи бога и бессмертия, до них еще мысль Канта не добралась.

Рассмотрим идею свободы воли. Как опытного факта свободы воли не существует. Человек включен в цепь необходимой причинности и его эмпирический характер является целиком обусловленным, ничем не отличаясь в этом отношении от любой другой вещи, и если бы, говорит Кант, мы могли познать все внутренние и внешние побуждения, влияющие на человеческий образ мыслей, то поведение человека «можно было бы вычислить с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» (549). Здесь ничуть не помогает уловка, связанная с разграничением психической и физической причинности, ибо психическая причинность касается способа мотивации действий, соотношения в них инстинкта и разума, но она ничуть не отменяет того обстоятельства, что действия совершаются во времени и каждое последующее состояние выводится из предшествующего. В эмпирическом мире, насколько мы можем о нем судить (здесь, разумеется, имеются в виду не только и не столько обыденные представления, которые как раз полны всяческих предрассудков о плачущих иконах, чудесах, нетленных мощах, вечных возвращениях и т. п., а прежде всего научное познание мира) все совершается во времени, все причинно обусловлено. И тем не менее существует идея свободы воли, свободной, самопроизвольной причинности, как если бы нечто происходило вне всякой связи с предшествующим состоянием, вне времени. Об этом говорят раскаяния совести, которые были бы бесполезными и нелепыми в рамках закона времени, ибо то, что произошло невозможно ни изменить, ни отменить. А совесть как раз отменяет то, что произошло, как бы принуждая время течь в обратном направлении. Раскаяния совести как бы вырывают некие события из цепи причин, чтобы они не могли оказывать воздействия на последующие поступки и в этом смысле бывшее делают не бывшим. Об этом же говорят наши представления о справедливости, требующие наказать преступников, хотя каждый из них побуждался к преступлениям обстоятельствами, природной злобностью и иными объективными факторами, совершил свои преступления на вполне достаточных эмпирических основаниях. Так откуда же эта идея свободы воли? Оттуда, из запредельного мира, т. е. мира, лежащего за пределами опыта — отвечает Кант. Он

называет его миром вещей в себе или самих по себе.

Кант оказался в той же проблемной ситуации, с которой в свое время столкнулись Сократ и Платон. Сократ обнаружил, что люди употребляют некоторые понятия, считая их к тому же самыми важными, но не могут дать себе в них отчета. Это — понятия, получившие впоследствии название нравственных (справедливость, мужество и др.). Люди не знают, что они означают. И сам Сократ при самом тщательном исследовании не может найти ничего в мире, что соответствовало бы этим понятиям. Откуда же они взялись? Не с неба же они упали?! А почему нет — сказал Платон, самый талантливый ученик Сократа. И он постулировал существование другого мира, который с видимым миром связан как оригинал с копией, свет с тенью, и который является как раз родиной блага, справедливости и других идей. Платон, как мы знаем, очень живописно изобразил занебесное царство идей. Ход мыслей Канта тот же самый. Аналитика разума выявляет в нем идеи, которые не могут получить объяснение в рамках эмпирического мира, и философ вынужден постулировать существование другого мира — мира вещей самих по себе. Только Кант в отличие от Платона не дает воли своей фантазии и говорит о мире вещей самих по себе только то, что можно сказать на основе мира явлений. Кант упирается в познавательную стену, готов биться о нее головой, чтобы узнать, что находится за нею, но он ни на минуту не забывает, что он сам находится по эту сторону стены. Он не делает вида, будто он оказался на той, другой стороне, и знает что там и может из того далека взглянуть на наш мир. Оптика Канта — оптика ученого. Его вполне можно было бы назвать Платоном века науки.

Что же мы узнаем о мире вещей в себе? Очень немного. Это — умопостигаемый мир. Он является умопостигаемым не в том смысле, что он постигаем (познаваем) умом. Как раз наоборот, ничего мы о нем не знаем и знать не можем. Он умопостигаем в том смысле, что его существование не имеет, не может иметь никакого подтверждения в опыте и постулируется умом. Его точнее было бы обозначить как умополагаемый мир. К заключению о его существовании разум приходит в своей познавательной жажде, поскольку он стремится найти последние основания знания: «То, что необходимо побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений есть безусловное»[68]. О мире вещей в себе мы знаем только одно — он может быть мыслим только в качестве основания, безусловного условия мира явлений. Поэтому он в отличие от чувственно воспринимаемого мира, являющегося чрезвычайно разнообразным, «остаётся всегда тем же самым» (237). Так как эта безусловность, свойство быть причиной причинности есть единственная известная нам характеристика мира вещей в себе, то он является одновременно миром свободы, ибо свобода и есть ничто иное как без-условность, произвольная причинность. Мир вещей в себе есть ноуменальный (от греческого слова *noúmena*, что означает мыслимый) мир. Он лежит по ту сторону мира явлений или феноменального (от греческого слова *phainomenon*, означающего являющийся) мира и как первичный, безусловный мир, которого мы не знаем, представляет собой царство свободы. Та непроницаемая стена, которая отделяет мир явлений от мира вещей в себе, тот последний рубеж, достигнув которого разум исчерпывает свои возможности, есть таинство свободы.

Как существо чувственное, человек принадлежит миру явлений, включен в поток времени, ничем в этом отношении не отличаясь от любой другой вещи. Как существо разумное, он принадлежит умопостигаемому миру вещей в себе. Человек подчинен необходимости — целиком и полностью, без какого-либо изъятия. Человек свободен — и опять-таки в полном и серьезном смысле этого понятия, ибо быть свободным неполностью, с изъятиями нельзя. Закон свободы реален для человека как разумного существа, он является необходимостью для него как для эмпирического существа. Кант пишет: «Если мы мыслим себя свободными, то мы переносим себя в умопостигаемый мир в качестве его членов и познаем автономию воли вместе с ее следствием-моральностью; если же мы мыслим себя обязанными, то мы смотрим на себя как на принадлежащих к чувственному миру и одновременно все же к миру умопостигаемому» (243).

Кант считает, что свобода и необходимость существует в разных отношениях, они нигде и никогда не пересекаются. Это — две разные точки зрения на человека, две разные его ипостаси. Когда мы говорим о свободе человека, мы отвлекаемся от факта его причинной обусловленности. Когда мы говорим о причинной обусловленности человека, мы полностью отвлекаемся от факта его свободы. Это приблизительно также как один и тот же индивид может быть и сыном и отцом, но в разных отношениях. Он — отец по отношению к своему сыну, в этом случае он выступает как активное руководящее начало, поведение которого свободно. Он — сын по отношению к своему отцу и в этом случае является пассивным подчиненным элементом, поведение которое причинно обусловлено.

Результат, к которому пришел Кант, вряд ли стоит потраченных на него колоссальных интеллектуальных усилий. В самом деле он сказал очень простую вещь: человек нравственен, поскольку его воля разумна, нравственность обладает для него обязательностью, поскольку разум управляет чувствами. Но ключевой вопрос, каким образом воля становится разумной или разум волевым, каким образом, говоря языком кантовской философии, чистый разум становится практическим, остался без ответа. Более того, Кант признал, что ответить на него невозможно: «как чистый разум может быть практическим, — дать такое объяснение человеческий разум совершенно бессилён, и все усилия и труд отыскать это объяснение тщетны» (269).

Кант начал с абсолютной необходимости нравственности и пришел в итоге к выводу, что человеческий разум «не может сделать понятным безусловный практический закон» (273). В самом деле, обосновать безусловный закон — значит раскрыть условия, при которых он необходим, а это противоречит исходному понятию безусловного закона. Условие безусловного закона — логический абсурд, именуемый противоречием определения. Поэтому сама постановка вопроса о том, как возможны свобода, абсолютное и «откуда у морального закона обязывающая сила» (233), является неправомерной, незаконной. Как же свести концы с концами, как согласовать эти точные суждения Канта с учением о умопостигаемом мире?

Ответом может быть следующее утверждение Канта: «Понятие умопостигаемого мира есть, следовательно, только точка зрения, которую разум чувствует себя вынужденным принять вне явлений для того, чтобы мыслить самого себя практическим» (259). Невольно возникает вопрос: не является ли все учение Канта об умопостигаемом мире скрытой иронией? Быть может, и в данном случае Кант рассуждает по излюбленному принципу «как если бы»: если бы человеческий разум попытался заняться превышающим его компетенцию вопросом о том, как возможна автономия воли, именуемая еще нравственным законом, безусловной необходимостью, самоцелью, то он неизбежно пришел бы к непостижимой идее умопостигаемого мира.

Все это означает, что нравственный закон не может быть предметом познания и следствием какого бы то ни было логического суждения (утверждать обратное — значило бы отказаться от нравственного закона в его безусловности, абсолютной необходимости), он является — предметом веры, для Канта разумной веры. Кант не смог ответить на вопрос, кто является автором восстановленного шедевра. Он честно признал, что ответить на этот вопрос невозможно, да и сам вопрос неправомерен, так как шедевр, о котором идет речь — нечеловеческого происхождения.

Постулат умопостигаемого мира как источника свободы, а через неё и нравственного закона, ничуть не обогатил сам нравственный закон.

Постулаты бессмертия души и существования бога

Свобода и необходимость — два разнообразных типа причинности, — составляют взаимосоотнесенные, но никогда не пересекающиеся между собой уровни бытия человека. Их можно сравнить с наложенными друг на друга параллельными орбитами. Словом, Кант развел свободу и необходимость, интерпретировав их как разные измерения одного и того же. При этом он предположил, что «нет настоящего противоречия между свободой и природной необходимостью тех же самых человеческих действий»(251). Противоречия нет, ибо они не встречаются на одном поле и в одно время. Противоречия нет даже в том случае, когда человек в силу необходимости становится убийцей, ибо в силу свободы он может квалифицировать это свое действие как злодейство. Однако идея категорической повелительности нравственного закона предполагает соответствия, соединения между свободой и необходимостью человеческих поступков, когда их нравственная чистота дополняется эмпирической оправданностью. Речь идет о соединении добродетели и счастья, долга и склонностей.

Как возможно такое соединение? Если предположить, что нравственность и жизненные потребности приводятся в человеке соответствие друг с другом чем-то третьим (мировым разумом, предустановлением бога и т. д.), то это противоречило бы идеи автономии воли. Точно также нельзя помыслить, что мотивы добродетели вытекают из мотивов счастья, ибо первые по определению противостоят вторым. Эти варианты безусловно невозможны. Остается третье решение, когда счастье, жизненные потребности рассматриваются как следствие нравственности, добродетели. Но и оно невозможно, так как «всякое практическое сочетание причин и действий в мире как результат определения воли сообразуется не с моральными настроениями воли, а со знанием законов природы и физической способностью пользоваться этими законами для своих целей» (593). Не всегда руки могут дотянуться до того, чего хочет сердце. Старый, прикованный к инвалидной коляске человек не может реализовать свое намерение оградить на улице ребенка от хулиганов. Погибший на войне юноша не смог позаботиться о своих старых родителях, хотя он считал это своим долгом. Невозможность этого варианта не является безусловной. Действия по моральным мотивам вполне могут удовлетворять и критериям себялюбия как, например, у того же уже упоминавшегося торговца, для которого честное ведение дел оказывается и весьма прибыльным. Но чтобы соответствие добродетели, морали как первопричины и первоцели со счастьем как следствием и целью второго ранга было необходимым, для этого требуются дополнительные условия.

Первым условием является полное соответствие воли с моральным законом, когда следование моральному закону исчерпывает все желания и воля становится святой. В случае человека нечто подобное можно помыслить только в перспективе бесконечного нравственного совершенствования, что предполагает бесконечное существование или бессмертие души.

Вторым условием является способность разумного существа «привести природу в полное согласие со своими практическими основоположениями» (625), чтобы параллельно тому как его воля сливается с нравственным законом природа уже по своим канонам гарантировала ему достижение счастья. Говоря по другому, необходимо саму природу преобразовать адекватно нравственной задаче. Это возможно только в том случае, если предположить существование причины всей природы, которая берет на себя гарантию соответствие нравственности и счастья. «Высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть это существо, которое благодаря рассудку и воле есть причина (следовательно, и первооснователь) природы, т. е. Бог» (627).

Так в этической теории Канта в дополнение к постулату свободы появились два новых постулата — бессмертия души и бытия Бога. Постулат свободы необходим как условие происхождения нравственности, а постулаты бессмертия и Бога как условия ее реализации. Строительство здания этической теории Канта закончилось, оно оказалось на фундаменте постулата свободы и под крышей постулатов бессмертия души и бытия Бога. Но стало ли оно

от этого более надежным?

Постулаты чистого практического разума, которые по замыслу должны были бы укрепить практический разум на самом деле поставили под сомнение его чистоту. Если речь действительно идет о чистом практическом разуме, то зачем ему нужны постулаты? Если нравственный закон обладает абсолютной необходимостью, то не становятся ли излишними все поиски условий его существования? Словом, идея абсолютности морали, означает, что этика не может искать оправдания ни в логике, ни в праксиологии. Она сама становится для них высшей апелляционной инстанцией. Кант понимал это. Он сформулировал первотезис человеческой духовности о первенстве практического разума перед теоретическим. Но своим стремлением доказать этот тезис он опровергал его.

Можно, конечно, еще видеть в постулатах Канта выражение субъективной необходимости человека как несовершенного разумного существа — ведь постулат есть «необходимое предположение, стало быть, только необходимая гипотеза в отношении субъекта для исполнения ее объективных, но практических законов» (305). Это — всего лишь костыли для такого хромоножки, как человек. Но в этом случае они неудачно называются постулатами чистого практического разума. Их скорее следовало бы поименовать постулатами грязного практического разума.

Нельзя полностью исключать еще одну интерпретацию постулатов чистого практического разума, согласно которой они как раз из-за того, что не удались, являются скрытым запретом на любые суждения о сверхчувственном мире, кроме того, что содержится в нравственном законе. Правда, такому допущению мешает серьезность, с которой Кант разрабатывает свое учение о постулатах. Как бы то ни было Кант не удержался на высоте нравственного видения человека.

По крайней мере, дважды европейская философия поднималась на эту головокружительную вершину и оба раза срывалась с нее. Первый раз это случилось с Платоном. Своим учением о занебесье как царстве морали Платон по сути дела постулировал мораль в качестве высшей реальности и тем самым сменил сам вектор человеческого познания. Теперь уже вопросом и проблемой становилась не мирская укорененность морали, а моральная оправданность самого мира. Вопрос о рациональном обосновании морали должен был бы трансформироваться в вопрос о моральных границах и целях познания. Правда, сам Платон таких выводов не сделал. Очарованный разумом, он не мог пойти на ограничение его власти. Чтобы остаться верным гносеологизму, он вынужден был прибегнуть к мифотворчеству. Кант повторил духовный опыт Платона. Поднявшись до понимания нравственности как абсолютной необходимости, изначальной, всеобщей и общезначимой основы человеческой духовности, он затем задался целью подвести под нее гносеологические подпорки постулатов чистого практического разума.

От учения о долге к учению о добродетелях

Мораль в понимании Канта укоренена в недостижимых глубинах ноуменального мира и устремлена в бесконечность бессмертной души и Бога. Она словно сказочная птица поднимает человека вверх и несет его по воздуху на волшебных крыльях долга. Долг может удержать человека в небе, когда он есть, но вот вопрос: что может сделать должное сущим, какие земные силы заставляют человека подниматься туда в небо, и почему, оказавшись там, взором он остается неотрывно прикован к земле? Говоря по другому, как мораль вписана в материю человеческого поведения? Это — вопрос о том, как долг может стать добродетелью.

Альберт Швейцер считал, что многообразные этические усилия философии так или иначе направлены на поиск заложенного в мышлении основного принципа нравственности. Если это утверждение верно, то адекватное воплощение оно нашло именно в этике Канта, нормативное содержание которой исчерпывается нравственным законом категорического императива, а теоретическое содержание — научным комментарием к нему. Согласно Канту, нравственность есть долг, требующий поступать только согласно таким максимам, которые могут быть возведены во всеобщий закон. И больше она ничего не означает. Таков нравственный закон, рассмотренный сам по себе, в его объективном содержании. Если бы он был законом природы или провидения, то такой научно-объективированный анализ был бы достаточным. Однако нравственный закон есть закон свободы. Он представляет собой ограничение, которое каждое разумное существо само налагает на себя, в силу чего, собственно говоря, оно и может считаться разумным. Отсюда — необходимость рассмотрения нравственного закона в субъективной перспективе, осмыслить его не только как долг, но и как добродетель. Так, в этике Канта учение о долге, рассмотренное в «Основоположении к метафизике нравов», дополняется учением о добродетели, говоря точнее: интерпретируется также в качестве учения о добродетели, чему посвящена его «Метафизика нравственности». Как метафизика природы предполагает априорное познание из понятий, так метафизика нравов предполагает априорные принципы внутреннего законодательства. Моральный принцип «на деле есть нечто иное как смутно представляемая метафизика, заложенная от природы в разуме каждого человека»[69]. Практическим основоположением является не эвдемония, которая неизбежно оборачивается гетерономией воли, а элевтерономия, означающая, что действующий субъект (не абстрактное лицо, а конкретный живой индивид) сам задает закон своей воле. На место традиционного для этики принципа счастья Кант воздвигает принцип свободы.

«Метафизичность» человеческой деятельности обнаруживается в ее целесообразном характере. «Цель, — пишет Кант, — есть предмет произвола (разумного существа), посредством представления о котором произвол определяется к действию для создания этого произвола»[70]. Человека можно принудить к поступкам, но не к целям. Это бы противоречило самому понятию цели. Человек действует сообразно цели, которую он сам себе ставит: действует — значит использует средства, совершая действия, которые ведут к его цели. Цель привязывает деятельность к произволу субъекта как разумного существа, средства включают ее в причинную связь мира. Человека можно заставить применять средства, совершать поступки, которые ведут к некоей чуждой ему цели, но его нельзя заставить сделать последнюю своей целью. Иметь цель поступка есть шаг свободы, считает Кант.

Вопрос о трансформации долга в добродетель оказывается вопросом о целях чистого практического разума, которые суть в то же время долг. Это — цели, средства достижения которых являются таким же предметом произвола как сами цели. К ним нельзя принудить внешним образом, они достигаются только и исключительно через самопринуждение. Этика рассматривает человека в аспекте его принадлежности к роду человеческому в качестве *homo noumenon*. Индивид поднимается до этого уровня, представляет от имени человечества и человечности, что в лексике Канта есть одно и то же, в той мере, в какой избирает в качестве своих личных целей цели ноуменального мира, которые приобретают действительность в форме долга. В этом смысле «этика может быть определена как система целей чистого практического разума»[71].

Здесь происходит граница между нравственностью и правом, которая есть не только граница между внутренним законодательством и внешним законодательством, но и одновременно также граница между материальным содержанием свободы и ее формальными условиями. Поступки всегда объективны, сами по себе имеют цену, которая определяется неким единым формальным критерием, не зависящим от того, кто их совершил. В то же время они всегда есть чьи-то поступки, входят в субъективную реальность через те замыслы, которые индивид

связывал с ними, те цели, к которым он через из посредство стремился. Поступки соответственно могут быть рассмотрены как из вне, в качестве выражения некой воли вообще, так и изнутри, в качестве выражения конкретной субъективной воли. В первом случае мы имеем внешний долг, правовую обязанность, во втором случае — внутренний долг, этическую добродетель. Так, необходимость выполнения договорного обещания есть правовой долг, при этом неважно, в силу чего человек его выполняет и что может твориться в его душе, когда он его выполняет. Но выполнять его только потому, что это есть долг и с сознанием собственного достоинства, которое не уменьшается, а только возрастает, если при этом пришлось преодолеть иные мотивы, относится к этической сфере. По Канту этика отличается от права способом обязывания — тем, что она не просто предписывает долг, а связывает его с внутренними целями деятельности.

Вопрос об этических добродетелях оказывается вопросом о целях, которые суть в то же время долг. Таких целей, согласно Канту, две: собственное совершенство и чужое счастье. Собственное совершенство не является продолжением природного процесса в человеке, то, что заложено в человеке от природы, получено от него в дар и не может быть долгом. Долг всегда означает «принуждение к неохотно принятой цели»[72]. Соответственно совершенство есть движение в направлении, обратном природной первобытности. К собственно человеческому состоянию, когда индивид способен свободно ставить себе цели и развивает культуру воли до добродетельного образа мыслей — следования мотиву долга. Что касается чужого счастья, то суть дела здесь состоит в том, что индивид отказывается принуждать других следовать долгу, ибо это может сделать только он сам.

В обоих случаях моральность целей состоит в том, что их материей является мотив долга: стремлением к собственному совершенству индивид нацеливает себя на долг как мотив своего поведения; желанием счастья другому он признает за ним право на совершенство по его собственным представлениям о долге. Превращение долга в добродетель означает тем самым, что он из всеобще-личной формы переходит в индивидуальный мотив поведения. «Добродетель есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга»[73]. В сущности это — все, что Кант говорит о добродетелях. Никакого расчлененного представления о добродетелях и никакого каталога добродетелей, различающихся между собой особенным содержанием, мы у него не находим. Его учение о добродетелях только оттеняет нравственный закон долга, подчеркивая тот (правда, весьма существенный) момент, что он наново учреждается и приобретает жизненность в каждой индивидуальной воле.

Кант в этике кружит на одном и том же пяточке категорического императива, или долга. Насколько он методичен, последователен в утверждении того, что императив нравственности безусловен, категоричен, не знает никаких исключений, настолько же последовательно он стремится ограничить себя его нормативными рамками. Нет ничего, что могло бы поставить под сомнение, поколебать мотив долга. И в то же время нет ничего, что имело бы безусловно обязывающий смысл помимо него. В этом смысле весьма интересно разделение Кантом долга на совершенный и несовершенный.

Разделение обязанностей на совершенные и несовершенные имеет длительную традицию, уходящую корнями в средневековую христианскую схоластику; непосредственно оно заимствовано Кантом у А. Баумгартена, этические сочинения которого были предписанной учебной основой читаемого им университетского курса этики. По Баумгартену совершенными являются негативные предписания (запреты) типа «не убий», «не лги», которые образуют минимальный первоначальный уровень, фундамент моральности. К несовершенным обязанностям относятся позитивные предписания типа добросердечия, индивидуального развития. Кант не ограничивается этим критерием (негативности и позитивности предписаний) и не акцентирует его. Он интерпретирует данную рубрику в контексте своего учения о категорическом императиве, взяв за основу степень обязательности разных видов долга (в «Основоположении к метафизике нравов») и коррелирующее с этим деление на обязанности правовые и этические (в «Метафизике нравственности»).

По Канту к совершенному долгу относятся поступки, максимы которых нельзя даже помыслить в качестве всеобщих законов без того, чтобы это не привело к отрицанию самих максим, и относительно которых мы (также) не можем хотеть, чтобы они стали всеобщим законом. Прекрасной иллюстрацией этого является уже приводившейся пример торговца, который хочет взять займы деньги под ложное обещание вернуть их (второй пример Канта). Степень обязанности поступков в этом случае является безусловной и однозначной. Совершенный долг непреложен. Несовершенный долг охватывает поступки, максимы которых помыслить в качестве всеобщих можно, но хотеть, чтобы они стали таковыми, нельзя. Его наиболее показательной иллюстрацией можно считать обязанность индивида развивать свои задатки (третий пример Канта). Несовершенный долг не является столь же безусловным, как совершенный; раскрывая степень его обязательности, Кант характеризует как вменяемый в заслугу.

Совершенный долг есть долг в узком смысле слова. Он обнаруживает себя в правовых обязанностях, которые будучи внешними и формальными, задают однозначные, безусловно поддающиеся проверке ограничения деятельности. Несовершенный долг, напротив, — долг в широком смысле. Он охватывает этические обязанности («несовершенный долг есть. лишь долг добродетели»)[74], которые укорены в моральных целях и оставляют простор в том, что касается конкретного применения максим. В случае совершенного долга точно известно какие поступки должно (говоря точнее: не должно) совершать; лицо в данном случае не имеет значение, здесь важны поступки, а не то, кто их совершает. В случае несовершенного долга поступки опираются на внутреннее законодательство и опосредуются решением действующего индивида; в данном случае вопрос о том, чьи это поступки, имеет существенное значение. «Чем шире долг, тем менее совершенно обязательность человека к поступку»[75], - пишет Кант.

Кант не утверждает, что совершенный долг непременно связан с негативными, а несовершенный долг с позитивными предписаниями, но, вполне можно заключить, склоняется к такому пониманию. Как пишет отечественный исследователь А.К Судаков, «если совершенные обязанности служат неприкосновенности нравственно ценного в личности и общности и выражают постольку некоторое негативное отношение к этим ценностям, то «несовершенные» обязанности можно определить как те, которые вменяют субъекту некоторое положительное отношение к этим ценностям»[76]. Одно, по крайней мере, несомненно: та непреложная и однозначная моральная позиция, которая реализует безусловность категорического императива, возможна только в форме противостояния и ограничения. Вот только два показательных суждения Канта об этом[77]. «Свободу (в том виде, в каком она становится нам известна только через моральный закон) мы знаем лишь как негативное свойство в нас, а именно как свойство не быть принуждаемым к поступкам никакими чувственно определяющими основаниями». «Добродетель есть твердость максимы человека при соблюдении своего долга — всякая твердость узнается через те препятствия, которая она преодолеть».

Интерпретацию позитивного долга добродетели как несовершенного долга (в отличие от негативного совершенства правовых обязанностей) можно рассматривать как свидетельство освободительного пафоса, свойственного морализму Канта. Такое понимание замыкает этику на цели, материализующие безусловность нравственного закона, и в то же время удерживает её от деградации в микрологию, которая «на каждом шагу расставляет обязанности как капканы» и превращает в «тиранию»[78]. Этика как раз тем и отличается от права и раскрывает себя не просто как формальную схему нравственности, а её постоянно действующий животворный источник, что она, «предоставляя простор каждому своему несовершенному долгу, неизбежно приводит к вопросам, которые требуют от способности суждения решить, как применить максимум в отдельных случаях»[79].

Этический абсолютизм Канта является настоящим философским подвигом — настолько сильно он выдавался из общего духа эпохи. Достаточно отметить: непонимание и критика этики Канта со стороны современников и потомков прежде всего и главным образом были направлены на автономный принцип этики. Не на разведение вещей как явлений и вещей в себе, что было своего рода философской клеткой автономии воли, не на этико-гносеологические оговорки, призванные путем введения постулатов смягчить претензии автономии воли, не на учение о добродетелях, которое плохо вписывается в общую этическую конструкцию Канта, а на саму автономию воли. Это хорошо видно на примере клишированных оценок этики Канта.

Под клишированным восприятием этики Канта имеются ввиду расхожие оценки, ставшие со временем устойчивыми общественными предрассудками. При этом их нельзя назвать надуманными, ибо они фиксируют внимание на реальных и специфических особенностях кантовской этики, но дают им такую утрированную интерпретацию, в результате которой искажается само учение — так художник вытягивает характерные черты и выражения живого лица, превращая его в смешную или злобную карикатуру. Можно указать, по крайней мере, на четыре довольно распространенные стереотипные оценки, имеющие оттенок осуждения: формализм, антиэвдемонизм, ригоризм, практическое бессилие.

Под формализмом подразумевается тот факт, что нравственный закон в понимании Канта формален, касается не содержания поведения, а его формы. Кант и в самом деле последовательно выносит за этические скобки все предметное многообразие человеческих целей, полагая, что все принципы морали, основанные на гетерономии, обусловленности воли, являются ошибочными. В этой работе очищения морали от посторонних наслоений он доходит до последней точки, оставляя за ней «только форму воления вообще», под которой понимается «сама я пригодность максимы каждой доброй воли к тому, чтобы делать саму себя всеобщим законом» (217).

Основной недостаток сведения морали к форме воления усматривается в том, что из нее выхолащивается живое содержание, реальные нравы. Этика отрывается от психологии, социологии, других наук, изучающих человека. Отсюда и штамп — формализм, призванный подчеркнуть некую пустоту, абстрактно-философское равнодушие этики категорического императива ко всякому конкретному нравственному содержанию. В действительности, конечно, то, что именуется формализмом этики Канта, имеет совершенно иной смысл.

Кант ищет абсолютный нравственный закон, который был бы общезначимым, а точнее: всезначимым. Любой содержательно определенный принцип неизбежно стал бы не только объединяющим, но и разъединяющим принципом, что мы и видим на примере исторически функционирующих моральных систем, предписывающих конкретные поступки (какому богу молиться, от какой пищи воздерживаться, кого считать врагом и т. д.). Общезначимость, задаваемая такими принципами, будет уже совокупности всех разумных существ. Сведя нравственный закон к форме воления, Кант расширил духовное пространство, открывающее возможность человеческого сотрудничества до размеров, охватывающих всех людей. Одновременно он наложил запрет на лицемерные попытки, состоящие в том, чтобы частные интересы выдавать за всеобщие, относительные цели — за абсолютные.

Формальный нравственный закон Канта не так уж и формален, как это часто изображается. Ведь он утверждает самоцельность человеческой личности и ее полную нравственную суверенность. Тем самым своим «формализмом» Кант возвышает идею человечности, внутреннего достоинства личности до единственного безусловного принципа воли, абсолютного морального канона. Этику Канта можно считать формальной и пустой только в

том случае, если считать формальными и пустыми человечность и свободу.

Антиэвдемонизм этики Канта является продолжением того, что называется ее формализмом. Европейская этика складывалась и развивалась в решающей степени как этика счастья. Поэтому Кант особо подчеркивает, что общее положение, согласно которому эмпирические принципы не могут быть принципами морали, а чувственные побуждения — мотивами долга, в полной мере относится также к желанию и принципу счастья. «И все же принцип собственного блаженства, — пишет Кант, — более всего неприемлем» (209).

Антиэвдемоническая направленность этики Канта используется в качестве аргумента, призванного доказать ее философскую надуманность. В самом деле: может ли рассчитывать на обоснованность и практическую действительность моральная теория, не считающаяся с таким коренным человеческим свойством как с желанием счастья?

Кант отводит принцип счастья как основу морали по той основной причине, что хотя желание счастья свойственно каждому конечному разумному существу и имеет общий характер (именно это и вводило в заблуждение философов), тем не менее оно базируется на чувстве удовольствия и в этом смысле является субъективным. Не существует единого объективного закона счастья, понятие счастья никак не определяет то, что каждый считает для себя счастьем. Кант отводит принцип счастья из-за того, что он является субъективным, случайным. Далее, эвдемонизм создает ложную и опасную иллюзию, будто добродетельное поведение и личное счастье взаимно уравновешены между собой, по существу потакает человеческим слабостям и социальным несправедливостям. В результате мотивы счастья, получившие этическую санкцию, подрывают нравственность, размывая границы между добродетелью и пороком, подменяя действия по убеждению действиями по расчету. Словом, добродетель и счастье — понятия в высшей степени неоднородные. Такова позиция Канта.

Кант говорит, что желание счастья не может быть принципом морали. Но при этом он вовсе не отрицает ни его масштаб, ни законность. «Чистый практический разум не хочет, чтобы отказывались от притязаний на счастье; он только хочет, чтобы эти притязания не застили взор, коль скоро речь идет о долге» (529). То обстоятельство, что понятия нравственного закона и долга в существенной мере определяются через противопоставления счастью, как раз подчеркивает то огромное значение, которое Кант отводит ему в системе человеческих побуждений. Счастье в каком-то смысле соразмерно нравственному закону, выступает его противовесом в мире явлений. Оно есть цель человека в силу его естественной необходимости, является организующим центром всех гипотетических императивов. Все действия человека, поскольку они имеют условный характер, природно и социально детерминированы, поскольку они являются действиями для чего-то, можно истолковать в рамках общего стремления к счастью. Все поступки человека, рассмотренные в аспекте необходимости, подчиняются счастью.

Изгнание эвдемонизма из этики нельзя считать его дискредитацией. Скорее, наоборот. Стремление к счастью вырвалось из железных тисков этики, словно птица, выпущенная из клетки. Оно тем самым получило неограниченное поле для своей реализации. Когда счастьем считается созерцательная деятельность и оно в этом качестве получает высшую этическую санкцию, то ущемленными оказываются другие формы жизни — чувственная, практически-деятельная. Когда счастье отождествляется с физическими наслаждениями и они возводятся в моральный принцип, то тень подозрения падает на духовные блага. В этом смысле видимое возвышение принципа счастья до морального закона реально всегда является сужением и ограничением его материального содержания. Когда же мораль и счастье отделяются друг от друга как разнородные принципы, то тем самым стремление к счастью санкционируется во всех своих возможных материальных конкретизациях и воплощениях. Мораль, разумеется, налагает общее ограничение на поступки, но одинаковое на все поступки. Она не селекционирует поступки по их содержанию.

Еще один важный момент, заключенный в кантовской критике этического эвдемонизма. Кант

проводит четкую и резкую грань между достоинством быть счастливым и самим счастьем. Достоинство счастья как непереносимое условие самого счастья связано с нравственным образом мыслей. И если само счастье есть в огромной мере дело случая, обстоятельств, превратностей судьбы и находится вне власти человека, то от достоинства счастья никто не может быть отлучен. Нравственное достоинство есть одновременно достоинство счастья, заключенная в автономии воли. Поэтому ни природа, которая может обделить человека видом и здоровьем, ни случайность рождения, которая может поместить человека в труппы, ни социальный статус, который может оказаться самым непрестижным, ни иные, капризно меняющиеся обстоятельства, ничто не может лишить разумное существо его нравственного достоинства, которое только одно делает его достойным быть счастливым.

Отделив счастье от морали, Кант вместе с тем утверждает его, но в рамках морали и как ее следствие. Отсюда — и идея о возможном соединении добродетели и счастья, для чего был введен постулат существования Бога. Когда Канта упрекают в непоследовательности — мол, он через окно постулатов вновь впустил в этику принцип счастья, который перед этим выгнал из двери категорического императива, — то упрек этот в значительной мере является недоразумением и основан на недопонимании самого смысла кантовской критики эвдемонизма. Кант не приемлет точку зрения стоиков, для которых добродетель есть счастье. Он не приемлет и точку зрения Эпикура, для которого счастье есть добродетель. Кант не соглашается элиминировать из человеческой жизни ни счастье, ни добродетель, он пытается найти порядок их соотношения как двух частей высшего блага, их субординацию. Его решение состоит в том, что на первом месте стоит мораль, а счастье, хоть и имеет свой источник, должно идти вслед за ней и быть ей соразмерно.

Ригоризм этики Канта ее критики связывают с противопоставлением долга склонностям. Долг, как его понимает Кант, есть практическое принуждение к поступку из-за уважения к нравственному закону и только по этой причине. И это — единственный нравственный мотив. Все, что совершается по склонности, не имеет отношение к нравственности и не может рассматриваться в качестве ее субъективного основания, даже если этой склонностью являются любовь, симпатия и иные так называемые альтруистические чувства. Эта позиция Канта получила такое толкование, будто здесь речь идет о дискредитации чувственной природы человека, аскетизме и скрытом ханжестве или, как иронизировал Шиллер в печально известной эпиграмме, человек правильно поступает тогда, когда он следует долгу с отвращением в душе.

О чем же на самом деле говорит Кант? Он ищет субъективный мотив поведения, который был бы адекватен абсолютности нравственного закона. Он утверждает, что таким мотивом может быть только мотив, который дан вместе с нравственным законом и единственным источником которого является сам этот закон. Долг по своей безусловности соразмерен безусловности морали. Все другие мотивы, сколь бы возвышенными, притягательными или сильными многие из них ни были, не обладают той последней степенью твердости, которая требуется для нравственного закона. Таким образом позиция Канта в данном вопросе, как и его позиция, связанная с «формализмом» и «антиэвдемонизмом», предопределяется общей посылкой о безусловной необходимости морального принципа. Нельзя подвергать сомнению «ригоризм» Канта, не отказываясь от убеждения в абсолютности нравственного закона.

Далее, исключение склонностей из состава нравственных мотивов представляет собой не их ущемление, а их эмансипацию. И то, что говорилось выше о принципе счастья в его соотношении с принципом нравственности, можно было бы полностью повторить применительно к склонностям, рассмотренным в их соотношении с мотивом долга. Позицию Канта в этом вопросе хорошо иллюстрирует следующее замечание. Кант, рассуждая об обязанностях человека перед самим собой, предлагает отличать скупость от жадности, скарденности (мелочной расчетливости). Под скупостью он понимает ограничение своего собственного употребления средств существования пределом, который «находится ниже меры собственных истинных потребностей». И добавляет, что она «противоречит долгу

перед самим собой», что «тем самым лишает себя наслаждения жизнью»[80].

Те, кто видят в Канте врага склонностей, совершают одну грубую ошибку — нравственный мотив в его чистом виде, как он описывается в рамках этической теории, смешивают с тем, как он функционирует в реальном опыте человека. Когда говорится о том, что принуждение через долг является единственным нравственным мотивом, то надо иметь в виду: в реальном опыте человека нет действий, которые совершались бы только и исключительно на основе долга, ибо нет действий, которые состояли бы из одной формы воления и были лишены какого-бы то ни было материального содержания. На самом деле человеческие поступки всегда эмпирически мотивированы, они, эмпирические мотивы, склонности всегда достаточны для того, чтобы субъективно объяснить и оправдать любое действие (поэтому по своему были правы те философы, которые видели в эгоизме универсальную пружину человеческих поступков). Поскольку нравственная детерминация поступка не отменяет и не заменяет его причинную обусловленность в обычном смысле слова, а представляет собой лишь другой взгляд на него, то и долг всегда существует наряду со склонностями. Но для того, чтобы выяснить соответствует ли тот или иной поступок еще и долгу (что он соответствует определенным склонностям и вытекает из них, это подразумевается само собой, ибо в противном случае вообще бы не было рассматриваемого поступка), для этого в рамках процедуры испытания максимы воли на общезначимость необходимо также испытать его на мотив долга, т. е. необходимо выяснить, совершил ли бы человек данный поступок, если отвлечься от склонностей, если допустить, что никакого эмпирического интереса в совершении данного поступка не существует. Говоря иначе, необходимо установить, совершил ли бы человек данный поступок из одного чувства долга. А это можно сделать только в ходе мысленного эксперимента, так как реальные поступки не могут быть полностью очищены от склонностей.

Поэтому противопоставление долга склонностям представляет собой всего лишь этико-гносеологическую процедуру, призванную установить, вписываются ли данные склонности, которые побуждают к данному поступку в общие рамки этической мотивации, задаваемые долгом. Правда, следует заметить, что, поскольку «долг — это принуждение к неохотно принятой цели»[81], для Канта наиболее показательными и адекватными с точки зрения чистоты нравственного мотива являются те действия в силу долга, которые совершаются в противостоянии, в борьбе с чувственными побуждениями.

Наконец, еще одно предубеждение против этики Канта связано с тем, что мораль в ней понимается исключительно как определенное состояние воли, описываемое с помощью понятий доброй воли, автономии воли, что она целиком замыкается в сфере долженствования. Отсюда делается вывод о ее практическом бессилии: мол, Кант не пошел дальше доброй воли.

Моральный закон в кантовской интерпретации действительно имеет дело только с максимами воли, субъективными основаниями поступков, а сами поступки в их предметном содержании выносятся за скобки. Не повторяя то, что уже говорилось, а именно, что без отождествления морали с автономией воли нельзя было бы расшифровать мораль как систему абсолютных ценностей, заметим следующее. Во-первых, состояние воли — это характеристика практики, а не познания. Хотя нравственная воля и задает форму поступков, а не их содержание, тем не менее истина состоит в том, что поступков без формы не бывает. И поэтому упрекать Канта в том, что он, намечая долженствительную перспективу доброй воли, абстрагируется от ее осуществления, от сущего, от нравственной эмпирии, можно только в том случае, если человеческая практика вообще может состояться без идеально-долженствительного основания. Во-вторых, нравственная форма поступков сама по себе, как уже отмечалось, является достаточно содержательной, она обозначает пределы человеческих поступков придающие им человеческий смысл — человечность и свободу личности. Ее участие — и именно как формы максим — в человеческой практике является весьма ощутимым: она накладывает категорический запрет на действия, которые противоречат человечности и

свободе личности. Этика не интересуется тем, что делает человек — принимает пищу, читает книгу, катается на лодке, копает землю и т. п., она интересуется только тем, как он это делает, точнее: уместается или нет то, что он делает в те границы человечности и свободы, которые задаются абсолютными моральными запретами.

Когда этика в интерпретации Канта ограничивает себя сферой категорического должноствоания, она занимается своим делом, четко отграничивая себя от других наук и сфер человеческой практики. Ясно понимая особое, в чем-то совершенно исключительное место этики в системе практических наук и человеческой практики, Кант далек от иллюзии, будто она прямо задает содержание последних. Как говорится, в жизни много важного и ценного помимо этики. Он на языке своей теории выразил принципиально новый образ морали, свойственный обществу, организующему себя на научно-рациональных основах. * * *

Итак, можно заключить, что абсолютная этика Канта, которая кажется совершенно надуманной и нереалистичной, действительна именно своей кажущейся нереалистичностью. Незаменимую роль кантовской морали в контексте каждый раз конкретной, неисчерпаемо многообразной деятельности индивидов, можно сопоставить с тем, как обнаруживают себя общие законы природы в технической деятельности работников, например, строителей. Строитель обязан строить с учетом действия закона всемирного тяготения (в самом прямом варианте — возводить стены прямо), и в этом смысле закон всемирного тяготения является всеобщим ограничением его деятельности, что не влияет на выбор того, что он строит, из чего и для чего строит, не определяя его квалификацию строителя. Точно так же нравственный закон ограничивает мотивы и цели поведения, но не определяет ни их состава, ни качества. Как у строителя есть приборы (например, тот же отвес), которые позволяют ему в процессе самого строительства проверять, насколько он учел ограничивающее требование закона всемирного тяготения, так и Кант предлагает свой инструмент (категорический императив), который позволяет человеку еще на уровне замысла и его осуществления (т. е. в процессе самого проектирования и строительства) удостовериться, насколько максимы его воли учитывают ограничения, налагаемые абсолютной этикой.

НИЦШЕ

Ницше был самым необычным из всех моралистов. Он утверждал мораль через ее критику, даже радикальное отрицание. Он исходил из того, что исторически сложившиеся и получившие господство в Европе формы морали стали основным препятствием на пути возвышения человека и установления между людьми искренних отношений.

Ницше понимал философию как этику. Источниками его этики являются не только книги, в названиях которых содержатся моральные термины — «Человеческое, слишком человеческое», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали», но и все основные философские тексты, прежде всего самые программные из них — «Рождение трагедии из духа музыки», «Так говорил Заратустра». Главные произведения Ницше переведены на русский язык. Самым авторитетным их изданием является двухтомник под редакцией и с комментариями К.А.Свасьяна: Ницше Ф. Сочинения в 2 тт. — М.: Мысль, 1990[82]. В настоящее время начато издание полного собрания сочинений Ницше.

Жизнь

Фридрих Вильгельм Ницше родился в 1844 году первым ребенком в семье священника; мать этого великого и, быть может, за всю историю человечества самого дерзкого безбожника также происходила из семьи священнослужителя. У него была еще младшая сестра, сыгравшая впоследствии большую роль в жизни и особенно посмертной судьбе Ницше в качестве наследника его творчества и архива. В 1850 году семья после смерти отца переехала в Наумбург, который стал родным городом философа; там же в настоящее время находится его мемориальный дом-музей.

Школа, гимназия, изучение теологии и филологии в течение двух семестров в Боннском университете, затем одной филологии в Лейпцигском университете, место профессора классической филологии в Базельском университете, полученное 24-летним студентом (случай для формализованной академической жизни беспрецедентный), и десятилетняя преподавательская деятельность там же — таковы внешние вехи удачной, даже блестящей академической карьеры Ницше. С 1879 года после того, как по состоянию здоровья был оставлен университет с ежегодной пенсией, Ницше ведет скитальческую жизнь, кружа между Швейцарией, Италией, Францией, Германией.

Ницше с юных лет обнаружил гуманитарные склонности и вел интенсивную духовную жизнь, в которой особое место занимали музыкальные композиции и стихи. Он до конца своих дней сочинял музыку, вдохновлялся ею, прекрасно импровизировал на рояле. Его поэтическое дарование помимо собственно поэтических опытов воплотилось в прекрасный язык и оригинальный стиль философских текстов, многие из которых представляют собой ритмизированную прозу. Интеллектуальный гений Ницше дал себя знать уже в студенческие годы. Его доклад «Последняя редакция элегий Феогнида» на третьем семестре, подготовленный для заседания филологического кружка, произвел сильнейшее впечатление на знаменитого профессора Ричля, в те времена первого филолога Германии. На пятом семестре он получил премию за конкурсное сочинение «Об источниках Диогена Лаэртского», которое затем было опубликовано в двух номерах «Рейнского научного журнала» и на основании которого Лейпцигский университет без защиты присудил ему степень доктора наук. Ницше сразу вошел в элитарный круг немецкой профессуры, в частности, он дружил со знаменитым антиковедом Якобом Буркхардтом.

Кто бы и как бы ни относился к Ницше и тому, что он делал, все признавали его исключительные дарования, интеллектуальный и духовный аристократизм. Сам он также не страдал скромностью; внутренние критерии Ницше были очень высокими и мало кто из современников им удовлетворял, а его самого они обрекали на невероятные интеллектуальные нагрузки, которых в конце концов его организм не выдержал. 18-летним юношей Ницше писал матери: «О подверженности влияниям нечего и думать, ибо мне еще надо бы найти людей, которые были бы выше меня». И тем не менее два очень сильных влияния Ницше испытал. Одно заочное — Шопенгауэра, с сочинениями которого он познакомился в 1865 году. Второе очное — Вагнера, многолетняя дружба, а впоследствии и разрыв с которым явились одним из самых существенных вех его жизни. Отношения Ницше с окружающими, друзьями, родственниками, коллегами складывались неровно, чему виной помимо высокой притязательности были также его ярко выраженная воля и не лишенный капризности характер. Свою семью Ницше не создал, прожил холостяком, хотя женского общества вовсе не чурался. По всему похоже, он был внутренне глубоко одиноким человеком. Он страдал одиночеством. В 1866 году он свидетельствует: «Три вещи служат мне отдохновением: мой Шопенгауэр, Шумановская музыка, наконец, одинокие слова». В его письме, написанном через двадцать лет, есть слова: «Ни среди живых, ни среди мертвых нет у меня никого, с кем я чувствовал бы себя родным. Это неопишимо жутко».

Сильнейшим фактором, определившим внешний рисунок и психологическую мотивацию жизни Ницше, стала его болезнь. Обнаружившиеся в детстве головные боли и болезнь глаз преследовали его всю жизнь. Головные боли бывали невыносимыми, иногда длились непрерывно до тридцати часов. Зрение Ницше постоянно ухудшалось и после тридцати лет

он уже был полуслепым. Ко всему этому добавились постоянные рвоты, связанные с капитальным расстройством внутренних органов после инфекции дизентерии и дифтерита зева, когда Ницше находился на грани жизни и смерти (это случилось в 1871 году во время франко-прусской войны, в которой Ницше несколько месяцев принимал добровольное участие в качестве санитаря). Болезненность Ницше обнаруживалась в виде периодически повторяющихся приступов, что вместе с его скитальческим образом жизни, в ходе которого он по многу раз возвращался в одни и те же места, могло способствовать возникновению его идеи о вечном возвращении.

В конце 1888 — начале 1889 года начинается умственное помрачение Ницше и он до конца жизни становится пациентом психиатров, оказывается на попечении и под опекой своей энергичной к тому времени уже овдовевшей сестры. Умер Ницше в 1900 году.

Бывают философы, которые живут в соответствии со своей философией. Таким был Сократ. Бывают философы, которые живут так, чтобы не мешать своей философии. Таким был Кант. А бывают философы, которые живут самой своей философией. Таким был Ницше. Для понимания личности Ницше его произведения значат неизмеримо больше, чем внешние события жизни. Они — его дети, его друзья, его любовницы, его боль и радость. Такие книги не пишутся, в них воплощаются. И когда они пишутся, они пишутся не в отведенное для этого время между завтраком и обедом, они пишутся все 24 часа в сутки.

От критики философии к критике морали

Объективное, всестороннее, учитывающее все влияния, нюансы мыслей, этапы эволюции и т. д. исследование творчества Ницше невозможно. И не только потому, что философ едва ли не по всем вопросам противоречит сам себе. Это невозможно и неверно по существу дела, не говоря уже о том, что неуважительно по отношению к автору, который отрицает объективность как философский приоритет. Все десятки томов его сочинений — гимн человеку, стремящемуся стать сверхчеловеком, утверждающему себя в неповторимой индивидуальности самовозрастающей силы. Ницше провоцирует говорить и думать о нем очень лично. Его тексты составлены так, что принуждают читателя создавать свой образ автора, который также мало похож на образы, создаваемые другими, как и на сам оригинал. Ревнивый к оценке своих произведений, он мало радовался академически взвешенным и аргументированным похвалам, даже если они исходили от несомненных авторитетов как, например, Я. Буркхардт; он признавал только такое отношение к своим трудам, когда человек или вышвыривает их в огонь или сам опалается их огнем.

Из всего сказанного понятно: то, что я предлагаю ниже, есть всего лишь моя версия философии и этики Ницше — какими я их вижу, быть может, какими я их хотел бы видеть.

«...В конце концов меня в гораздо большей степени устраивало бы быть славным базельским профессором, нежели богом; но я не осмелился зайти в своем личном эгоизме так далеко, чтобы ради него поступиться сотворением мира» — писал Ф.Ницше Якобу Буркхардту в январе 1889 года. Как ни странно, но именно в этих словах больного, по медико-психологическим критериям уже явно сумасшедшего философа можно вычитать мотивацию и смысл его творчества. Сотворение мира — конечно, шизофреническое преувеличение. Но сотворение духовного мира, сотворение философии, лучше сказать, второе творение философии, полностью переворачивающее ее первое творение, — точное обозначение дела, которым занимался Ницше.

Ницше, как в свое время Эпикур, пришел в философию, разочаровавшись в филологии. Эпикур был недоволен учителями литературы по той причине, что они не могли сказать,

откуда возникает хаос Гесиода. Ницше не мог в классической филологии найти ответ на вопросы о том, что такое дионисическое начало и отчего древние греки — самая радостная, соблазнительно жизнелюбивая порода людей — нуждалась в трагедии? Как вообще совместить безумие дионисических страстей трагедийного мифа с уравновешенным спокойствием античной мудрости, предопределившим все последующее развитие европейского духа? Ницше обнаружил, что аполлоническое начало философии не выражает и не отрицает, а еще меньше продолжает, дополняет или преодолевает дионисическое начало жизни — оно прикрывает его. Это — всего лишь защитная реакция трусливого духа, который прячет свою трусость за лицемерием и спасается от ужасов тем, что не хочет знать об их существовании. В оптимистической радости философии Ницше увидел не выражение мощи человека, не его торжество, а знак усталости, болезни, слабости, он увидел в ней самообман и предосторожность страдающего организма. Ее размеренность, уверенная осанка и благопристойность — только иллюзия, маска, бутафория, призванная заговорить напор, силу, буйное веселье и кровавые игры подлинной жизни. В новой оптике Ницше философия предстала подлой торговкой, которая дает сдачу только фальшивыми купонами. Он поставил себе целью разоблачить эту великую аферу и ополчился на всю предшествующую философию.

Ницше подверг радикальной критике философию не в тех или иных ее отдельных периодах, аспектах, лицах, а в самых глубинных греко-римских основаниях, остававшихся жизненными на протяжении двух с половиной тысячи лет. «Не существовало доселе еще ни одного философа, в чьих руках философия не превращалась бы в апологию познания»[83], - писал Ницше. И именно в этом пункте, понимаемая как способ познания, объяснения мира, философия подверглась в его творчестве наиболее последовательному отрицанию. Не углубляясь в конкретную аргументацию, отмечу один момент, существенно важный для понимания этики Ницше: пафос этой критики является в целом, разоблачительным. Речь идет не просто о заблуждениях философии, речь идет о ее лицемерии, о том, что основные философские установки и понятия имеют превращенный смысл. Ложной и фальшивой Ницше считает прежде всего саму позу философии, ее желание прикрыться щитом истины от напора жизни.

С тех пор как Парменид сказал, словно отрезал, что «бытие есть, а ничто не есть», философия рассматривает бытие как свой основной предмет и понимает под ним как минимум две вещи: это — а) основа (предел) существования, то, благодаря чему есть то, что есть; б) источник и гарантия внутренней цельности мира, его законченности, полноты, упорядоченности. Оба этих утверждения о бытии являются логически незаконными. Если бытие есть предел существования, то оно является также пределом знания и о нем нельзя сказать ничего положительного и всякая конкретизация бытия в качестве «вещи самой по себе», «непосредственной достоверности», «*causa sui*» и т. п. непременно будет противоречием определения. Точно таким же самоотрицанием является тезис о цельности и законченности мира. На таких шатких основаниях и по причине их шаткости философия конструирует особое мета-физическое царство, которое не только находится по ту сторону физического мира, но еще и возвышается над ним. Этот вымышленный мир философов с самого начала несет в себе печать их собственных иллюзий, скрыто содержит те ценности, на обоснование которых он претендует. Поэтому-то метафизику Ницше обозначает как «науку, трактующую об основных заблуждениях человека, — но только так, как будто бы это были основные истины»[84].

Двусмысленная онтология породила двусмысленную гносеологию. Когда истина и ложь разводятся между собой по критерию, согласно которому первая говорит о том, что есть, что оно есть и о том, что нет, что его нет, а вторая действует противоположным образом, то это нельзя считать простым обозначением разделительных линий между ними. Одновременно здесь содержится и скрытая оценка, предполагавшая, что к истине надо стремиться, а заблуждений избегать. Получается: истина принимается в качестве истины, а заблуждение —

в качестве заблуждения еще до того как установлено, что первая есть истина, а второе — заблуждение. Ценностный выбор фактически предшествует объективно-гносеологическому разграничению, но изображается дело таким образом, будто он является его следствием. И Ницше имел все основания возмутиться таким фокусом, когда незаметно прячут кролика в шляпу, чтобы затем торжественно вытащить его оттуда. Он задается вопросом: «Что собственно в нас хочет «истины»?...Мы спросили о ценности этого хотения. Положим мы хотим истины, — отчего же лучше не лжи?»[85].

Одно из важнейших открытий Ницше, потребовавших радикального пересмотра оснований философии, состояло в установлении того, что человеческое познание сковано аксиологическим обручем. Человек не может мыслить без того, чтобы это не было одновременно ценностным выбором, подобно тому, как он не может двигаться без того, чтобы это не было движением в определенном направлении. Он не может мыслить объективно. «Большую часть сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями. Да и позади всей логики, кажущейся самодержавной в своем движении, стоят расценки ценностей»[86]. Или еще: «Нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которой каждый раз вырастает целое растение»[87]. Из всего этого вытекает, что сама познавательная парадигма философии, ее логоцентризм, установка на объективность должны быть осмыслены как определенная ценностная позиция.

Точка зрения познания есть точка зрения объективности. Философия, идентифицирующая себя как мудрость знания, несмотря на видимое возвышение человека в качестве разумного, мыслящего существа, а точнее говоря именно потому, что это возвышение осуществляется мыслью и в мысли, на самом деле, фактически, в бытийном смысле бесконечно умаляет его. «Мы видим как человек умаляется, как вы умаляете его!»[88]. - кричит Ницше. Это умаление стало особенно интенсивным со времен Коперника, когда человек стал все дальше скатываться с центра в «сверлящее ощущение своего ничтожества» [89].

Дискредитация человека, заложенная в познавательной парадигме философии обнаруживается, по крайней мере, в трех пунктах. Во-первых, человек низводится до уровня одного из явлений объективного мира, становится вещью среди вещей; и как бы он ни возвышался в качестве вещи среди вещей, тем не менее в принципиальном плане не он сам несет ответственность за свое существование. «Объективный человек есть орудие: это дорогой, легко портящийся и тускнеющий измерительный прибор, художественной работы зеркало, которое надо беречь и ценить; но он не есть цель, выход и восход, он не дополняет других людей, он не человек, в котором получает оправдание все остальное бытие, он не заключение, еще того менее начало, зачатие и первопричина; он не представляет собою чего-либо крепкого, мощного, самостоятельного, что хочет господствовать»[90]. Во-вторых, происходит «вырождение и измельчание человека до совершенного стадного животного», подчиненного единым «доказанным» и неумолимым в своей объективности требованиям, «превращение человека в карликовое животное с равными правами и притязаниями...». В-третьих, выделение человека из мира в качестве познающего, мыслящего существа, поставившее человека рядом с миром, над ним, вне него, («Мы смеемся уже, когда находим друг подле друга слова «человек и мир», разделенные сублимированной наглостью словечка «и»[91]) имело оборотной стороной крайне опасное расщепление, раздвоение человека, когда одна часть приносится в жертву другой, на стихию природного существования, энергию витальных сил набрасывается узда логического принуждения. В результате человек оказывается негодным к употреблению как лопнувший сосуд и у него не остается сил ни на что, кроме как справляться с самим собой.

Словом, познавательной ориентированная философия по своему существу была призвана решить задачу «сделать человека до известной степени необходимым, однообразным, равным среди равных, регулярным и, следовательно, исчислимым»[92]. Но сделать это надо было так, как если бы всестороннее логическое дисциплинирование человека выглядело не

унижением его, а возвышением, не поражением, а победой. Стремление к объективности, способность самоотречения следовало изобразить как высшую форму субъективности и самоосуществления. Холодной истине предстояло придать теплоту как если бы она была человеку ближе всех близких, чтобы оправдать приносимые на ее алтарь жертвы. Бездушную тиранию разума необходимо было интерпретировать как тончайший сердечный позыв. Словом, гносеологическое уплощение человека необходимо было довести до выработки новой оптики жизни, в которой противоестественное выглядит естественным, потусторонние философские химеры предстают как реальные надежды, слабое становится сильным. И эту задачу должна была выполнить мораль.

В морали явно, обнаженно предстали ценности, скрыто вдохновлявшие философию во всех ее теоретических изысканиях. Поэтому критика философии естественным образом сузилась до критики морали. Разоблачение морали в ее исторически сложившихся и общепризнанных идеально-возвышенных устремлениях как самого изощренного и грандиозного мошенничества стало основным делом Ницше. Вот что он писал в 1886 году в предисловии к своему первому собственно ницшеанскому сочинению «Рождение трагедии из духа музыки»: «Ненависть к «миру», проклятие аффектов, страх перед красотой и чувственностью, потусторонний мир, изобретенный лишь для того, чтобы лучше оклеветать этот, на деле же стремление к ничто, к концу, к успокоению, к «субботе суббот» — все это всегда казалось мне, вместе с безусловной волей христианства признавать лишь моральные ценности, самой опасной и жуткой из всех возможных форм «воли к гибели» или, по крайней мере, признаком глубочайшей болезни, усталости, угрюмости, истощения, оскудения жизни, — ибо перед моралью (в особенности христианской, т. е. безусловной моралью) жизнь постоянно и неизбежно должна оставаться неправой, так как жизнь по своей сущности есть нечто ненормальное; она должна, наконец, раздавленная тяжестью презрения и вечного «нет», ощущаться как нечто недостойное желаний, недостойное само по себе. И сама мораль — что, если она есть «воля к отрицанию жизни». Скрытый инстинкт уничтожения, принцип упадка, унижения, клеветы, начало конца? И, следовательно, опасность опасностей?... Итак, против морали обратился тогда, с этой сомнительной книгой мой инстинкт, как заступнический инстинкт жизни...»[93].

Мораль рабов

В отличие от всех прежних философско-этических опытов, в том числе кантовского и даже прежде всего кантовского, нацеленных на оправдание морали путем ее теоретического обоснования, Ницше проблематизировал саму мораль. Он поставил вопрос о ценности моральных ценностей и тем самым низвел их до уровня предмета философского сомнения. Ницше расширил саму задачу философской этики, конкретизировав ее как критику морального сознания. Прежней «науке морали», как пишет он, «не доставало проблемы самой морали: не доставало подозрения, что здесь есть нечто проблематичное»[94]. Подобно тому как всякая наука не останавливаясь на видимости вещей, стремится проникнуть в их скрытую суть, которая чаще всего оказывается прямо противоположной тому, что фиксируется на уровне явлений, так и этика не может обманываться тем, что сама мораль говорит о себе, и должна прежде всего направить свое внимание на то, о чем она молчит, что она скрывает и искажает. Ницше говорил, что вряд ли до него кто-нибудь смотрел на жизнь с таким глубоким подозрением. Во всяком случае на мораль никто до него так не смотрел. Что же он увидел своим недоверчивым взглядом?

Ницше имеет прочную репутацию морального нигилиста. Было бы странно защищать Ницше от этого обвинения, которого он сам настойчиво добивался и которым очень гордился. Клише морального нигилиста отражает действительную позицию Ницше приблизительно также как

злая карикатура отражает реальное лицо. Отражая, оно одновременно и искажает. Чтобы точнее обозначить нормативные контуры ницшеанской этики, следует иметь в виду, что она является достаточно конкретной, более того — исторической. За словом «мораль» скрываются существенно различные реалии и поэтому требуется более строгое определение предмета анализа. Говоря о распространившейся в Европе и столь ему ненавистной морали, Ницше подчеркивает, что это — «только один вид человеческой морали, кроме которого, до которого и после которого возможны многие другие, прежде всего высшие «морали»[95]. Существует много разных моралей, самое общее и самое важное различие между ними состоит в том, что они подразделяются на два типа: мораль господ и мораль рабов. В более широком плане об историческом взгляде философа на мораль мы будем говорить позже. Пока заметим: Ницше является моральным нигилистом в том строгом и точном смысле слова, что он решительно, последовательно, без каких-либо смягчающих оговорок и компромиссов отрицает мораль рабов.

Под моралью рабов Ницше подразумевает мораль в том виде, в каком она сформировалась под воздействием античной философии и христианской религии и воплотилась в многообразных индивидуально-аскетических, церковно-благотворительных, общинно-социалистических и иных гуманистических опытах человеческой солидарности. Она стала в Европе господствующей и ошибочно воспринимается европейским общественным сознанием в качестве синонима морали вообще.

Не составляет никакого труда зафиксировать рабскую мораль чисто эмпирически, ибо она всесторонне обволакивает европейского человека. Значительно трудней выявить ее содержательные характеристики, качественную определенность. Ницше это делает самым глубоким, полным и блестящим образом. Исследование рабской морали Ницше, как, впрочем, и все, что он делал в философии, отличается, с одной стороны, полифоничностью, объемностью, противоречивой полнотой, а с другой — необычайной тонкостью наблюдений, неисчерпаемостью нюансов. Поэтому оно трудно поддается обобщению, вообще методической обработке. Если тем не менее попытаться суммировать с неизбежным огрублением особенности рабской морали как их понимает Ницше, то они могут быть резюмированы в следующих основных характеристиках.

1. Прежде всего рабской делает мораль сама ее претензия на безусловность, абсолютность. В этом случае мораль идентифицируется с идеалом, совершенством, последней истиной, словом, неким абсолютным началом, которое бесконечно возвышается над реальными индивидами и в перспективе которого их природное существование выглядит исчезающе малым, ничтожным. «Водрузить идеал — идеал «святого Бога» — и перед лицом его быть осязаемо уверенным в своей абсолютной недостойности. О, эта безумная жалкая бестия человек!»[96] — восклицает Ницше, ясно понимая, что человек хитростью недостижимого абсолюта отвоевывает себе право быть маленьким, жалким, недостойным. Следовательно, само представление об абсолютных идеалах является ложным. На самом-то деле они нужны человеку не сами по себе, не в их абсолютности, а в их особой функции, позволяющей человеку примириться со своей малостью. Ницше называет их неразбавленными спиртными напитками духа.

2. Рабская мораль есть мораль стадная. Она выступает как сила, стоящая на страже стада, общества, а не личности. Понимаемая как изначальная солидарность, братство людей, она прежде всего направлена на поддержание слабых, больных, нищих, неудачников. Один из самых решающих и удачных моральных трюков, проделанных еще еврейскими пророками, состоял в том, что слова «святой», «бедный», «друг» стали употребляться как синонимы. Более всего так понятая мораль ценит способность человека отречься от себя, своего «я», поставить себя на службу другим, обществу. Все это способствует тому, что люди сбиваются в кучи, толпы, утверждают себя в своей посредственности. Под стадностью Ницше имел в виду несомненно омассовление, обезличивание людей. Следующие совсем не ницшеанские слова Ницше вполне подтверждают это: «И возможно, что в народе, среди низших слоев,

именно у крестьян, нынче сравнительно гораздо больше благородства вкуса и такта в почитании, чем у читающего газеты умственного полусвета, у образованных людей»[97].

3. Рабская мораль имеет отчужденный характер. Она реализуется во внешне фиксированных нормах, призванных усереднить, уравнивать индивидов. В самом человеке она представлена репрессивной функцией разума по отношению к человеческим инстинктам. Отчужденность морали, как тонко замечает Ницше, выражается в самой идее ее самоценности, в представлении, будто наградой добродетели является сама добродетель, и поэтому имеет безличный, бескорыстный, всеобщий характер. При таком понимании индивид теряет свою личность и обретает нравственное достоинство только в качестве частного случая, простой проекции всеобщего Закона. Ницше назвал это «кенигсбергским китаизмом».

4. Рабская мораль замыкается областью духа, намерений. В известном смысле «вся мораль есть не что иное, как смелая и продолжительная фальсификация, благодаря которой возможно наслаждаться созерцанием души»[98]. Она представлена в человеке неким вторым человеком, который постоянно недоволен первым, внушает ему сознание виновности и обрекает его на постоянные сомнения, нерешительность, муки. Мораль рассекает человека на две части таким образом, что он идентифицирует себя с одной частью, любит ее больше, чем другую. Здесь тело приносится в жертву душе. В морали человек явлен самому себе, по словам Ницше не как *individuum* (буквально: неделимое), а как *dividuum* (буквально: делимое). И он обречен на постоянное копание в себе, чтобы утихомирить, ублажить, обмануть зверя и таким обманным путем обрести покой, «мир души» — состояние, которое честнее было бы назвать иначе, ибо за ним могут скрываться и старческая слабость воли, и наступление уверенности, и хорошее пищеварение, и тщеславие и многое другое.

5. Пожалуй, наиболее полно и рельефно рабская сущность морали выражается в ее тартюфстве, лицемерии. Внутренняя лживость всех манифестаций морали, ее выражений, поз, умолчаний и т. п. является в логике рассуждений Ницше неизбежным следствием ложности ее исходной диспозиции по отношению к реальной жизни. Мораль претендует на то, чтобы говорить от имени абсолюта. А абсолюта на самом деле не существует, и если бы даже и существовал, то о нем по определению ничего нельзя было бы сказать. Следовательно, моральные речи — это всегда речи не о том. Далее, мораль противостоит природному эгоизму витальных сил. Но жизнь как жизнь не может не стоять за себя, не может не быть эгоистической — и не в каком-то общем смысле, а в конкретности своих индивидуальных существований. И где эгоизм страстей, инстинкты жизни не получают прямого выхода, там они обнаруживают себя косвенно, подобно тому как растущее дерево, уткнувшись в препятствие, скрючивается, изгибается и, хоть в бок, хоть в обратном направлении, тем не менее продолжает расти. Мораль, поскольку она остается выражением жизни, не может не выражать ее эгоистической сущности, но только делает это в прикрытой, превращенной форме.

Фарисейство — не какая-то особая черта, а еще меньше деформация морали, оно представляет собой ее жизненную атмосферу, воздух, которым она дышит, запахи, которые источает. И наиболее фарисейской мораль является тогда, когда предстает в чистом виде, вполне соответствует своему назначению. «Разве само морализирование не безнравственно?»[99] — задает Ницше риторический вопрос. Особенно много лжи в моральном негодовании, которое с одной стороны, скрывает неумение, умственную ограниченность, ошибку или иной недостаток негодующего, а, с другой стороны, прикрывает тайное вожделение, зависть к самому предмету негодования; давно известно, что люди любят осуждать те пороки, которым втайне хотели бы сами предаваться. Зоркий глаз Ницше находит мораль лживой даже тогда, когда она кажется наиболее искренней и направлена против самой морализирующей личности. Презирующий чтит себя как человека, который презирает, за угрызениями совести скрывается род самодовольства, те, кто своим жалким положением вызывают сострадание, показывают, что «несмотря на всю их слабость у них по крайней мере есть еще одна сила — причинять боль»[100]. Моральное восхваление также не

отличается особой честностью, в нем Ницше обнаруживает еще больше назойливости, чем в порицании.

«Мы не ненавидим еще человека, коль скоро считаем его ниже себя; мы ненавидим лишь тогда, когда считаем его равным себе или выше себя»[101].

б. Квинтэссенция стадной морали является *ressentiment*. Ницше любил называть себя психологом. Его исследования моральной психологии во многих отношениях действительно являются уникальными. Но даже на этом фоне выделяется открытие феномена, названного им *ressentiment* (буквально: вторичное переживание). Это французское слово используется философом для обозначения совершенно особого и исключительно сложного психологического комплекса, являющегося специфическим мотивом, своего рода вирусом морали. Здесь речь идет о нескольких наслоившихся друг на друга и образовавших в итоге редкостную психологическую отраву смыслах: а) первичные исключительно неприятные эмоции злобы, стыда, отчаяния, вызванные унижением достоинства человека, при том не случайным унижением, а в некотором роде закономерным, вытекающим из его реального, постоянно воспроизводящегося положения по отношению к другим людям; б) воспоминание и вторичное переживание этих эмоций, духовная работа с ними, результатом чего является ненависть и чувство мести, усиливаемые и подогреваемые ревностью, завистью, вызванные сознанием того, что «они» могут, а «я» нет; в) осознание того, что месть не может быть осуществлена, что обидчик недосыгаем для мести, ибо нанесенная тем обида — не его каприз и злая воля, а простой рефлекс реально иного — более высокого — положения, что тот самым фактом своего существования обречен быть обидчиком точно также как сам он обречен на то, чтобы быть обиженным; г) возникающее чувство бессилия, отчаяния приводит к тому, что месть, не имея возможности реализоваться в адекватных поступках, получает идеальное воплощение, в результате чего бессилие трансформируется в силу, поражение становится победой, «*ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности»[102]. Эта творческая, ценностно-порождающая работа *ressentiment*-а состоит в том, что злопамятное, мстительное чувство отрывается от своей вещественной нагруженности, конкретных лиц и социальных положений, становится идеей, приобретая тем самым такой вид, когда ее можно прилагать к чему-угодно и одновременно с этим происходит переворачивание реальных ценностей, в свете которых слабый и сильный меняются местами, жалким оказывается не ужаленный, а тот, кто жалит (мол, пусть я в кандалах и оплеван, все равно в душе и на весах вечности я лучше, и на вечном огне буду гореть не я, а мои обидчики). Мечь осуществлена, удар нанесен не по конкретному обидчику, не по царю-убийце, а по всему мировому порядку, по всему строю в котором вообще могут существовать обидчики, цари. Современник Ницше Карл Маркс назвал мораль бессилием, обращенным в действие. Это определение вполне можно приложить к *ressentiment*-у как механизму, способу психологического существования самой морали. Ницше называет *ressentiment* воображаемый мечь, мечью бессильного, вытесненной ненавистью, измышлением зла. Это — гнев, который не переходит в поступок, не разряжается в поступках, а обращается во внутрь и становится формой самоотравления души.

Что касается исторической конкретики *ressentiment*-а то здесь важно отметить следующее. Она существует в двух основных формах — стадной морали и аскетического идеала. Стадная мораль экстравертна, выносит вину во вне; аскетический идеал интровертен, переносит вину во внутрь. Благодатной социальной почвой *ressentiment*-а являются демократические порядки всеобщего равенства.

Такова в самых общих характеристиках рабская мораль. Она является рабской по той причине, что все ее основные свойства и самое главное, ее общий выразившийся в бессильном гневе *ressentiment*-а дух выражают и обслуживают условия жизни рабов. Мораль могла стать такой, какой она сложилась в европейском культурном регионе, только в том случае, если бы она создавалась рабами. Она есть продукт восстания рабов в той единственной форме, на которую вообще рабы способны. Только морализирующий раб

выдвинет вперед качества, которые могут облегчить его страдальческое существование — сострадание, терпение, кротость и т. п. Только он додумается зачислить в категорию зла все мощное, опасное, грозное, сильное, богатое. Только раб поставит знак равенства между понятиями «добрый» и «неудачный», «глупый». Только он будет так превозносить свободу и жажду удовольствий, счастье, сопряженные с чувством свободы. Только раб догадается связать мораль с полезностью. И только он, разумеется, сможет и нуждается в том, чтобы так вывернуть все наизнанку, когда отброшенность на свалку жизни, в ее последний ряд, сама низость существования воспринимаются как источник внутреннего достоинства и надежды. Словом, Ницше додумался до простой вещи: мораль, которую создают рабы, может быть только рабской моралью, Или наоборот: рабскую мораль могли создать только рабы.

У Ленина есть замечательное утверждение: раб, находящийся в рабском положении есть просто раб; раб, сознающий свое рабское положение и продолжающий оставаться рабом, есть жалкий холоп; раб, сознающий свое рабское положение и борющийся против него, есть революционер. Мораль, утверждает Ницше, была таким осознанием рабами своего положения, которое низводило их до уровня жалких холопов, гнусных тварей, которое превращало рабство из несчастья в сознательную позицию. Именно через посредство морали рабы по случаю становятся рабами по выбору. Я думаю, мысль Ницше будет передана точнее, если сказать: мораль не просто выражает тот факт, что человек является рабом, она прежде всего есть то, что превращает человека в раба. В кривом зеркале морали с ее противоположностью добра и зла, словно в камере-обскуре действительный порядок ценностей оказывается перевернутым. Когда рабское положение, т. е. действительное зло, именуется добром, и свободное состояние господина, т. е. действительное добро, именуется злом, то задается такая диспозиция существования, когда первого не надо избегать (ибо кто же избегает добра!), а ко второму не надо стремиться (ибо кто же стремится к злу!).

Переоценка ценностей

Наряду с моралью рабов существует мораль господ. Понятие господина, как и понятие раба, не является у Ницше социологическим, хотя и не лишено исторических контуров, напоминающих, правда, лишь один господствующий класс — воинов-аристократов (Особо заметим в скобках: к господам никак не относятся биржевые спекулянты, производители подтяжек, властители, властвующие по канонам демократического волеизъявления, другие современные хозяева жизни, они остаются в категории рабов, являясь, быть может самыми худшими экземплярами этой худшей человеческой расы). Господин есть прежде всего и главным образом определенный тип человека, означающего человека в собственном смысле слова, поднявшегося на высоту своей природно-исторической миссии. Его Ницше еще называет сверхчеловеком. Как раба можно идентифицировать только через рабскую мораль, так и сверхчеловека можно распознать по высшей морали, благородству поведения. Сверхчеловек узнается по походке.

Сверхчеловек — открытие Ницше. Этим понятием и образом философ уловил новый этап развития человека. Сверхчеловек — не факт, а задача. Он еще не появился на свет. Но уже зачат, уже растет богатырем во чреве матери. Это — новая человеческая порода, новая раса. Она не существует рядом с расой рабов, хотя ее отдельные замечательные экземпляры, как, например, Алкивиад и Цезарь встречаются также и в прошлом, она приходит ей на смену. Поэтому проблема ницшеанской сверхчеловеческой расы господ есть проблема пути к ней. Она совпадает с проблемой переоценки ценностей.

Переоценка ценностей Ницше не сводится к тому, что старые ценности получают новые, пусть даже кардинально новые, смыслы. Она начинается и прежде всего заключается в

переоценке самого места ценностей в структуре человеческого существования. Речь идет о новом понятии философии и человека.

Переворот в понимании европейской философии, ее второе рождение в текстах Ницше связаны в первую очередь с идеей примата ценностей перед знаниями. Философия как считает Ницше — не способ познания, даже не определенное отношение к миру. Она представляет собой жизненную позицию, проект мира. Философия — не о прошлом и настоящем. Она о будущем. Философия говорит не о том, что есть, а о том, как быть. Это — не эпоха, схваченная в мысли, не сова Минервы, вылетающая в сумерки. Это — мысль, предвосхищающая эпоху, луч, открывающий зарю нового дня. Двусмысленность всей предшествующей философии, когда аксиология стыдливо пряталась за онтологией и гносеологией, Ницше преодолевает решительным утверждением, что ценности и есть основное дело философии.

Европейская философия до Ницше, как уже отмечалось, по крайней мере, дважды оказывалась перед головокружительной бездной, когда ее дальнейшее движение вперед не могло не быть шагом в неизвестность, когда она вставала перед необходимостью отождествления бытия с человеческой ответственностью. Первый раз ее к этому подвел интеллектуальный анархизм софистов. Спасителем же выступил Сократ, который с одной стороны, всем своим философствованием показал, что высшие ценностные понятия не удастся интерпретировать в контексте знания, так как они ни из чего не выводятся. Ничто в реальном мире не соответствует благу, справедливости, мужеству. И единственным разумным и логически безупречным выводом из такой констатации должно было бы стать признание самих ценностей в качестве высшей реальности. Следовало бы перевернуть проблему и вместо того, чтобы искать бытийные корни морали, необходимо было говорить о моральной обусловленности бытия и тогда делом философии было бы не познание объективной действительности, а установление действительного реестра ценностей. Философия в лице Сократа на это не решилась. Сократ, и это уже с другой стороны, вопреки всем результатам своих философских испытаний, продолжал держаться за якорь познания. Правда, он ничего не мог сказать конкретного, кроме общего убеждения, что разгадку добродетели следует искать на пути знания. Тогда его ученик Платон ради того, чтобы подвести под мораль прочный фундамент объективной реальности, создал фантазию о занебесном царстве идей, отражением (выражением, припоминанием) которых якобы и являются ценностные понятия. Второй раз философия подошла к бездне благодаря натуралистическому реализму просветителей, но опомнилась благодаря благоразумию Канта. Кант согласился, что трезвый взгляд на человека обязывает признать склонности необходимыми и достаточными основаниями поступков, а все максимы поведения интерпретировать сквозь призму принципа себялюбия. С этой точки зрения нет никакой нужды мистифицировать человеческое существование. Но, хотя нет никакой метафизической реальности, особого мира абсолютов тем не менее есть убеждение в абсолют, и именно это убеждение в абсолютной необходимости нравственного закона обязывает предположить существование ноуменального мира «вещей самих по себе». Так величайший критик метафизики оказался ее пленником. Кант понимал и говорил, что ни он, ни кто другой не может сказать, как чистый разум становится практическим, но он почему-то был убежден, что дело происходит именно таким образом, и разуму, чтобы стать чистым практическим разумом, прежде надо непременно быть просто чистым разумом. Он не мог перешагнуть через познавательную парадигму философии, остаться верным своей же идее первенства практического разума перед теоретическим (быть может, еще и потому не мог сделать этого, что у него не было невыносимых головных болей). Когда философия в третий раз оказалась у опасного края, то она в лице Ницше нашла человека, который сделал шаг, на который не могли решиться ни Сократ, ни Кант. Ницше перевернул привычный порядок благ, говоря точнее характер субординации гносеологии и этики, знаний и ценностей.

Назначение философа, согласно Ницше в том, чтобы «он создавал ценности... Подлинные

же философы (в отличие от исследователей философии, ее профессоров — авт.) суть повелители и законодатели; они говорят: «так должно быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека... Их «познавание есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти»[103]. Философ — «необходимый человек завтрашнего дня и послезавтрашнего дня»[104]. «Философу надлежит решить проблему ценностей... ему надлежит определить табель о ценностных рангах»[105].

Философия как смысложизненный проект, ценностная основа деятельности исходит и своей структурой задает принципиально иной образ человека и способа его укорененности в мире, чем традиционно-просветительская, научная философия. В ней человек — не часть мира, пусть даже лучшая, не данность, не объект. Он представляет собой средоточие бытия, в его руках находится судьба самого мира. Через него проходит путь в будущее, не только в будущее самого человека, а в будущее вообще. Впрочем, это — одно и то же. Ницше смотрит на мир исключительно субъективно; мир для него — не больше, чем арена, на которой жизнь утверждает себя в самовозвышающейся воле к власти. Адекватное рассмотрение человеческой деятельности требует ее рассмотрения в перспективе умножения воли к власти. При том вопрос нельзя понимать так, будто человек сам по себе является субъектом, а воля к власти есть его акция. Нет сам человек, его субъективность, личностность и есть та или иная степень воли к власти. Человек бытийствен в своей субъективности. «Не существует никакого «бытия», скрытого за поступком, действованием, становлением; деятель просто присочинен к действию — действие есть все»[106].

Человек как жизненная сила, как воля к власти и есть бытие в высшей точке его кипения и только в этом качестве он является субъектом. Говоря по другому, способность быть субъектом — не вторичное качество человека, обретаемое им в результате того, что он выделяет себя из мира и протипоставляет себя ему, что он относится к миру как бы из вне, из некоей метафизической точки, находящейся вне мира, над ним, а его изначальное первичное состояние. Интерпретация бытия как жизни, жизненной энергии, воли к власти имеет как раз тот глубокий смысл, что человек не может выскочить из бытия, противопоставить себя ему точно также как и бытие не может быть отделено от человеческого существования. И если человек на уровне рефлексии поднимается над своей жизнедеятельностью и делает ее предметом собственного рассмотрения, если он тем или иным способом относится к своей жизнедеятельности, т. е. если он расчленяет целостность своего существования на субъект и объект, то этой процедуре нельзя ни в коем случае придавать бытийный смысл; напротив, она сама должна быть понята в бытийном контексте столкновения различных волевых напряжений.

Развенчивая демиургическое самомнение философского сознания, в частности, морального сознания, показывая, что это — не более, чем мыльный пузырь и за ним скрыта корысть слабых, проигравших, Ницше одновременно утверждает самого человека как демиурга. Метафизика унижает, умаляет человека в то время как философия, рассматривающая жизненную волю к власти в качестве последней реальности, за которой нет никакой другой, возвышает его. Решающим здесь является вопрос об ответственности. Метафизически оснащенная философия исходит из принципиальной установки, согласно которой ответственность за человеческое существование не может быть ограничена пределами самого человека. Новая философия Ницше видит свою задачу в том, чтобы «учить человека смотреть на будущность человека как на свою волю, как на нечто зависящее от человеческой воли», осуществить такую переоценку ценностей, «под новым гнетом, под молотом которой закалялась бы совесть, и сердце превращалось бы в бронзу, чтобы вынести бремя такой ответственности»[107].

«В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие?»[108] — восклицая спрашивает Ницше. Для ницшеанской философской антропологии существенно то,

что тварь и творец в человеке соединены нераздельно. Творец нуждается в твари, так как он может творить только в тварном материале, из обломков создавая прекрасный монолит. Но и тварь нуждается в творце, ибо хаос и бессмыслица нежизнеспособны, нуждаются в организации, в том, чтобы части сложились в целое. Быть тварью — судьба человека, но и быть творцом не является его выбором. Он по своему существу не может не быть творцом, точно также как не может не быть тварью. Человек есть человек, поскольку он есть воля к власти. Человеческие экземпляры отличаются только тем, насколько сильна эта воля к власти, и как она себя утверждает (для примера, столь ненавистная Ницше стадная мораль тоже есть обнаружение воли к власти, только превращенное, выдающее себя за нечто иное). Словом, человек перспективен, он обречен на то, чтобы расти; нельзя сказать, что есть человек, не ответив предварительно на вопрос, чего он хочет, куда он растет — вверх, вкось, обратно вниз. Именно потому, что человек не оформлен, не закончен, сам делает себя, философия есть философия ценностей. Не в том смысле, разумеется, что она познает ценности, как это было истолковано во многих аксиологических теориях XX века, а в том смысле, что она утверждает определенный строй ценностей. Философия предлагает, возвращаясь еще раз к словам Ницше, «табель о ценностных рангах».

Возникает вопрос, который является самым важным и самым трудным: «А чем руководствуется философия, когда она селекционирует ценности, отвергает одни и утверждает другие?» Можно было бы, конечно, отделаться от этого вопроса как логически незаконного: вопрошая о критерии, основании выбора между ценностями, мы тем самым подвергаем сомнению исходный тезис о первоосновности, изначальности самих ценностей. Ценности ведь тем отличаются от знаний, что они никому не дают отчета в своих основаниях. Они суть выражения жизни, а не утверждения логики, а потому могут существовать, не имея на то достаточных оснований. Ценности потому и есть ценности, а не знания, что они содержат свои основания в себе. Словом, можно оспорить законность вопроса о критерии ценностей, заявив, что нельзя на аксиологию смотреть сквозь призму гносеологии. Тем не менее проблема остается — проблема движения ценностей, выбора между ними. На нее Ницше дает самый простой и, по-видимому, единственно возможный ответ: «Право на новые собственные ценности — откуда возьму я его? Из права всех старых ценностей и границ этих ценностей»[109].

Это утверждение Ницше можно понять так, что ценность ценностей заключается в самих ценностях и она определяется только их жизнеспособностью. Дорога новым ценностям открывается тогда, когда старые ценностные каноны терпят крах, обнаруживают ограниченность. Вопрос о ценностях есть вопрос о людях, утверждающих их своей жизнью, Только игра может определить победителя. И только узнав кто победил, можно узнать, кто больше хотел и умел победить. «Вас назовут истребителями морали: но вы лишь открыватели самих себя»[110] — говорит Ницше. Сохранять себя, открывать себя, постоянно испытывать себя — это и есть способ существования ценностей. Они не могут существовать в форме мертвых объектов, точно также они не могут существовать в качестве бесплотных субъективных образов.

Ценности впечатаны в ткань человеческой жизни, представляя собой ее направленность, смысл. Творить ценности — значит брать на себя риск новых форм жизни. Ценности меняют само устройство человеческого существа, но меняют таким образом, что здесь нет никакого разделения труда, здесь конструктор является одновременно и испытателем. Мудрость поэтому состоит не в том, чтобы выходить сухим из воды. Настоящий философ «чувствует бремя и обязанность подвергаться многим испытаниям и искушениям жизни: он постоянно рискует собою. Он ведет скверную игру»[111].

Что касается конкретного направления переоценки ценностей, то оно, как считает Ницше, определяется крахом стадной морали. Этот крах обязывает «положить начало противоположной оценке вещей и переоценить, перевернуть «вечные ценности»[112].

Внеморальная мораль сверхчеловека

У Ницше можно найти достаточно много высказываний, способных склонить к выводу, что он не проводит различия между стадной моралью и моралью вообще: определение морали как идиосинкразии декадентства с задней мыслью отомстить жизни, утверждения, что переоценка ценностей состоит в «освобождении от всех моральных ценностей», что сама по себе «никакая мораль не имеет ценности», что она всегда сужает перспективу и т. п. Однако отдельные утверждения из произведений Ницше сами по себе еще не документируют мысль автора. В случае Ницше исключительно важны контекстуальность, общий пафос мысли (в этом отношении его сочинения имеют нечто общее с художественными произведениями). В частности, для понимания ницшеанской критики морали существенно важное значение имеют следующие два момента.

Во-первых, Ницше критикует мораль всегда с моральной точки зрения. Основной и постоянный аргумент, на котором держится моральный нигилизм Ницше состоит в том, что мораль умаляет, унижает человека. Более того, он даже апеллирует к понятиям сострадания, любви к человеку. Он отрицает сострадание христиан и социалистов, так как оно является состраданием тех, кто сам страдает, и потому не имеет никакой цены, отрицает его во имя более высокого, подлинного и действительно ценного сострадания сильных и властных натур. «Наше сострадание более высокое и более дальновидное»[113] — говорит Ницше. Он отвергает мораль, направленную на стадную полезность, благо общины, потому что в рамках такой морали не может существовать мораль любви к ближнему.[114] Он выступает против размягчающего, безвольного этического образа человека, потому что «вместе со страхом перед человеком, мы утратили и любовь к нему, уважение к нему, надежду на него, даже волю к нему»[115]. Словом, мораль против морали, «высочайшая могущественность и роскошность типа человек»[116] против низменного, мелкого, расслабляющего и крохоборческого стиля.

Во-вторых, эта критика осуществляется в рамках концептуально осмысленного взгляда на историческое развитие морали. Мораль за весь период существования человечества считает Ницше, прошла три больших этапа. На первом ценность поступка связывалась исключительно с его последствиями. На втором этапе поступок стали оценивать по его причинам, т. е. по намерениям. В настоящее время начинается третий этап, когда обнаруживается, что намеренность поступков составляет в них лишь «поверхность и оболочку, которая, как всякая оболочка, открывает нечто, но еще более скрывает»[117]. Если второй этап считать моральным в собственном смысле слова (а именно таким было его самоназвание и самосознание), то первый будет доморальным, а третий — внеморальным. Выделение этих этапов, их содержательная характеристика и обозначение — огромная заслуга и открытие Ницше, нуждающееся в специальном исследовании. В данном случае мы хотим подчеркнуть только тот момент, что ницшеанская критика морали является сугубо исторической и направлена на преодоление ее определенной формы и этапа. Он сам достаточно точно обозначает характер решаемой им задачи: «Преодоление морали, в известном смысле даже самопреодоление морали»[118].

Ницше — мыслитель крайне своевольный. Он выпадает из всех школ, традиций, не чувствует себя связанным никакими истинами, авторитетами. Предельно искренний и смелый, с безупречным теоретическим вкусом, он не признает ничего вторичного, шаблонного, считая тиражирование, всякую серийность в духовной жизни признаком интеллектуальной слабости и нравственной пошлости. И тем более удивительно, насколько реалистичны, исторически и фактически обоснованы его философско-этические обобщения. Более того, Ницше, пожалуй, в позитивной части своей этики, в анализе третьей — внеморальной, имморальной — стадии

морали более строг, сдержан, чем в критике предшествующей рабской морали.

В реальной истории нравственности, как она складывалась в европейском культурном регионе, явно прослеживаются две основные тенденции — аристократическая (рыцарская) и мещанская (мелкособственническая). Они в их полярности были зафиксированы уже в ранней античности, первая Гомером, вторая Гесиодом. Эти тенденции различаются между собой по общей ценностной диспозиции, составу добродетелей, конкретным носителям и другим признакам. Они соотносились между собой таким образом, что в течение длительного времени аристократический нравственный идеал превалировал, считался образцом достойного поведения. Однако в Новое время на основе симбиоза христианской морали и буржуазной практики произошел коренной перелом, результатом которого явилась общественная победа мещанской нравственной доминанты.

Ницше ясно понимает наличие этих тенденций. Последним сильным временем в его исторической летописи было «расточительное и роковое время Ренессанса», после него уже наступило слабое время — расчетливое, машиноподобное, занятое накоплением, поднявшее на щит добродетели труда, законности, научности[119]. (Заметим в скобках, что описанное Максом Вебером на социологическом языке совпадение протестантского этоса и духа капитализма значительно раньше и глубже было философски зафиксировано Фридрихом Ницше). Новую мораль Ницше понимает как выражение и продолжение аристократической тенденции, как возвращение к аристократизму. Он не только открыто становится на точку зрения аристократической морали, но и дает одну из самых глубоких ее характеристик.

Аристократизм (отметим еще раз) для Ницше — определенная жизненная позиция, тип человека, которые, конечно, в истории более всего встречались в среде аристократов, но не является их привилегией. Он есть синоним высокого, благородного. К аристократическим добродетелям относятся «прежде всего готовность к огромной ответственности, величие царственного взгляда, чувство своей оторванности от толпы, ее обязанностей и добродетелей, благосклонное охранение и защита того, что не понимают и на что клеветают, — будь это бог, будь это дьявол, — склонность и привычка к великой справедливости, искусство повелевания, широта воли, спокойное око, которое редко удивляется, редко устремляет свой взор к небу, редко любит...»[120]. Более всего в аристократической морали чтут правдивость, бесстрашие. В ней «презрением клеймят человека трусливого, малодушного, мелочного, думающего об узкой пользе, а также недоверчивого, со взглядом исподлобья, унижающегося, — собачью породу людей, выносящую дурное обхождение, попрошайку-льстеца и прежде всего льстеца: все аристократы глубоко уверены в лживости простого народа»[121].

Основная особенность человеческого (сверхчеловеческого) типа людей знатной породы, воплощающих новую (сверхморальную) мораль состоит в том, что они чувствуют себя «не функцией», а «смыслом», «чувствуют себя мерилom ценностей»[122]. Они самодостаточны в царском величии, проистекающим из готовности и способности на великую ответственность.

Здесь возникает основной вопрос, который мог бы стать самым серьезным упреком этико-нормативной программе Ницше. Ведь этико-нормативная программа не просто осмысливает мораль как выражение человеческой воли в ее самой глубокой, интимной сущности, она еще обязана показать каким образом мораль увязывается с природными потребностями индивидуального самоутверждения и с общественными потребностями согласной жизни с другими людьми. Аристократический эгоизм органично стыкуется с природными потребностями индивидуального самоутверждения, так как он сам в значительной степени имеет природный характер (Ницше часто говорит о знатных людях, аристократах, философах, воинах как людях особой породы). Но не закрывает ли она путь к общезначимости моральных ценностей как к основе согласной жизни в обществе — вот в чем состоит вопрос и упрек. Говоря по другому, может ли ницшеанская мораль претендовать на общезначимость и в этом смысле может ли она вообще считаться моралью?

При всем радикально-негативном отношении к морали Ницше не ставит под сомнение ее основополагающую и незаменимую роль в деле возвышения форм общественной жизни и самого человека. Он настаивает только на том, что такое возвышение достигается именно через аристократически-сверхчеловеческую позицию. Он и называет ее внеморальной, имморальной по той единственной причине, что она более моральная, чем мораль в традиционно-христианско-социалистическо-гуманистическом смысле слова. «Знатный человек помогает несчастному, но не или почти не из сострадания, а больше из побуждения, вызываемого избытком мощи»[123]. Собственно только он и умеет чтить человека, чтить так, чтобы не унижать его демонстрацией жалости и сочувствия. Он прямо и естественно обнаруживает все лучшие моральные качества, включая самоотверженность, которые в стадной и аскетической моральных позициях существовали лишь в превращенной форме. Более того, только «здесь и возможна, допустив, что это вообще возможно на земле, — настоящая «любовь к врагам своим». Как много уважения к своим врагам несет в себе благородный человек! — а такое уважение и оказывается уже мостом к любви... он и не выносит иного врага, кроме, такого, в котором нечего презирать и есть очень много что уважать!»[124]. Знатная, благородная, аристократическая натура не в силу каких-то метафизических требований или иных принуждений, а единственно в силу своего эгоизма обнаруживает «тонкость и самоограничение в обращении с себе подобными... она чтит себя в них и в правах, признаваемых ею за ними»[125]. Свои преимущества она считает своими обязанностями. Пафос дистанции, который специфичен для аристократического способа жизни, аристократическая натура трансформирует в стремление к увеличению дистанции в самой душе, в результате чего происходит «возвышение типа «человек», продолжающееся «самоопределение человека» — если употреблять моральную формулу в сверхморальном смысле»[126].

Внеморальная мораль Ницше вполне является моралью с точки зрения ее роли, места, функций в жизни человека. Ее даже в большей мере можно считать моралью, чем рабскую мораль сострадания и любви к ближнему. Она отличается от последней помимо уже упоминавшихся содержательных различий, по крайней мере, еще двумя важными функциональными особенностями: а) она органична человеку; б) преодолевает беспросветность противоборства добра и зла. Рассмотрим кратко эти особенности.

Отвергая надуманную метафизику свободной воли Ницше подчеркивает, что на самом деле речь идет о сильной и слабой воле и определяет мораль как «учение об отношениях власти, при которых возникает феномен «жизнь»[127]. При таком понимании мораль выступает не как надстройка, вторичное или третичное духовное образование в человеке, а как его органичное свойство — мера воли к власти. «Пусть Ваше Само отразится в поступке, как мать отражается в ребенке, — таково должно быть ваше слово о добродетели»[128]. Добродетельность знатного человека (господина, философа, аристократа) является прямым выражением и продолжением его силы. Он добродетелен не из-за абстрактных норм и самопринуждения (хотя известный аскетизм, готовность к отречению ему свойственны), а самым естественным образом, в силу своей природы, положения, условий жизни. Добродетель — его защита, его потребность, способ его жизни. Рабская натура тоже выражает свою волю (утверждать себя, быть эгоистом — вполне нормальный, единственно возможный, а потому и единственно достойный способ поведения), но так как эта воля слабая, то она не может найти удовлетворение в поступке и трансформируется в воображаемую месть, принимает превращенную форму морализации. Сильным натурам нет нужды прятаться, уходить в область внутренних переживаний и моральных фантазий, она может условия своего существования прямо осознать как должествование. Ницшеанский сверхчеловек есть человек цельный, с волей собранной и сильной он открыто утверждает себя, в полной уверенности, что он тем самым утверждает жизнь в ее высшем проявлении.

Ницше шел не от общего, не от правила к конкретности человеческой жизни, а наоборот. Для него мораль была формой конкретной жизни, способом достойного существования человека.

В подходе к морали нельзя руководствоваться перевернутой логикой, т. е. рассматривать людей в качестве марионеток, подчиняющихся неким схемам, универсальным правилам. Нет. Мы первичнее, и мораль не то, чему мы соответствуем, а то, что мы творим как люди. Вот какова была позиция Ницше. Он считал человека в лице каждого конкретного индивида ответственным не за то, чтобы подчинять себя морали, следовать неким единым моральным правилам, он считал его ответственным за саму мораль. И эта способность — быть источником и масштабом моральных ценностей — есть решающий признак ницшеанского сверхчеловека.

Сверхчеловек (и это вторая особенность способа существования его добродетельности) находится по ту сторону добра и зла. Чтобы правильно осмыслить данное утверждение Ницше надо иметь в виду, что он придает понятиям добра и зла совершенно определенный смысл и что кроме этой пары в его этике есть еще противоположность хорошего и плохого.

В методологическом плане понятия добра и зла связаны с субъект-объектным образом действительности, в рамках которого основным отношением человека к миру является познавательное отношение: они представляют собой определенные формы переживания, являющиеся результатом вторичного (рефлексивного) отношения к миру. Поскольку как добро, так и зло обусловлено объективно, состоянием мира, то они мыслятся не только противоположными, но и соразмерными. Как гносеология конституирует себя через полярность истины и заблуждения, так и этика, базирующаяся на гносеологии, конституирует себя через полярность добра и зла.

В историческом плане понятия добра и зла являются результатом восстания рабов в морали. Так как рабы не могли реально преодолеть свое невыносимое для человека рабское состояние, то они решили выдать поражение за победу и изобразили своих врагов в качестве персонификации зла. Понятие зла оказывается первичным и как его антипод, «послеобраз» возникает понятие доброго. Рабская мораль вырастает не из самоутверждения, а из «нет» по отношению к другому, внешнему, несвоему. Первичность зла и вытекающая отсюда зависть, тайная мстительность, которые трансформируются в иллюзию добра, ассоциируемого со всем слабым и немощным, хитрый ум и разрушительная мощь зла, которым противостоят нищета духа и бездеятельность добра настолько специфичны для рабской морали, что ее преодоление равнозначно прорыву по ту сторону добра и зла.

Такой прорыв философски может быть обоснован тем, что бытие отождествляется с человеческой деятельностью. «Становиться по ту сторону добра и зла — оставить под собою иллюзию морального суждения. Это требование вытекает из познания, сформулированного впервые мною: что не существует вовсе никаких моральных фактов»[129]. Поскольку мораль мыслится как воля к власти, как самоутверждающая воля, то понятие зла, соразмерное добру, может и должно быть исключено, ибо нельзя хотеть зла. Если представлять себе человека в горизонтали, как, например, распростертое поле, то без понятия зла не обойтись (поле не бывает без сорняков). Но если его представлять вертикально, подобно, например, летящей стреле, то понятие зла оказывается несущественной, исчезающей величиной.

Исторически прорыв противоположности добра и зла связан со сверхчеловеческой моралью господ. Знатные люди утверждают себя и довольствуются этим, они своей деятельностью задают критерии оценок и воспринимают ее как позитивную, хорошую. Что касается людей незнатных, подвластных, рабских душ, то их они никак не могут воспринимать в качестве равных хотя бы до такой степени, чтобы считать достойными противниками. Они с ними просто не связываются, они их презирают. Знатное, высокое, благородное есть хорошее, а низменное есть плохое. Плохое от злого отличается тем, что на нем человек не заикливается, не делает предметом раздумий и переживаний, не ищет метафизических, да и вообще каких-либо иных объяснений — от него он освобождается, стряхивает со своих ног как прах. «Хорошее и плохое»[130] означают в течение известного времени то же, что знатность и ничтожность, господин и раб. Напротив, врага не считают дурным: он способен к

возмездие. Троянцы и греки у Гомера одинаково хороши. Не тот, кто причиняет нам вред, а только тот, кто возбуждает презрение, считается дурным»[131].

Быть по ту сторону добра и зла — отличительный признак сверхчеловека, так перепугавший всех моралистов, главным образом потому, что они не хотели вникнуть в суть дела. На самом деле этот тезис никак не подрывает мораль, а является в известном смысле ее торжеством. Вот программное заявление самого Ницше: «По ту сторону добра и зла»... Это, по меньшей мере, не значит: «по ту сторону хорошего и плохого»[132].

Добро и зло, согласно Ницше, соразмерны друг другу, находятся во взаимообуславливающем единстве. Иное дело хорошее и плохое. Они не соразмерны друг другу. Относительно хорошего и плохого он утверждает их несоразмерность друг другу, когда плохое не есть то, в соотнесенности с которым мы формируем наше хорошее, а то, что мы решительно отвергаем. Добро и зло, понятия как ценностное выражение отношения: раб-господин, соотнесены между собой таким образом, что добро порождает зло. Продуктивная, творческая сущность добра и выражается в том, что оно порождает зло. Связь хорошего и плохого является принципиально другой. Хорошее отвергает, отбрасывает плохое. Плохое — это что-то наподобие выхлопных газов автомобиля, который мчится по автострате. Добро и зло смотрятся друг в друга, они прикованы друг к другу железной цепью диалектики. Хорошее и плохое — не диалектическая пара, они направлены в разные стороны.

Проблема добра и зла всегда была камнем преткновения этики. С одной стороны, мораль невозможна вне противоположности добра и зла, в рамках которой зло выступает в качестве соразмерной и совечной добру силы. Невинность не есть добродетель. Она становится добродетелью, только пройдя через опыт преодоления порока. С другой стороны, мораль отождествляется с добром, мыслится в перспективе, в которой снимается противоположность добра и зла. Совершенство тоже не есть добродетель, так как оно не знает искушений пороков. Труднейшая проблема состоит как раз в том, чтобы показать как от морали в первом (человеческом) смысле слова перейти к морали во втором (сверхчеловеческом) смысле слова. Так, например, человеческая история согласно христианской версии начинается с того, что человек вкусил плодов с дерева познания добра и зла и борьба этих начал стала ее основной сюжетной линией. Различие по критерию добра и зла считается основным человеческим различием. В то же время мы узнаем из Евангелия от Матфея, что Бог повелевает солнцу восходить как над добрыми, так и над злыми. С точки зрения божественного совершенства — конечной цели человеческих устремлений — эти различия теряют какой-либо смысл. В этике Канта мораль совпадает с доброй волей и противостоит эмпирическим мотивам себялюбия. Они образуют две параллельных плоскости, которые обречены на параллельное взаимоотрицающее существование. Но в то же время они могут сойтись, добродетель может совпасть с началом себялюбия, стать беспорочной, а тем самым перестать быть добродетелью, если предположить бессмертие души и существование бога. И в религиозной этике христианства и в философской этике Канта мы видим следующее: а) наряду с собственно моральной реальностью человека предполагается существование неморальной реальности сверхчеловека, б) переход из первой во вторую невозможно осуществить силами самого человека и в этом смысле он не является сугубо моральным действием. Принципиальная новизна этики Ницше состоит в том, что в ней прорыв по ту сторону добра и зла обосновывается как моральное, человеческое деяние. «Человек есть мост, а не цель»[133]. В этом смысле пессимистичная этика Ницше оказывается более оптимистичной, чем все оптимистические этические теории до него.

Л. Н. ТОЛСТОЙ: НЕПРОТИВЛЕНИЕ ЗЛУ НАСИЛИЕМ

С точки зрения русского писателя и мыслителя Л. Н. Толстого (1828–1910) драматизм человеческого бытия состоит в противоречии между неотвратимостью смерти и присущей человеку, вытекающей из его разумной сущности жадной бессмертия. Воплощением этого противоречия является вопрос о смысле жизни — вопрос, к которому разум подводит самой суетностью, ничтожностью жизни и который можно еще выразить так: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»[134]. Толстой считает, что жизнь человека наполняется смыслом в той мере, в какой он подчиняет ее исполнению воли бога, а воля бога дана нам как закон любви, противостоящий закону насилия. Закон любви запечатлен в человеческом сердце, осмыслен основателями религий, выдающимися философами, полней и точнее всего он развернут в заповедях Христа. Чтобы спасти себя, свою душу от тлена, чтобы придать жизни смысл, который не обесмысливается смертью, человек должен перестать делать зло, совершать насилие, перестать раз и навсегда, в том числе и прежде всего тогда, когда он сам становится объектом зла и насилия. Не отвечать злом на зло, не противиться злу насилием — такова основа жизнеучения Льва Николаевича Толстого.

Религии и этике непротивления в той или иной форме посвящено все творчество Толстого после 1878 года. Соответствующие произведения (назовем только важнейшие из них) можно подразделить на четыре цикла: исповедальный — «Исповедь» (1879–1881), «В чем моя вера?» (1884); теоретический — «Что такое религия и в чем сущность ее?» (1884), «Царство божие внутри вас» (1890–1893), «Закон насилия и закон любви» (1908); публицистический — «Не убий» (1900), «Не могу молчать» (1908); художественный — «Смерть Ивана Ильича» (1886), «Крейцера соната» (1887–1879), «Воскресение» (1889–1899), «Отец Сергей» (1898).

Второе рождение Толстого

Сознательная жизнь Толстого — если считать, что она началась с 18 лет, когда юный Толстой ушел со второго курса университета и когда он, по его же собственному признанию в «Исповеди», «не верил уже ни во что» из того, чему его учили (23, 1), — подразделяется на две равные половины по 32 года, из которых вторая отличается от первой как день от ночи. Речь идет об изменении, которое является одновременно духовным просветлением — о радикальной смене нравственных основ жизни. В сочинении «В чем моя вера?» Толстой пишет: «То, что прежде казалось мне хорошо, показалось дурно, и то, что прежде казалось дурно, показалось хорошо. Со мной случилось то, что случается с человеком, который вышел за делом и вдруг дорогой решил, что дело это ему совсем не нужно, — и повернул домой. И все, что было справа, — стало слева, и все, что было слева, — стало справа» (23, 304).

Первая половина жизни Льва Толстого, по всем общепринятым критериям, сложилась очень удачно, счастливо. Граф по рождению, он получил хорошее воспитание и богатое наследство. Природа, работая над ним, обнаружила расточительную щедрость: крепкая физическая натура сочеталась в нем с художественным гением и редкой философской одаренностью. Жизненный путь графа Толстого отмечен сильными страстями, великой славой, умножающимся богатством, гражданским служением, семейными радостями — всеми теми внутренними переживаниями и внешними успехами, которые обычно считаются самыми важными мотивами и достойным оправданием человеческой деятельности.

В жизнь он вступил как типичный представитель высшей знати, тех ни перед кем не несущих ответственности «хозяев жизни», которым все было позволено. У него была буйная разгульная молодость с вином, картами, женщинами, дуэлями, он вполне познал сладость чувственных удовольствий и сильных ощущений. Толстой в 1851–1854 годах служил на

Кавказе, в 1854–1855 годах участвовал в обороне Севастополя, зарекомендовав себя храбрым офицером. Его основным занятием, однако, стала писательская деятельность — из всех форм духовного творчества самая престижная в России и самая в ней продвинутая. Уже первые повести и рассказы, печатавшиеся в знаменитом некрасовском «Современнике», принесли ему широкую известность в стране, а романами «Война и мир» и «Анна Каренина» он заслужил всемирную славу. Авторитет Толстого-писателя в России и мире был безусловен, он чувствовал себя и воспринимался общественным мнением в качестве учителя жизни. Хотя слава тешила самолюбие Толстого, а большие гонорары укрепляли состояние, тем не менее его писательская вера стала подрываться. Он увидел, что писатели играют не свою собственную роль: они учат, не зная, чему учить, и непрерывно спорят между собой о том, чья правда выше; в труде своем они движимы корыстными мотивами в большей мере, чем обычные люди, не претендующие на роль наставников общества. Не отказавшись от писательства и писательской гордыни, он оставил писательскую среду и после полугодового заграничного путешествия (1857) занялся педагогической деятельностью среди крестьян (1858–1863). В течение года (1861–1862) служил мировым посредником в спорах между крестьянами и помещиками. Ничто не приносило Толстому полного удовлетворения. Разочарования, которые сопровождали каждую его деятельность, стали источником нарастающего внутреннего смятения, от которого не могли спасти ни новое десятимесячное заграничное путешествие (1860–1861), ни бегство на два с половиной месяца в башкирскую степь, чтобы «дышать воздухом, пить кумыс и жить животной жизнью» (23, 10). Нараставший духовный кризис предотвратила женитьба в сентябре 1862 года на Софье Андреевне Берге. Семья наряду со своими собственными радостями дала новые стимулы к творчеству и хозяйственной активности.

Вторая половина сознательной жизни Л. Н. Толстого явилась отрицанием первой. Он пришел к выводу, что он, как и большинство людей, жил жизнью, лишенной смысла — жил для себя. Все, что он ценил — удовольствия, слава, богатство, дети, — подвержено тлену и забвению. Все это оказывается ничтожным в перспективе бесконечности мира. «Я, — пишет Толстой, — как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидал, что впереди ничего нет, кроме гибели» (23, 12). Ложными являются не те или иные шаги в жизни, а само ее направление, та вера, точнее безверие, которое лежит в ее основании. А что же не ложь, что не суета? Ответ на этот вопрос Толстой нашел в учении Христа. Оно учит, что человек должен служить тому, кто послал его в этот мир — богу и в своих простых заповедях показывает, как это делать.

Толстой пробудился к новой жизни. Сердцем, умом и волей, всей своей страстной натурой он принял этико-социальную программу Христа и посвятил свои силы целиком тому, чтобы следовать ей, обосновывать и проповедовать ее.

Вопрос о том, чем была обусловлена столь резкая перемена жизнеустоев Л. И. Толстого, как и вообще все такого рода перемены, не имеет удовлетворительного объяснения. В самом деле, если основы жизни меняются таким образом, что человек духовно становится прямо противоположен тому, чем он был раньше, то это как раз означает, что новое состояние не вытекает из старого, не является его продолжением. Можно было бы предположить, что старое состояние детерминирует новое чисто отрицательным образом, обязывая делать все наоборот. Но и в этом случае остается непонятным, откуда у личности возникает сознание отрицательности своего опыта. В свое время духовно запутавшийся, смятенный Августин Блаженный пережил удивительный переворот, в мгновение превративший его из язычника в христианина. Размышляя над причинами этого превращения и не находя ему никаких объясняющих оснований в своей собственной жизни, Августин пришел к выводу, что случившееся с ним является чудом, доказывающим существование бога. Рассуждение Августина безупречно: нельзя требовать причинного объяснения тому, почему Савл превращается в Павла, ибо само такое превращение мыслится как разрыв цепи причинноследственных связей, как чистый акт свободы. Способность человека к изменениям,

в особенности к мгновенным преобразованиям, свидетельствует о том, что человек не ущемляется в свои собственные поступки и всегда сохраняет возможность вырваться из цепких лап необходимости, свидетельствует об автономии духа.

Духовное обновление личности является одной из центральных тем последнего романа Толстого «Воскресение» (1899), написанного им в период, когда он вполне стал христианином и непротивленцем. Главный герой князь Нехлюдов оказывается присяжным по делу проститутки, обвиняемой в убийстве, в которой он узнает Катюшу Маслову — соблазненную им некогда и брошенную горничную своих тетушек. Этот факт перевернул жизнь Нехлюдова. Он увидел свою личную вину в падении Катюши Масловой и вину своего класса в падении миллионов таких Катюш. «Бог, живший в нем, проснулся в его сознании», и Нехлюдов обрел ту точку обзора, которая позволила взглянуть на жизнь свою и окружающих в свете абсолютной морали и выявить ее полную внутреннюю фальшь. Ему стало гадко и стыдно. Потрясенный Нехлюдов порвал со своей средой и поехал вслед за Масловой на каторгу. Скачкообразное превращение Нехлюдова из барина, легкомысленного прожигателя жизни в искреннего христианина (христианина не в церковном, а этическом смысле этого слова) началось на эмоционально-духовном уровне в форме глубокого раскаяния, пробудившейся совести и сопровождалось напряженной умственной работой. Кроме того, в личности Нехлюдова Толстой выделяет по крайней мере две предпосылки, благоприятствовавшие такому преобразению, — острый, пытливый ум, чутко фиксировавший ложь и лицемерие в человеческих отношениях, а также ярко выраженная склонность к переменам. Второе особенно важно: «Каждый человек носит в себе зачатки всех свойств людских и иногда проявляет одни, иногда другие и бывает часто совсем не похож на себя, оставаясь все между тем одним и самим собою. У некоторых людей эти перемены бывают особенно резки. И к таким людям принадлежал Нехлюдов» (Воскресение. Ч. I. Гл. LIX).

Если перенести толстовский анализ духовной революции Нехлюдова на самого Толстого, то мы увидим много схожего. Толстому также в высшей степени была свойственна склонность к резким переменам; он пробовал себя на разных поприщах. На опыте собственной жизни он испытал все основные мотивы, связанные с мирскими представлениями о счастье, и пришел к выводу, что они не приносят успокоения души. Именно эта полнота опыта, не оставлявшая иллюзий, будто что-то новое из земного ряда может придать жизни самодостаточный смысл, стала важной предпосылкой духовного переворота. Толстой обладал необычайно высокой силой интеллекта; его пытливый ум был нацелен на постижение тайны человека, а основным экспериментальным полем его экзистенциальных познавательных поисков являлась его собственная жизнь. У турецкого поэта Фазыл Кюсю Дагларджа есть миниатюра под названием «Существование»:

Родившись однажды —

живем.

Однажды, думать начав.

Рождаемся снова.

Чтобы узнать.

Зачем родились в первый раз.[135]

Жизнь и размышление о ней в биографии Толстого переплелись настолько тесно, что можно сказать: он жил, чтобы размышлять, и размышлял, чтобы жить. Чтобы жизненный выбор

получил достойный статус, в глазах Толстого он должен был оправдаться перед разумом, пройти проверку на логическую прочность. При таком постоянном бодрствовании разума мало оставалось лазеек для обмана и самообмана, прикрывавших изначальную безнравственность, оскорбительную бесчеловечность так называемых цивилизованных форм жизни. В их разоблачении Толстой был беспощаден; хотя фронтальную атаку он повел лишь во второй период своей жизни, тем не менее социально-критический дух ему был свойствен всегда.

Есть аналогия с нехлюдовской моделью и в том, как протекал духовный кризис Толстого. Он начался с произвольных внутренних реакций, свидетельствовавших о неполадках в строе жизни; «со мною, — пишет Толстой, — стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я терялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недоумения стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: Зачем? Ну, а потом?» (23, 10).

Это наваждение, переросшее в навязчивую мысль о самоубийстве, стало источником и предметом страстной мыслительной работы. Прежде всего обдумывания требовало то обстоятельство, что отравление жизнью у Толстого произошло тогда, когда у него было все, что «считается совершенным счастьем» (23, 12), и он мог жить довольной, добропорядочной жизнью, всеми почитаемый и любимый. Интенсивная умственная работа Толстого по переосмыслению основ собственной жизни растянулась на много лет и включала изучение мировых религий, философской мудрости, глубокие теоретические исследования о природе религии, нравственности, веры, систематическую критику догматического богословия, для чего потребовалось специально изучить древнееврейский и обновить древнегреческий языки; в рамках сознательных усилий по преодолению поразившего его духовного недуга Толстой в течение года вел жизнь правоверного христианина по критериям православной церкви со всеми молитвами и говениями.

Но что же послужило внешним толчком к духовному преображению Толстого, что в его случае сыграло ту роль, которую в случае Нехлюдова сыграла встреча с Катюшей Масловой? Если вообще существовал внешний фактор, спровоцировавший внутренний кризис и духовный мятеж Толстого, то им, по всей видимости, явился 50летний рубеж жизни. Почти всюду, где Толстой говорит о происшедшей с ним перемене, он в той или иной форме ссылается на 50-летие. Сам период кризиса длился не менее четырех-пяти лет. В марте 1877 года Софья Андреевна в дневнике со слов Толстого пишет о страшной религиозной борьбе, в которой он находится в последние два года. Следовательно, в 1875 году это уже началось. В «Исповеди» Толстой говорит, что в пятьдесят лет он думал о самоубийстве. Сама «Исповедь» — первое изложение вновь выработанных убеждений Толстого — была начата в 1879 году. Наконец, Толстой много раз говорит, что он стал на новый путь в пятьдесят лет: «Я прожил на свете 52 года, два года назад я стал христианином» (49, 8); «Я прожил на свете 55 лет... Пять лет тому назад я поверил в учение Христа» (23, 304). В апреле 1878 года Толстой после 13-летнего перерыва решает возобновить ведение дневника (кстати, то же самое делает Нехлюдов в период начавшегося просветления).

50-летие — особый возраст в жизни каждого человека, предметное напоминание, что жизнь имеет конец. И Толстому оно напоминало о том же самом. Проблема смерти волновала Толстого и раньше. В рассказе «Три смерти» (1858) он рассматривает разные отношения к ней. Толстого, обладавшего необычайной витальной силой и колоссальными аналитическими способностями, смерть, в особенности смерть в форме законных убийств, всегда ставила в тупик. В конце второго севастопольского рассказа (1855) есть рассуждение в духе христиански мотивированного пацифизма. В 1866 году он безуспешно защищал в суде солдата, ударившего командира и обреченного на смертный приговор. Особенно сильно подействовали на Толстого смертная казнь гильотиной, которую он наблюдал в Париже в

1857 году («Целовал евангелие, и потом — смерть, что за бессмыслица!» — 47, 121), а позже — смерть любимого старшего брата Николая в 37-летнем возрасте в 1860 году («Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает» — 23, 8).

Толстой давно стал сомневаться в идеологии прогресса, задумываться над общим смыслом жизни, соотношении жизни и смерти. Однако раньше это была боковая тема, теперь она стала основной; теперь уже смерть воспринималась как личная перспектива, как скорый и неизбежный конец. Встав перед необходимостью выяснить личное отношение к смерти (а для Толстого это означало разумно обосновать смерть, выработать сознательное отношение к ней, то есть так обосновать и выработать такое отношение, которое позволяло бы жить осмысленной жизнью с сознанием неизбежной смерти), — встав перед такой необходимостью, Толстой обнаружил, что его жизнь, его ценности не выдерживают проверки смертью. «Я не мог придать никакого разумного смысла ни одному поступку, ни всей моей жизни. Меня только удивляло то, как мог я не понимать этого в самом начале. Все это так давно всем известно. Не нынче завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?» (23, 13). Эти слова Толстого из «Исповеди» раскрывают и природу, и непосредственный источник его духовного недуга, который можно было бы обозначить как панику перед смертью. Честный человек и мужественный мыслитель, он ясно понял, что только такая жизнь может считаться осмысленной, которая способна утверждать себя перед лицом неизбежной смерти, выдержать проверку вопросом: «Из чего же хлопотать, ради чего вообще жить, если все будет поглощено смертью?» Толстой решился замкнуть на себя провода невероятного напряжения — жизнь и смерть. И нужно было быть Львом Николаевичем Толстым, чтобы выдержать нечеловеческую мощь этого разряда. Толстой вступил в схватку со смертью и поставил перед собой самую дерзновенную, по сути дела сверхчеловеческую цель — найти то, что не подвластно смерти.

Что скрыто за вопросом о смысле жизни?

Человек находится в разногласии, разладе с самим собой. В нем словно живут два человека, как минимум два — внутренний и внешний, из которых первый недоволен тем, что делает второй, а второй не делает того, чего хочет первый. Он представляет собой живое опровержение закона тождества. Эта противоречивость, саморазорванность обнаруживается в разных индивидах с разной степенью остроты, но она присуща им всем, является родовым признаком человека. Противоречивый в себе, раздираемый взаимно отрицающими стремлениями, человек обречен на то, чтобы страдать, быть недовольным собой. Человек постоянно стремится преодолеть себя, стать другим, самое его бытие является исчезающим.

Однако мало сказать, что человеку свойственно страдать и быть недовольным. Нечто подобное свойственно любому живому существу; наверное, волк, упустивший добычу, тоже по-своему страдает и недоволен, и уж во всяком случае способен скорректировать свои действия, чтобы в следующий раз не совершить прежних ошибок. Человек сверх того еще знает, что он страдает, и недоволен собой; он не приемлет своего страдательного положения в мире уже и на уровне сознания. Его недовольство и страдания удваиваются: к самим страданиям и недовольству добавляется сознание того, что это плохо, и теперь уже человек еще страдает от того, что страдает, и недоволен тем, что недоволен. Человек не просто стремится стать другим, выйти за собственные границы, устранить все, что порождает страдания и чувство недовольства; он стремится стать таким другим, который не стремился бы стать другим, которому уже не нужно было бы выходить за собственные границы, который

вообще был бы свободен от страданий и сопряженных с ними неприятных ощущений. Человек не просто живет, он хочет еще, чтобы его жизнь имела смысл.

Осуществление своих сверхчеловеческих притязаний люди связывают с цивилизацией, изменением внешних форм жизни, природной и социальной среды. Эта убежденность воплощается в идее прогресса. Предполагается, что человек может освободиться от страдательного положения с помощью науки, искусств, роста экономики, развития техники, создания уютного быта и т. д. Такой ход мыслей, по преимуществу свойственный привилегированным и образованным слоям общества, заимствовал Л. Н. Толстой и руководствовался им в течение первой половины своей сознательной жизни. Однако как раз личный опыт и наблюдения над людьми своего круга убедили его в том, что этот путь является ложным. Опыт свидетельствует: чем выше поднимается человек в своих мирских занятиях и увлечениях, чем изысканней его удовольствия, несметней богатства, глубже познания, тем сильнее душевное беспокойство, недовольство и страдания, от которых он в этих своих занятиях хотел освободиться. Становясь на путь наращивания жизненной активности, человек словно попадает в болотную тину: с каждым движением, направленным на то, чтобы вырваться из болота, он глубже увязает в нем. Можно было бы подумать, что если активность и прогресс умножают страдания, то бездеятельность и сопряженная с ней неизбежная деградация будут способствовать их уменьшению. Такое предположение неверно. Причиной страданий является не сам по себе прогресс, а ожидания, которые с ним связываются, та совершенно неоправданная надежда, будто увеличением скорости поездов, повышением урожайности полей можно добиться чего-то еще сверх того, что человек будет быстрее передвигаться и лучше питаться. С этой точки зрения нет большой разницы, делается ли акцент на активность и прогресс или бездеятельность и деградацию. Ошибочной является сама установка придать человеческой жизни смысл путем изменения ее внешних форм. Эта установка исходит из убеждения, что внутренний человек зависит от внешнего, что состояние души и сознания человека является следствием (слепок, отражением) его положения в мире и среди людей. Но если бы это было так, то между ними с самого начала не возникло бы конфликта.

Словом, материальный и культурный прогресс означают то, что они означают: материальный и культурный прогресс. Они не затрагивают страданий души. Безусловное доказательство этого Толстой усматривает в том, что прогресс обесмысливается, если рассматривать его в перспективе смерти человека. К чему деньги, власть, дети, симфонии и т. п., к чему вообще стараться, чего-то добиваться, если все неизбежно оканчивается смертью и забвением. «Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман, и глупый обман!» (23, 13). Трагизм человеческого бытия, по мнению Толстого, хорошо передает восточная (древнеиндийская) басня про путника, застигнутого в степи разъяренным зверем. «Спасаясь от зверя, путник вскакивает в безводный колодезь, но на дне колодца видит дракона, разинувшего пасть, чтобы пожрать его. И несчастный, не смея вылезть, чтобы не погибнуть от разъяренного зверя, не смея и спрыгнуть на дно колодца, чтобы не быть пожранным драконом, ухватывается за ветки растущего в расщелинах колодца дикого куста и держится на нем. Руки его ослабевают, и он чувствует, что скоро должен будет отдаться погибели, с обеих сторон ждущей его; но он все держится, и пока он держится, он оглядывается и видит, что две мыши, одна черная, другая белая, равномерно обходя ствол куста, на котором он висит, подтачивают ее. Вот-вот сам собой обломится и оборвется куст, и он упадет в пасть дракону. Путник видит это и знает, что он неминуемо погибнет; но пока он висит, он ищет вокруг себя и находит на листьях куста капли меда, достает их языком и лижет их» (23, 13–14). Белая и черная мышь, день и ночь, неминуемо ведут человека к смерти — и не вообще человека, а его, тебя, меня, каждого из нас, и не где-то и когда-то, а здесь и теперь; «и это не басня, а это истинная, неоспоримая и всякому понятная правда» (23, 14). И ничто от этого не спасет — ни огромные богатства, ни изысканный вкус, ни обширные знания.

Вывод о бессмысленности жизни, к которому как будто бы подводит опыт и который удостоверяется философской мудростью, является с точки зрения Толстого явно противоречивым логически и слишком невероятным психологически, чтобы можно было с ним согласиться. Как может разум обосновать бессмысленность жизни, если он сам является порождением жизни? У него нет оснований для такого обоснования. Поэтому в самом утверждении о бессмысленности жизни содержится его собственное опровержение: человек, который пришел к такому выводу, должен был бы прежде всего свести свои собственные счета с жизнью, и тогда он не мог бы рассуждать о её бессмысленности; если же он рассуждает о бессмысленности жизни и тем самым продолжает жить жизнью, которая хуже смерти, значит, в действительности она не такая бессмысленная и плохая, как об этом говорится. Далее, вывод о бессмысленности жизни означает, что человек способен ставить цели, которые не может осуществить, и формулировать вопросы, на которые не может ответить. Но разве эти цели и вопросы ставятся не тем же самым человеком? И если у него нет сил реализовать их, то откуда у него взялись силы поставить их? В принципиальном плане, поскольку речь идет об одной и той же реальности — человеке и границах его разума, в целях заключена возможность осуществления, в вопросах — возможность ответа. Логично предполагать: кто замахнулся, тот может и ударить. Не менее убедительно психологическое возражение Толстого: если жизнь бессмысленна, то как же жили и живут миллионы и миллионы людей, все человечество? И раз они живут, радуются жизни, в трудах и стараниях продолжают ее, значит, они находят в ней какой-то важный смысл? Какой?

Не удовлетворенный отрицательным решением вопроса о смысле жизни, Л. Н. Толстой обратился к духовному опыту простых людей, живущих собственным трудом, опыту народа, что позволило ему прорвать кругозор себялюбивой суетности высших классов. Одновременно он предложил новую интерпретацию самого вопроса, что дало возможность раскрыть ограниченность умозрительных ответов на него.

Простые люди, крестьяне (хотя и не обязательно крестьяне, так, носительница толстовского идеала Пашенька из повести «Отец Сергей» вышла из привилегированных кругов; существенный признак связан не с происхождением, а с реальным социальным статусом — с тем, является ли человек трудящимся или паразитом) хорошо знакомы с вопросом о смысле жизни, в котором для них нет никакой трудности, никакой загадки. Они знают, что надо жить по закону божьему и жить так, чтобы не погубить свою душу. Они знают о своем материальном ничтожестве, но оно их не пугает, ибо остается душа, связанная с богом. Малообразованность этих людей, отсутствие у них философских и научных познаний не препятствует пониманию истины жизни, скорее наоборот, помогает. Для них признание смысла жизни является самоочевидной истиной, делающей возможным самое их человеческое существование, это — не результат размышлений, а его предпосылка и основа. Станным образом оказалось, что невежественные, по-детски наивные, полные предрассудков крестьяне сознают всю драматическую глубину вопроса о смысле жизни; они понимают, что их спрашивают о вечном, неумирающем значении их жизни и о том, не боятся ли они предстоящей смерти. И они спокойно принимают вызов, заключенный в этом для человека самом первом и самом основном вопросе о том, для чего жить. Вслушиваясь в слова простых людей, вглядываясь в их жизнь, Толстой пришел к заключению, что их позиция — позиция ребенка, устами которого глаголет истина. Они поняли вопрос о смысле жизни глубже, точнее, чем все Соломоны и Шопенгауэры.

Вопрос о смысле жизни есть вопрос о соотношении конечного и бесконечного в ней, то есть о том, имеет ли моя брэнная жизнь вечное, неуничтожимое значение и если да, то в чем оно состоит? Есть ли в ней что-либо бессмертное? Если бы конечная жизнь человека заключала свой смысл в себе, то не было бы самого этого вопроса. Поэтому философы, говорящие о суетности жизни, ее бессмысленности, мучительности, впадают в тавтологию, они не отвечают на вопрос, а лишь повторяют его. «Для решения этого вопроса одинаково недостаточно приравнивать конечное к конечному и бесконечное к бесконечному» (23, 36),

надо выявить отношение одного к другому. Следовательно, вопрос о смысле жизни шире компетенции логического знания, он требует выхода за рамки той плоскости, которая освещена светом разума. «Нельзя было искать в разумном знании ответа на мой вопрос» (23, 34), — пишет Толстой. Приходилось признать, что «у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное — вера, дающая возможность жить» (23, 35).

И наблюдения над жизненным опытом простых людей, которым свойственно осмысленное отношение к собственной жизни при ясном понимании ее ничтожности, и правильно понятая логика самого вопроса о смысле жизни подводят Толстого к одному и тому же выводу о том, что вопрос о смысле жизни есть вопрос веры, а не рационально аргументированного знания. В философии Толстого понятие веры имеет особое содержание, не совпадающее с традиционным. Это — не осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом, как полагал апостол Павел. «Вера есть сознание человеком такого своего положения в мире, которое обязывает его к известным поступкам» (35, 170). «Вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни» (23, 35). Из этих определений становится понятным, что для Толстого жизнь, имеющая смысл, и жизнь, основанная на вере, есть одно и то же. Осмысленная жизнь тождественна у-

вере -нной (точнее: у-

вера -нной) жизни.

Вера обозначает границу разума, но такую границу, которая устанавливается самим разумом и которую мы можем воспринять только с этой стороны, со стороны разума. Это понятие в толстовской интерпретации совершенно не связано с непостижимыми тайнами, неправдоподобно чудесными превращениями и иными предрассудками. Более того, оно вовсе не означает, будто человеческое познание имеет какой-либо иной инструментарий, помимо разума, основанного на опыте и подчиненного строгим законам логики. Характеризуя особенность знания веры, Толстой пишет: «Я не буду искать объяснения всего. Я знаю, что объяснение всего должно скрываться, как начало всего, в бесконечности. Но я хочу понять так, чтобы быть приведенным к неизбежно-необъяснимому; я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны, и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить» (23, 57). Толстой был удивительно последовательным рационалистом в том отношении, что он не признавал бездоказательного знания. Он не принимал ничего на веру, кроме самой веры. Вера как сила жизни выходит за пределы компетенции разума в той мере, в какой это обосновывается самим разумом. В этом смысле понятие веры есть удостоверение честности разума, который не хочет брать на себя больше того, что может.

Из такого понимания веры в ее соотнесенности с разумом вытекает, что за вопросом о смысле жизни скрыто сомнение и смятение. Смысл жизни становится вопросом тогда, когда жизнь вопрошающего лишается смысла. «Я понял, — читаем мы в «Исповеди», — что для того, чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже — разум для того, чтобы понять ее» (23, 41). Растерянное вопрошание о том, ради чего жить, — верный признак того, что жизнь является неправильной. Из восточной басни, из философских умозрений в духе Будды и Шопенгауэра, как и из любого опыта панического страха перед смертью, хорошо описанного Толстым в рассказе «Смерть Ивана Ильича», вытекает один-единственный вывод: смысл жизни не может заключаться в том, что умирает вместе со смертью человека. Это значит: он не может заключаться в жизни для себя, как и в жизни для других людей, ибо и они умирают, как и в жизни для человечества, ибо и оно не вечно. «Жизнь для себя не может иметь никакого смысла... Чтобы жить разумно, надо жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни» (23, 388–389).

То бесконечное, бессмертное начало, в сопряжении с которым жизнь только и обретает смысл, называется богом. И ничего другого о боге с достоверностью утверждать нельзя. Разум может знать, что существует бог, но он не может постичь самого бога (поэтому Толстой решительно отвергал церковные суждения о боге, о триединстве бога, творении им мира в шесть дней, легенды об ангелах и дьяволах, грехопадении человека, непорочном зачатии и т. п., считая все это грубыми предрассудками и очень опасной идеологией). Любое содержательное утверждение о боге, даже такое, что бог един, противоречит самому себе, ибо понятие бога по определению означает то, чего нельзя определить. Для Толстого понятие бога было человеческим понятием, которое должно выдержать проверку судом человеческого опыта и разума, оно выражает то, что мы, люди, можем чувствовать и знать о боге, но никак не то, что бог думает о людях и мире. В нем, в этом понятии, как его понимает Толстой, не было ничего мистического, кроме того, что оно обозначает мистическое основание жизни и познания. Бог — причина познания, но никак не его предмет. «Так как понятие бога не может быть иное, как понятие начала всего того, что познает разум, то очевидно, что бог, как начало всего, не может быть постижим для разума. Только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума можно найти бога, но, дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать» (23, 71). Знание о боге Толстой сравнивает со знанием бесконечности числа. И то, и другое (к такому роду знания Толстой относит еще знание о душе) безусловно предполагается, но не поддается определению. «К несомненности знания бесконечного числа я приведен сложением; к несомненности знания бога я приведен вопросом: откуда я?» (23, 132).

Идея бога как предела разума, непостижимой полноты истины задает определенный способ бытия в мире, когда человек сознательно ориентирован на этот предел и полноту. Это и есть свобода. Свобода — сугубо человеческое свойство, выражение срединности его бытия. «Человек был бы несвободен, если бы он не знал никакой истины, и точно так же не был бы свободен и даже не имел бы понятия о свободе, если бы вся истина, долженствующая руководить его в жизни, раз навсегда, во всей чистоте своей, без примеси заблуждений была бы открыта ему» (28, 281). Свобода и состоит в этом движении от темноты к свету, от низшего к высшему, «от истины, более смешанной с заблуждениями, к истине, более освобожденной от них» (28, 281). Свобода существует как освобождение. Ее можно определить как стремление руководствоваться истиной. Человек не свободен в совершении поступков, если дана их причина. Допустим, кто-то хочет стать физически сильным или узнать все про Атлантиду — из этих желаний вытекает совершенно определенная совокупность сугубо объективных действий. Но человек может выбрать причины поступков — те истины, которые лежат в их основе.

Свобода не тождественна произволу, простой способности действовать по прихоти. Она всегда связана с истиной. По классификации Толстого, существуют истины троякого рода. Во-первых, истины, которые уже стали привычкой, второй натурой человека. Во-вторых, истины смутные, недостаточно проясненные. Первые уже не совсем истины. Вторые еще не совсем истины. И те и другие являются сферой необходимости. Наряду с ними есть третий ряд истин, которые, с одной стороны, открылись человеку с такой ясностью, когда он их не может обойти и должен определить свое к ним отношение, а с другой стороны, не стали для него привычкой, автоматизмом, бессознательным мотивом. По отношению к истинам этого третьего рода и обнаруживается свобода человека. Здесь важны оба момента — и то, что речь идет об истине ясной, и то, что речь идет об истине более высокой по сравнению с той, которая уже освоена в жизненной практике. Ничто не может воспрепятствовать человеку поступать так, как он считает правильным, но никогда он не будет считать правильным то, как

он поступает, — в этом и состоит его свобода. Свобода есть сила, позволяющая человеку идти по пути к богу, сделаться «радостным делателем вечного и бесконечного дела» (28, 281). Идти самому и не быть ведомым, идти с открытыми глазами, действуя разумно и ответственно.

Но в чем состоят это дело и этот путь, какие обязанности вытекают для человека из его принадлежности к богу? Признание бога как начала, источника жизни и разума ставит человека в совершенно определенное отношение к нему, которое Толстой уподобляет отношению сына к отцу, работника к хозяину. Сын не может судить отца и не способен понять полностью смысл его указаний, он должен следовать воле отца и только по мере послушания отцовской воле постигает, что она имеет для него благотворный смысл; хороший сын — любящий сын, он действует не так, как сам хочет, а так, как хочет отец и в этом, в выполнении воли отца, видит свое предназначение и благо. Точно так же работник потому является работником, что он послушен хозяину, выполняет его распоряжения, — ибо только хозяин знает, для чего нужна его работа; хозяин не только придает смысл усилиям работника, он еще и кормит его; хороший работник — работник, который понимает, что его жизнь и благо зависят от хозяина, и относится к хозяину с чувством самоотверженности, любви. Отношение человека к богу должно быть таким же: человек живет не для себя, а для бога. Только такое понимание смысла собственной жизни соответствует действительному положению человека в мире, вытекает из характера его связанности с богом. Нормальное, человеческое отношение человека к богу есть отношение любви. «Сущность жизни человеческой и высший закон, долженствующий руководить ею, есть любовь» (37, 166).

Но как любить бога и что значит любить бога, если мы о боге ничего не знаем и не можем знать, кроме того, что он существует? Да, я не знаю, что такое бог, не знаю его замысел, его заповеди. Однако я знаю, что, во-первых, существуют другие люди, которые находятся в таком же отношении к богу, как и я, во-вторых, во мне самом есть божественное начало, душа, сущностью которой как раз и является любовь. И если у человека нет возможности непосредственно общаться с богом, прямо взглянуть на это слепящее солнце жизни, то он может сделать это косвенно, через правильное отношение к другим людям и правильное отношение к самому себе.

Правильное отношение к другим людям определяется тем, что они — дети того же бога, что и я. Они — мои братья. Отсюда вытекает требование любить людей как братьев, сынов человеческих, любить всех, без каких-либо изъятий, независимо от каких бы то ни было мирских различий между ними. Перед богом все равны. В перспективе его бесконечности теряют какой бы то ни было смысл все человеческие дистанции между богатством и бедностью, красотой и безобразием, молодостью и дряхлостью, силой и убожеством и т. д. Необходимо ценить в каждом человеке достоинство божественного происхождения. Так понятая любовь к человеку есть единственно возможная основа единения людей. «Царство бога на земле есть мир всех людей между собою» (23, 370), а мирная, разумная и согласная жизнь возможна только тогда, когда люди связаны одинаковым пониманием смысла жизни, единой верою. Та первичная, безусловная, существующая до и вне каких бы то ни было различий связь между людьми, которая может быть основой их единения, и есть связь, которая определяется их отношением к богу. «Все люди живут одним и тем же духом, но все разделены в этой жизни своими телами. Если люди понимают это, то стремятся к соединению друг с другом любовью» (37, 231).

Правильное отношение к себе кратко можно определить как заботу о спасении души. «В душе человека находятся не умеренные правила справедливости и филантропии, а идеал полного, бесконечного божеского совершенства. Только стремление к этому совершенству отклоняет направление жизни человека от животного состояния к божескому настолько, насколько это возможно в этой жизни» (28, 79). С этой точки зрения не имеет значения реальное состояние индивида, ибо какой бы высоты духовного развития он не достиг, она, эта высота, является исчезающе ничтожной по сравнению с недостижимым совершенством божественного идеала.

Какую бы конечную точку мы ни взяли, расстояние от нее до бесконечности будет бесконечным. Поэтому показателем правильного отношения человека к себе является стремление к совершенству, само это движение от себя к богу. Более того, «человек, стоящий на низшей ступени, подвигаясь к совершенству, живет нравственнее, лучше, более исполняет учение, чем человек, стоящий на гораздо более высокой ступени нравственности, но не подвигающийся к совершенству» (28, 79). В этом смысле блудный сын, вернувшийся в дом, дороже отцу, чем сын, не покидавший дома. Сознание степени несоответствия с идеальным совершенством — таков критерий правильного отношения к себе. Поскольку реально эта степень несоответствия всегда бесконечна, то человек тем нравственнее, чем полнее он осознает свое несовершенство.

Если брать эти две проекции отношения к богу — отношение к другим и отношение к себе, — то исходным и основополагающим, с точки зрения Толстого, является отношение к себе. Нравственное отношение к себе как бы автоматически гарантирует нравственное отношение к другим. Человек, сознающий, как бесконечно он далек от идеала, есть человек, свободный от наиопаснейшего суеверия, будто он может устроить жизнь других людей. Он поэтому всегда будет стремиться к тому, чтобы находиться по отношению к другим в положении слуги, а не господина. «Я не могу желать, думать, верить за другого. Я возношу свою жизнь, и это одно может вознести жизнь другого, да и другой — я же. Так, если я вознесу себя, я вознесу всех. «Я в них, и они во мне» (23, 302). Достоверность любви, которую каждый человек находит в собственной душе, ее умножение, состоящее в том, чтобы ориентироваться не на внешний успех и похвалу людей, а на бесконечность божественного совершенства, словом, забота человека о чистоте собственной души является базисом, источником нравственных обязанностей человека по отношению к другим людям, к семье, государству и т. д. Любовь и есть добро.

Понятия бога, свободы, добра, раскрывающие в совокупности смысл жизни, являются пограничными понятиями. Они связывают конечное человеческое бытие с бесконечностью мира. Отсюда их особый гносеологический и регулятивный статус.

«Все эти понятия, при которых приравнивается конечное к бесконечному и получается смысл жизни, понятия бога, свободы, добра, мы подвергаем логическому исследованию. И эти понятия не выдерживают критики разума» (23, 36). Они уходят содержанием в такую даль, которая только обозначается разумом, но не постигается им. Они даны индивиду непосредственно («запечатлены» в его сердце), и разум не столько обосновывает эти понятия, сколько проясняет их. Только добрый человек может понять, что такое добро. Чтобы разумом постигнуть смысл жизни, надо, чтобы сама жизнь того, кто владеет разумом, была осмысленной. Если это не так, если жизнь бессмысленна, то разум не имеет предмета для рассмотрения, и он в лучшем случае может указать на эту беспредметность.

Понятия бога, свободы и добра не придают жизни смысл, а выражают его. Они являются формами бытийствующего сознания, сознания жизни; их назначение — практическое, нравственное. Однако возникает вопрос: «Если нельзя знать, что такое бесконечное и соответственно бог, свобода, добро, то как можно быть бесконечным, божественным, свободным, добрым?» Задача соединения конечного с бесконечным в практическом плане, так же как и в теоретическом, не имеет позитивного решения. Бесконечное потому и является бесконечным, что его нельзя ни теоретически определить, ни практически воспроизвести. Л. Н. Толстой в послесловии к «Крейцеровой сонате» говорит о двух способах ориентации в пути: в одном случае ориентирами правильного направления могут быть конкретные предметы, которые последовательно должны встретиться на пути, во втором случае верность пути контролируется компасом. Точно так же существует два разных способа нравственного руководства: первый состоит в том, что дается точное описание поступков, которые человек должен делать или которых он должен избегать (например, соблюдай субботу, не кради и т. д.), второй способ заключается в том, что руководством для нравственно ищущего человека является недостижимое совершенство идеала. Подобно тому как по компасу можно

определить только степень отклонения от пути, точно так же идеал может стать лишь точкой отсчета человеческого несовершенства. Понятия бога, свободы, добра, раскрывающие бесконечный смысл нашей конечной жизни, и есть тот самый идеал, практическое назначение которого — быть укором человеку, указывать ему на то, чем он не является. Человек, руководствующийся нравственным идеалом, не замечает пути, который остался позади, ибо каким бы значительным этот путь ни был, он по сравнению с тем, что находится впереди, является бесконечно малой величиной. Моральный человек, добрый человек весь устремлен вперед, к идеалу, в этой устремленности и состоит его моральность, его доброта. И так как впереди перед ним бесконечность, то он не может осознать свои нравственные обязанности по отношению к этой бесконечности иначе, как в негативной форме. Человек не может соответствовать идеалу, и чем он лучше, тем менее он ему соответствует. Несоответствие идеалу, несовершенство — удел человека.

Пять заповедей христианства

Суть нравственного идеала и своеобразие его роли в жизни человека наиболее полно выражены в учении Иисуса Христа. Так считает Л. Н. Толстой. При этом для Толстого Иисус Христос не является богом или сыном бога («кто верит в бога, для того Христос не может быть бог» — 23, 174); он считает его реформатором, разрушающим старые и дающим новые основы жизни. Толстой, далее, видит принципиальную разницу между подлинными взглядами Иисуса, изложенными в Евангелиях, и их извращением в догмах православия и других христианских церквей. Все учение Иисуса Христа, по мнению Толстого, является метафизикой и этикой любви.

«То, что любовь есть необходимое и благое условие жизни человеческой, было признаваемо всеми религиозными учениями древности. Во всех учениях: египетских мудрецов, браминов, стоиков, буддистов, таосистов и др., дружелюбие, жалость, милосердие, благотворительность и вообще любовь признавались одною из главных добродетелей» (37, 166). Однако только Христос возвысил любовь до уровня основополагающего, высшего закона жизни, дал этому закону адекватное метафизическое обоснование, суть которого состоит в том, что в любви и через любовь в человеке обнаруживается божественное начало: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин. 4:16).

Как высший, основополагающий закон жизни, любовь является единственным нравственным законом. Для нравственного мира закон любви столь же обязателен, безусловен, как для физического мира — закон тяготения. И тот и другой не знают никаких исключений. Мы не можем выпустить камень из руки, чтобы он не упал на землю, точно так же мы не можем отступить от закона любви, чтоб не деградировать в нравственную порочность. Закон любви — не заповедь, а выражение самой сущности христианства. Это — вечный идеал, к которому люди будут бесконечно стремиться. Иисус Христос не ограничивается прокламацией идеала, который, впрочем, как отмечалось выше, был сформулирован до него, в частности, в Ветхом завете. Наряду с этим он дает заповеди.

В толстовской интерпретации таких заповедей пять. Сформулированы они в той части Нагорной проповеди, по Евангелию от Матфея (Мф. 5:21–48), в которой говорится «вам сказано, а я говорю вам», то есть идет прямая полемика с древним законом (две ссылки о прелюбодеянии считаются за одну). Этими заповедями Иисус отменяет закон Моисея и провозглашает свое учение. Вот они:

1) Не гневайся: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай... А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду»;

2) Не оставляй жену: «Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй... А Я говорю вам, кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать»;

3) Не присягай никогда никому и ни в чем: «Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы... А Я говорю вам: не клянись вовсе»;

4) Не противься злumu силой: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злumu»;

5) Не считай людей других народов своими врагами: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших».

Заповеди Христа — «все отрицательные и показывают только то, чего на известной степени развития человечества люди могут уже не делать. Заповеди эти суть как бы заметки на бесконечном пути совершенства...» (28, 80).

Они не могут не быть отрицательными, поскольку речь идет об осознании степени несовершенства. По этой же причине они не могут исчерпать суть учения, совпадающего с законом любви. Они — не более чем ступень, шаг на пути к совершенству. Но это — та очередная ступень, на которую предстоит ступить человеку и человечеству, тот ближайший шаг, который им предстоит сделать в своих нравственных усилиях. Они, эти заповеди, составляют в совокупности такие истины, которые как истины не вызывают сомнений, но еще не освоены практически, то есть истины, по отношению к которым выявляется свобода современного человека. Для людей времен Ветхого завета они еще не были истинами во всей ясности и очевидности, для людей грядущих постхристианских эпох они, надо полагать, станут вполне привычными автоматизмами поведения. Для человека современного, человека христианской эры, которая длится две тысячи лет, они уже являются истинами, но еще не стали повседневной привычкой. Человек уже смеет так думать, но еще не способен так поступать. Поэтому они, эти возвещенные Иисусом Христом истины, являются испытанием свободы человека.

Непротивление как проявление закона любви

По мнению Толстого, центром христианского пятисловия является четвертая заповедь: «Не противься злumu», налагающая запрет на насилие. Осознание того, что в этих трех простых словах заключена суть евангельского учения, вернувшее в свое время Толстому утерянный смысл жизни, вывело его одновременно и из мировоззренческого тупика. Древний закон, осуждавший зло и насилие в целом, допускал, что в определенных случаях они могут быть использованы во благо — как справедливое возмездие по формуле «око за око». Иисус Христос отменяет этот закон. Он считает, что насилие не может быть благом никогда, ни при каких обстоятельствах, к помощи насилия нельзя прибегать даже тогда, когда тебя бьют и обижают («кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» — Мф. 5:39). Запрет на насилие является абсолютным. Не только на добро надо отвечать добром. И на зло надо отвечать добром. Понятые именно в таком прямом, буквальном смысле слова Иисуса о не-насилии, не-противлении злу силой являются меткой правильного направления, той высотой, перед которой стоит современный человек на бесконечном пути его нравственного восхождения. Почему именно не-насилие?

Насилие является противоположностью любви. У Толстого есть по крайней мере три последовательно сцепленных между собой определения насилия. Во-первых, он отождествляет насилие с убийством или угрозой убийства. Необходимость применения

штыков, тюрем, виселиц и других средств физического разрушения возникает тогда, когда стоит задача внешнего принуждения человека к чему-либо. Отсюда — второе определение насилия как внешнего воздействия. Необходимость внешнего воздействия, в свою очередь, появляется тогда, когда между людьми нет внутреннего согласия. Так мы подходим к третьему, самому важному определению насилия: «Насиловать значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие» (28, 190–191). В таком понимании насилие совпадает со злом и оно прямо противоположно любви. Любить — значит делать так, как хочет другой, подчинять свою волю воле другого. Насиловать — значит делать так, как я хочу, подчинять чужую волю моей. Центральный статус заповеди не-насилия, не-противления связан с тем, что она очерчивает границу царства зла, тьмы, как бы запечатывает дверь в это царство. В этом смысле заповедь непротивления является негативной формулой закона любви. «Не противься злему — значит не противься злему никогда, т. е. никогда не делай насилия, т. е. такого поступка, который всегда противоположен любви» (23, 313).

Непротивление — больше чем отказ от закона насилия. Оно имеет также позитивный нравственный смысл. «Признание жизни каждого человека священной есть первое и единственное основание всякой нравственности» (28, 246). Непротивление злу как раз и означает признание изначальной, безусловной святости человеческой жизни. Жизнь человека священна не бранным телом, а бессмертной душой. Отказ от насилия переводит конфликт в ту единственную сферу, сферу духа, где он только и может получить конструктивное решение — быть преодолен во взаимном согласии.

Непротивление переносит конфликт не просто в сферу духа, а более узко — в глубь души самого непротивленца. Основное произведение Толстого, в котором излагается его концепция ненасилия, совсем не случайно называется «Царство божие внутри вас». Через непротивление человек признает, что вопросы жизни и смерти находятся за пределами его компетенции, что это дело хозяина, а не работника. Он одновременно вообще отказывается от того, чтобы быть судьей по отношению к другому. Человеку не дано судить человека. И не только потому, что он всегда несовершенен. Он просто лишен такой способности, точно так же, например, как он лишен способности летать. В тех же случаях, когда мы как будто бы судим других людей, называя одних добрыми, других злыми, то мы или обманываем себя и окружающих, или в лучшем случае обнаруживаем свою нравственную незрелость, уподобляясь маленьким детям, которые, размахивая руками, бегают по комнате, полагая, что они летают по воздуху. Душа самозаконодательна. Это значит, что человек властен только над собой. «Все, что не твоя душа, все это не твое дело» (23, 303), — говорит Толстой. Этика непротивления — это, по сути, и есть требование, согласно которому каждый человек обязан думать о спасении собственной души. Называя кого-то преступником и подвергая его насилию, мы отнимаем у него это человеческое право; мы как бы говорим ему: «ты не в состоянии думать о своей душе, это мы позаботимся о ней». Тем самым мы обманываем и его и себя. Можно властвовать над чужим телом, но нельзя властвовать и не нужно властвовать над чужой душой. Отказываясь сопротивляться злу насилием, человек признает эту истину; он отказывается судить другого, ибо не считает себя лучше его. Не других людей надо исправлять, а самого себя. Непротивление переводит человеческую активность в план внутреннего нравственного самосовершенствования.

Человек играет свою собственную роль только тогда, когда он борется со злом в самом себе. Ставя перед собой задачу бороться со злом в других, он вступает в такую область, которая ему не подконтрольна. Насилие очень часто анонимно: палачи работают в масках. Люди, совершающие насилие, как правило, скрывают это. Скрывают и от других и от самих себя. В особенности это касается государственного насилия, которое так организовано, что «люди, совершая самые ужасные дела, не видят своей ответственности за них... Одни потребовали, другие решили, третьи подтвердили, четвертые предложили, пятые доложили, шестые предписали, седьмые исполнили» (28, 250–251). И никто не виноват. Размытость вины в подобных случаях — не просто результат намеренного стремления спрятать концы. Она

отражает само существо дела: насилие объективно является областью не-свободного и без-ответ-ственного поведения. Люди через сложную систему внешних обязательств оказываются соучастниками преступлений, которые бы ни один из них не совершил, если бы эти преступления зависели только от его индивидуальной воли, «Ни один генерал или солдат без дисциплины, присяги и войны не убьет не только сотни турок или немцев и не разорит их деревень, но не решится ранить ни одного человека. Все это делается только благодаря той сложной машине государственной и общественной, задача которой состоит в том, чтобы разбивать ответственность совершаемых злодейств так, чтобы никто не чувствовал противоестественности этих поступков» (23, 332). Непротивление от насилия отличается тем, что оно является областью индивидуально ответственного поведения. Это — сугубо авторское произведение. Как ни трудна борьба со злом в самом себе, она зависит только от самого человека. Нет таких сил, которые могли бы помешать тому, кто решился на непротивление. Непротивление злу, переходящее во внутреннее самосовершенствование или, говоря по-другому, внутреннее самосовершенствование, реализующееся в непротивлении злу, — пробный камень свободы современного человека.

Всякое убийство, каким бы запутанным и прикрытым ни был его причинный ряд, имеет последнее звено — кто-то должен выстрелить, нажать кнопку и т. д. Для смертной казни нужны не только соответствующие законы, судьи и т. д., но нужен еще и палач. Самый надежный, гарантированный путь устранения насилия из практики межчеловеческих отношений состоит, по мнению Толстого, в том, чтобы начать с этого последнего звена. Если не будет палача, то не будет и смертной казни. Пусть будут конституции, судьи, приговоры и все прочее, но если никто не захочет стать палачом, то некому будет исполнить смертный приговор, каким бы законным он ни был. Рассуждение это является неопровержимым. Толстой, конечно, знал, что охотники на роль палача всегда находятся. Он описал случаи, когда шла конкуренция за это по-своему выгодное место. Но он сверх того знал еще другое: никто не может человеку запретить стать палачом, кроме него самого. Идея непротивления гарантирована только тогда, когда человек рассматривает его как предметное воплощение своего нравственного, человеческого достоинства, когда он говорит себе: «Я не стану палачом. Никогда. Ни при каких обстоятельствах. Я скорее умру сам, чем убью другого».

Отождествление нравственной суверенности личности с непротивлением воспринимается обыденным сознанием как такая позиция, которая противоречит человеческому стремлению к счастью. Толстой подробно рассматривает расхожие аргументы против непротивления. Три из них являются наиболее распространенными.

Первый аргумент состоит в том, что учение Христа является прекрасным, но его трудно исполнять. Возражая на него, Толстой спрашивает: а разве захватывать собственность и защищать ее легко? А пахать землю или растить детей не сопряжено с трудностями? На самом деле речь идет не о трудности исполнения, а о ложной вере, согласно которой выправление человеческой жизни зависит не от самих людей, их разума и совести, а от Христа на облаках с трубным гласом или исторического закона. «Человеческой природе свойственно делать то, что лучше» (23, 372). Нет объективного предопределения человеческого бытия, а есть люди, которые принимают решения. Поэтому утверждать об учении, которое относится к человеческому выбору, касается решимости духа, а не физических возможностей, утверждать про такое учение, что оно хорошо для людей, но невыполнимо, — значит противоречить самому себе.

Второй аргумент состоит в том, что «нельзя идти одному человеку против всего мира» (23, 385). Что, если, например, я один буду таким кротким, как требует учение, буду подставлять щеку, отказываться присягать и т. д., а все остальные будут продолжать жить по прежним законам, то я буду осмеян, избит, расстрелян, напрасно погублю свою жизнь. Учение Христа есть путь спасения, путь блаженной жизни для того, кто следует ему. Поэтому тот, кто говорит, что он рад бы последовать этому учению, да ему жалко погубить свою жизнь, по меньшей мере не понимает, о чем идет речь. Это подобно тому, как если бы тонущий

человек, которому бросили веревку для спасения, стал бы возражать, что он охотно воспользовался бы веревкой, да боится, что другие не сделают того же самого.

Третий аргумент является продолжением предыдущих двух и ставит под сомнение осуществление учения Христа из-за того, что это сопряжено с большими страданиями. Вообще жизнь человеческая не может быть без страданий. Весь вопрос в том, когда этих страданий больше, тогда ли, когда человек живет во имя бога, или тогда, когда он живет во имя мира. Ответ Толстого однозначен: тогда, когда он живет во имя мира. Рассмотренная с точки зрения бедности и богатства, болезни и здоровья, неизбежности смерти жизнь христианина не лучше жизни язычника, но она по сравнению с последней имеет то преимущество, что не поглощается полностью пустым занятием мнимого обеспечения жизни, погоней за миражами власти, богатства, здоровья. В жизни сторонников учения Христа меньше страданий уже хотя бы по той причине, что они свободны от страданий, связанных с завистью, разочарованиями от неудач в борьбе, соперничеством. Опыт, говорит Толстой, также подтверждает, что люди главным образом страдают не из-за их христианского всепрощения, а из-за их мирского эгоизма. «В своей исключительно в мирском смысле счастливой жизни, — пишет он, — я наберу страданий, понесенных мною во имя учения мира столько, что их достало бы на хорошего мученичества во имя Христа» (23, 416). Учение Христа не только более нравственно, но оно и более благоразумно. Оно предостерегает людей от того, чтобы они не делали глупостей.

Таким образом, обыденные аргументы против этики непротivления являются не более чем предрассудками. С их помощью люди стремятся обмануть самих себя, найти прикрытие и оправдание своему безнравственному и губительному образу жизни, уйти от личной ответственности за то, как они живут.

Нацеленность на спасение собственной души может казаться на первый взгляд формой рафинированного эгоизма. В действительности это не так. Ведь сущностью души является любовь. И путь непротivления есть путь человека к себе не в смысле изоляции от других людей, равнодушия к ним. Это — путь к тому божественному, что есть в душе, а следовательно, такой путь к себе, который соединяет человека с другими людьми, такими же сынами человеческими, как и он сам. Толстой бьется над вопросом: «Каким образом разрешить столкновения людей, когда одни люди считают злом то, что другие считают добром, и наоборот?» (28, 38). Обычный ответ, который практикуется уже тысячелетиями, состоит в том, что добрые должны властвовать над злыми. Но откуда мы знаем, что это добрые властвуют, а не злые? Ведь по условиям задачи у нас нет бесспорного, общего критерия зла. Добрые, именно потому, что они добрые, не могут властвовать. Каин убил Авеля. И по-другому никак не могло случиться, «Могут быть злые и среди тех, которые подчиняются власти, но не может быть того, чтобы более добрые властвовали над более злыми» (28, 191). В такой ситуации существует только одно решение — человек должен обратиться к собственной душе, это значит, что он не должен противиться насилuем тому, что он считает злом.

Непротivление есть закон

Заповедь непротivления соединяет учение Христа в целое только в том случае; если понимать ее не как изречение, а как закон — правило, не знающее исключений и обязательное для исполнения. Допустить исключения из закона любви — значит признать, что могут быть случаи нравственно оправданного применения насилия. А это невозможно. Если допустить, что кто-то или в каких-то обстоятельствах может насилuем противиться тому, что он считает злом, то точно так же это может сделать и любой другой. Ведь все

своеобразие ситуации, из которой вытекает идея непротivления, как раз и состоит в том, что люди не могут прийти к согласию по вопросу о добре и зле. Если мы допускаем хоть один случай «оправданного» убийства, то мы открываем их бесконечную череду. Современник Толстого известный естествоиспытатель Эрнст Геккель, последователь Чарльза Дарвина, пытался, апеллируя к естественным законам борьбы за существование, обосновать справедливость и благотворность смертной казни, как он выражался, «неисправимых преступников и негодяев». Возражая ему, Толстой спрашивал: «Если убивать дурных полезно, то кто решит: кто вредный. Я, например, считаю, что хуже и вреднее г-на Геккеля я не знаю никого. Неужели мне и людям одних со мною убеждений приговорить г-на Геккеля к повешению?» (37, 74). Этот аргумент против насилия, который впервые был выставлен в евангельском рассказе о женщине, подлежащей избиению, является, по существу, неотразимым: где тот безгрешный, кто может безошибочно судить о добре и зле и сказать нам, когда и в кого можно бросать камни?!

Толстой считал также несостоятельной утилитаристскую аргументацию в пользу насилия, согласно которой насилие оправдано в тех случаях, когда оно пресекает большее насилие. Когда мы убиваем человека, который занес нож над своей жертвой, мы никогда не можем с полной достоверностью знать, привел ли бы он свое намерение в действие или нет, не изменилось ли бы что-нибудь в последний миг в его сознании (см. 37, 206). Когда мы казним преступника, то мы опять-таки не можем быть стопроцентно уверены, что преступник не изменится, не раскается и что наша казнь не окажется бесполезной жестокостью (см. 28, 29). Но и допустив, что речь идет о преступнике закоренелом, который бы никогда не изменился, казнь не может быть прагматически оправдана, ибо казни так воздействуют на окружающих, в первую очередь близких казнимому людей, что порождают врагов вдвое больше и вдвое злее, чем те, кто были убиты и зарыты в землю (37, 214). Насилие имеет тенденцию воспроизводиться в расширяющихся масштабах. Поэтому самая идея ограниченного насилия и ограничения насилия насилием является ложной. Именно эта-то идея и была отменена законом непротivления. Иисус сказал людям: «вы думаете, что ваши законы насилия исправляют зло; они только увеличивают его. Вы тысячи лет пытались уничтожить зло злом и не уничтожили его, а увеличили его. Делайте то, что я говорю и делаю, и узнаете, правда ли это» (23, 329).

Эмпирически насилие легко совершить, и, к сожалению, оно постоянно совершается. Но его нельзя оправдать. Его нельзя обосновать разумом как человеческий акт, как христианский акт. Толстой ведет речь о том, может ли существовать право на насилие, на убийство. Его заключение категорично — такого права не существует. Если мы принимаем общечеловеческую мораль, христианские ценности, если мы говорим, что люди равны перед богом, равны в своем нравственном достоинстве, то нельзя обосновать насилие человека над человеком, не попирая законы разума и логики. Каннибал в рамках своего каннибальского сознания мог обосновать насилие. Ветхозаветный человек в рамках своего сознания, проводящего различие между людьми своего народа и других народов, тоже мог обосновать насилие. Но современный человек, руководствующийся идеями человеколюбия, не может этого сделать. Поэтому-то Толстой считал смертную казнь формой убийства, которая намного хуже, чем просто убийство из-за страсти или по другим личным поводам. Оно хуже своей холодной систематичностью и претензией на оправданность, законность. Вполне можно понять, что человек в минутной злобе или раздражении совершает убийство, чтобы защитить себя или близкого человека, можно понять, что он, поддавшись коллективному внушению, участвует в совокупном убийстве на войне. Но нельзя понять, как люди могут совершать убийство спокойно, обдуманно, в полном обладании человеческих качеств, как они могут считать убийство необходимым. Это было выше толстовского разума. «Смертная казнь, — пишет Толстой в «Воспоминаниях о суде над солдатом», — как была, так и осталась для меня одним из тех людских поступков, сведения о совершении которых в действительности не разрушают во мне сознания невозможности их совершения» (37, 69). Л. Н. Толстой говорит, по сути дела, очень простую вещь: насилие несовместимо с

моралью и разумом, и тот, кто желает жить по морали и разуму, тот никогда не должен совершать его.

Американец Джордж Кеннан рассказывает о своей беседе с Л. Н. Толстым, в ходе которой он поставил перед ним прямой вопрос, стал ли бы он, великий писатель граф Л. Н. Толстой, убивать грабителя, готового убить невинную жертву, если нет никакой другой возможности спасти жизнь этого последнего. Толстой на это ответил: «Если бы я увидел в лесу медведя, который собирается задрать крестьянина, я бы разможил ему голову топором, но я бы не убил человека, готового сделать то же самое»[136]. В данном случае Толстой на конкретном эпизоде лишь повторил истину, которая в обществе является таким же непреложным законом, как в природе — закон тяготения; «не противься злomu — значит не противься злomu никогда» (23, 313).

Почему люди держатся за старое?

«Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле» (23, 370). Но люди в массе своей не верят и не исполняют учение Христа. Почему? По мнению Л. Н. Толстого, есть по крайней мере две основные причины, которые закрывают от людей истину Иисуса Христа, Это, во-первых, инерция предшествующего непонимания и, во-вторых, искажение христианского учения.

До того как Иисус Христос сформулировал заповедь непротivления, в обществе господствовало убеждение, что зло можно истребить злом. Оно воплотилось в соответствующий строй человеческой жизни, вошло в быт, привычку, стало основой социального неравенства. «Основы всех преимуществ богатых над бедными все произошли не от чего другого, как от розог, тюрем, каторг, убийств» (28, 228) — таков суровый приговор Толстого. На насилии замешена также преобладающая мотивация общественного поведения, суть которой состоит в стремлении выделиться, заслужить похвалу людей, доказать, что ты лучше других. Однако самым главным средоточием насилия является государство с его армиями, всеобщей воинской повинностью, присягами, податями, судами, тюрьмами и т. д. Словом, вся цивилизация основана на законе насилия, хотя, разумеется, и не сводится к нему. В духовных своих основаниях она остается дохристианской.

Толстого часто упрекают в абстрактном морализме. Утверждается, что он из-за сугубо моральных соображений отрицал всякое насилие и рассматривал как насилие всякое физическое принуждение и что по этой причине он закрыл себе путь к пониманию всей сложности и глубины жизненных отношений. В таком духе критиковал Л. Н. Толстого известный русский философ XX века И. А. Ильин в книге с характерным названием «О сопротивлении злу силою». Полностью согласиться с такой критикой нельзя. В ходе анализа насилия Толстой не ограничивался позицией безоговорочного морального осуждения. Он был историчен, например, в том, что допускал оправданность государственного насилия для определенного времени («может быть, что для прежнего состояния людей было нужно государственное насилие, может быть, оно нужно еще и теперь» — 37, 199). Далее, Толстой вполне конкретен, когда проводит различие между насилием революционеров и насилием властей. В знаменитой статье «Не могу молчать» он говорит, что злодеяния революционеров более понятны и объяснимы, чем ответные злодеяния властей, так как первые сопряжены с большим личным риском, совершаются молодыми людьми, не столь хладнокровно-жестоки, не прикрыты лжеидеологическими мотивами (37, 92). Однако, считает Толстой, все эти исторические и социальные различия теряют какое-либо значение в перспективе христианского идеала. С появлением заповеди непротivления в корне меняется духовный статус насилия, оно лишается этического оправдания. «Насилие держится теперь

уже не тем, что оно считается нужным, а только тем, что оно давно существует и так организовано людьми, которым оно выгодно, т. е. правительствами и правящими классами, что людям, которые находятся под их властью, нельзя вырваться из-под нее» (28, 152). Более того, в самом непротивлении, как уже отмечалось, Толстой видит одну из ступеней на бесконечном пути к совершенству. И он вполне допускает, что со временем эта высокая истина станет тривиальной привычкой и люди будут стыдиться участия в насилии так же, как они сейчас стыдятся мошенничества или трусости. Если и можно назвать такую позицию моралистической, то это такая моралистика, которая сама является исторической задачей.

Многотысячелетняя традиция насилия смогла интегрировать учение Иисуса Христа, предварительно извратив его сущность. Л. Н. Толстой считает, что истина Христа, которую мы находим в Евангелиях, была в последующем искажена наследовавшими ему церквами. Искажения коснулись трех основных пунктов. Во-первых, каждая церковь объявила, что только она правильно понимает и исполняет учение Христа. Такое утверждение противоречит духу учения, которое нацеливает на движение к совершенству и по отношению к которому ни один из последователей, ни отдельный человек, ни собрание людей, не могут утверждать, что они его окончательно поняли. Во-вторых, они свели учение к символу веры и поставили спасение в зависимость от определенных обрядов, таинств и молитв, возвели себя в статус посредников между людьми и богом. Тем самым они ревизовали христианство в том решающем пункте, что установление царства бога на земле зависит и от человека, от его добрых дел. Как пишет Толстой, «нагорная проповедь или символ веры: нельзя верить тому и другому» (28, 60). В-третьих, церкви извратили смысл самой важной четвертой заповеди о непротивлении злу, поставили ее под сомнение, что было равносильно отмене закона любви. Сфера действия принципа любви была сужена до личной жизни, домашнего обихода, «для общественной же жизни признавалось необходимым для блага большинства людей употребление против злых людей всякого рода насилия, тюрем, казней, войн, поступков, прямо противоположных самому слабому чувству любви» (37, 263).

Общий смысл всех церковных перетолкований учения Христа состоял в том, чтобы перевести его из сферы нравственных обязанностей, поступков в сферу внутренних надежд и мечтаний. «Вместо того чтобы руководить миром, в его жизни, церковь в угоду миру перетолковала метафизическое учение Христа так, что из него не вытекало никаких требований для жизни, так что оно не мешало людям жить так, как они жили... Мир делал все, что хотел, предоставляя церкви, как она умеет, попевать за ним в своих объяснениях смысла жизни. Мир учреждал свою, во всем противную учению Христа жизнь, а церковь придумывала иносказания, по которым бы выходило, что люди, живя противно закону Христа, живут согласно с ним. И кончилось тем, что мир стал жить жизнью, которая стала хуже языческой жизни, и церковь стала не только оправдывать эту жизнь, но утверждать, что в этом-то и состоит учение Христа» (23, 439). В результате сложилось положение, когда люди на словах исповедуют то, что они на деле отрицают и когда они ненавидят порядок вещей, который сами поддерживают. Насилие получило продолжение в обмане. «Ложь поддерживает жестокость жизни, жестокость жизни требует все больше и больше лжи, и, как ком снега, неудержимо растет и то, и другое» (37, 160).

Где же выход из такой противоестественной ситуации? На этот вопрос Толстой отвечает словами Христа из Евангелия от Матфея (Мф. 24:3—28), согласно которым конец языческого мира наступит тогда, когда бедствия людей возрастут до последней степени и одновременно по всей вселенной будет проповедована благая весть нового, не насильственного устройства мира. Мир, по мнению Толстого, как раз вступает в такую стадию. С одной стороны, все увеличивается и увеличивается бедственность положения людей, невероятных масштабов достигает насилие, наглядно убеждая людей в тупиковости, несомненной гибельности этого пути. Толстой даже высказывает мысль, которая в устах ограниченного моралиста была бы совершенно невозможной: само участие людей в насилии отвращает их от него. «Насилие выбирает и привлекает к себе худшие элементы общества, перерабатывает их и, улучшая и

смягчая, возвращает их назад обществу» (28, 196). С другой стороны, восемнадцать веков христианства не прошли для людей даром, они восприняли его, хотя и внешним образом. Более того, принятие христианства в искаженном виде было условием, чтобы оно проникло в сознание широких масс людей и было воспринято уже впоследствии в его истинном содержании. Так, посеянное зерно, прежде чем взойти, какое-то время должно быть прикрыто землей.

Все это — общие условия перехода к новым основам жизни, но не определение конкретного времени, дня и часа такого перехода. Назвать точное время наступления новой жизни, царства божьего в христианской терминологии, нельзя в принципе, ибо его наступление зависит от самих людей. Это — не вопрос провидения, а вопрос выбора. Царствие божие находится внутри, и каждый человек должен открыть его в себе, построить свое царство божие, и только так может сложиться общее царство. «Единение достигается только тогда, когда люди, не думая об единении, каждый думает только об исполнении закона жизни» (37, 211).

Идею непротivления, внутреннего нравственного самосовершенствования личности нельзя понимать так, будто Толстой был против совместных действий, общественно значимых акций, вообще против прямых нравственных обязанностей человека по отношению к другим людям. Совсем наоборот. Непротivление, по мнению Толстого, есть приложение учения Христа к общественной жизни (см. 28, 149), конкретный путь, преобразующий отношения вражды между людьми в отношения сотрудничества между ними.

Уже само неучастие в насилии есть борьба против него. Насилие, и прежде всего государственное организованное насилие, в значительной мере держится на поддержке тех, против кого оно применяется. Правительства всегда стремятся расширить базу своего насилия, «привлечь наибольшее количество граждан к наибольшему участию во всех совершаемых ими и необходимых для них преступлениях» (28, 250). Люди виноваты в насилиях правительств прямым участием в них (через воинскую повинность, суды присяжных и т. д.), пассивным повиновением. Они виновны в насилии и тогда, когда они пытаются противостоятъ ему тем же средством (в форме террора, вооруженных восстаний и т. д.), ибо в данном случае они, во-первых, признают насилие в качестве законного, нормального пути достижения человеческих целей. А во-вторых, умножают его объем и интенсивность. Когда насилие не получает адекватного ответа, оно, как правило, гаснет, уменьшается; когда оно наталкивается на протivонасилие, оно наращивает массу и становится изощреннее. Поэтому даже сугубо негативная, внешне пассивная позиция неучастия в насилии уменьшает его мощь и степень легитимности.

В формуле «непротivление злу насилием» неверно делать ударение на слове «непротivление». Мы поймем мысль Толстого лучше, если сделаем акцент на слове «насилием». Протivиться злу можно и нужно, только не насилием, а другими — ненасильственными — методами. Более того, мы только тогда по настоящему и протivимся насилию, когда мы отказываемся отвечать тем же. «Защитники общественного жизнепонимания объективно стараются смешать понятие власти, т. е. насилие, с понятием духовного влияния, но смешение это совершенно невозможно» (28, 131). Толстой сам не разрабатывал тактику коллективного ненасильственного сопротивления, по его учению допускает такую тактику. Он понимает непротivление как позитивную силу любви и правды, кроме того, он прямо называет такие формы сопротивления, как убеждение, спор, протест, которые призваны отделить человека, совершающего зло, от самого зла, апеллируют к его совести, духовному началу в нем, которые отменяют предшествующее зло в том смысле, что оно перестает быть препятствием для последующего сотрудничества. Толстой называл свой метод революционным. Он даже более революционен, чем обычные революции. Обычные революции производят переворот во внешнем положении людей, в том, что касается власти и собственности. Толстовская революция нацелена на коренное изменение духовных основ жизни, превращение врагов в друзей.

АЛЬБЕРТ ШВЕЙЦЕР: БЛАГОГОВЕНИЕ ПЕРЕД ЖИЗНЬЮ

Этико-нормативная программа Альберта Швейцера исходит из предпосылки, согласно которой между добродетелью и счастьем не может быть синтеза, гармонии. Конфликт между ними снимается через субординацию. Существует только два варианта такой субординации в зависимости от того, что берется в качестве главной ценности — добродетель или счастье. Ни один из этих вариантов не удовлетворяет человека, а вместе они невозможны. Человек не может согласиться на то, чтобы жить только для других. Человек не может согласиться на то, чтобы жить только для себя. И то и другое противостоит естественному, учитывая двуединство человека, его промежуточное положение между животным и богом. Вместе с тем человек не может сделать так, чтобы он одновременно жил и для других и для себя. Альберт Швейцер предложил оригинальное решение этой этической головоломки, состоящее в том, чтобы конфликтующие человеческие стремления развести во времени, удовлетворив тем самым властные претензии каждого из них. Если счастье и добродетель никак не хотят уступить первенство друг другу, компромисс может состоять в том, что какое-то время главенствует счастье, а какое-то время — добродетель. Говоря более конкретно, первую половину жизни человек может и должен жить для себя, по законам счастья, а вторую половину — для других, по законам добродетели. И чем лучше человек послужит себе (разовьет свои силы, способности), тем лучше он сможет служить другим людям. В этом смысле первая — порочная, «языческая» — половина жизни является подготовительной ступенью ко второй — добродетельной, христианской — ее половине.

Человека не приходится принуждать и даже учить тому, что значит счастье, личное благополучие. Удовольствия, богатство, власть, успехи и прочие слагаемые счастливой жизни продолжают природные желания индивида и культивируются всем устройством цивилизации.

Иное дело — нравственное служение. Оно не так очевидно. Как считал Швейцер, утеря этических ориентиров — основная причина упадка культуры — объясняется их недостаточной укорененностью в мышлении. Мораль должна быть не просто горячо воспринята, но еще и глубоко обоснована. Швейцер искал такую элементарную формулу морали, которая бы не поддавалась софистическим искажениям и которую нельзя было бы нарушать с чистой совестью. Он нашел ее в принципе благоговения перед жизнью. Только признание святости жизни во всех ее формах и проявлениях придает нравственную соразмерность человеческой деятельности, гарантирует здоровое развитие культуры и согласную жизнь и обществу — таков основной завет Альберта Швейцера.

Философско-этические взгляды Швейцера наиболее полно изложены в его труде «Культура и этика» (1923)[137]. Другим источником этического мировоззрения Швейцера, как и всех великих моралистов, может быть даже в большей мере, чем в случае других моралистов-интеллектуалов, является его жизнь.

Самобытность Швейцера

Альберт Швейцер (1875–1965) жил в соответствии со своим учением. Его жизнь имеет достоинство этического аргумента. Единство мысли и действия — характерная черта всех великих моралистов. Заслуга Швейцера в том, что он продемонстрировал эту черту в наше время всеобщей стандартизации и обезличенности. Он противопоставил ясность и простоту

нравственно ответственного поведения анонимной жестокости XX века.

Альберт Швейцер — явление в культуре XX века уникальное, почти диковинное. Он был старомоден на манер древних мудрецов, не отделявших мыслей от поступков. Будучи одаренным мыслителем, он сторонился интеллектуального поиска как профессионального занятия. Обладая мощной витальной силой, он не удовлетворялся непосредственными радостями жизненного процесса. Он понимал мышление как руководство к жизни и был убежден, что человеческая жизнь может быть осмысленной, разумно устроенной. Философское исследование и жизненный поиск, мыслитель и человек слились в его личности воедино. Он воспринимал мысль в ее вещественной наполненности и нравственно обязующей силе. Слово было для него делом, а дело — словом. Швейцер искал высшую философскую истину, но не для того только, чтобы просто явить ее миру, а для того прежде всего, чтобы самому воплотить ее в жизнь. Этой истиной явился принцип благоговения перед жизнью. Ее теоретическое и практическое обоснование стало жизненным делом Швейцера, его призванием и сознательным выбором.

Характерная особенность Швейцера-человека состояла в том, что он органически сочетал качества, которые принято считать взаимоисключающими: с одной стороны самоволие, индивидуализм, рациональную расчетливость, с другой — нравственное подвижничество. Гармоничное сочетание именно этих качеств составляет уникальность личности Швейцера и его жизненного рисунка. Рассмотрим их более подробно.

Самоволие (своеволие) — это слово в русском языке несет в известном смысле негативную ценностную нагрузку, как если бы речь шла о вздорности, капризности. В данном случае применительно к Швейцеру оно употребляется в буквальном смысле как свойство воли быть причиной своих собственных действий. Речь идет, по сути дела, о самостоятельности человека, его способности принимать и твердо держаться решений независимо от того, что могут подумать и сказать окружающие, от сопряженных с ними отрицательных и положительных последствий для самого индивида — решений, которые вообще не могут быть объяснены и рамках причинно-следственной обусловленности поведения и единственное основание которых состоит только в том, что они кажутся правильными, истинными тому, кто их принимает. Альберту Швейцеру эта черта была свойственна в высшей степени.

Уже детство Швейцера ставит в тупик человека, пытающегося уложить его поступки в рамки психологических закономерностей. Вот некоторые эпизоды его своеволия. Через его родной Гюнсбах (родился Швейцер в маленьком городке Кайзерберге в Верхнем Эльзасе, через полгода после его рождения семья переехала в Гюнсбах в долине Мюнстера) время от времени на тележке, запряженной ослом, проезжал еврей по имени Мойша, который вел мелкую торговлю. Деревенские мальчишки имели дурную привычку бежать за ним и дразнить — громко выкрикивая его имя, строили ему рожи. Мойша в таких случаях шел молча, безропотно, только иногда оборачивался лицом к ребячьей ватаге, улыбаясь смущенно и доброжелательно. Маленький Альберт дважды, желая показать себя взрослым, участвовал в этом преследовании. Но вскоре он изменил свое поведение — стал демонстрировать дружеское отношение к Мойше, брал его за руку и рядом с ним проходил по деревне. Позже он назвал Мойшу своим великим воспитателем, научившим его молча сносить преследования.

В других случаях Альберт, напротив, старался ничем не отличаться от сверстников. И когда ему сшили «господское» пальто, которое бы сразу выделило его среди массы крестьянских детей, он отказался его надевать и, несмотря на многочисленные оплеухи отца, стоял на своем. Противостояние в связи с «приличной» одеждой продолжилось и по другим поводам, приняв форму упорной многолетней борьбы. И это было классическое упрямство, почти чистая игра воли, ибо, ничуть не улучшая положения Альберта среди сельских мальчишек, для которых он все равно оставался «господским сынком», приносило много страданий и

родителям, и ему самому. Позже, в последних классах гимназии, Швейцер, наоборот, совершает поступок, который явно выделяет его среди окружающих, выводит в ряд «модников» и «зазнаек», покупает велосипед.

Способность Швейцера к непостижимым («самовольным») поступкам наиболее полно и ярко обнаружилась в главном решении, которое круто изменило его жизнь — и внутренний ее смысл и внешний рисунок. Речь идет о теперь уже знаменитом жизненном выборе, сделавшем Швейцера Швейцером. Он родился в семье священника.

Рос в относительном достатке, в заботах любящих, хотя и строгих родителей. Его жизнь складывалась вполне благополучно. У него рано обнаружились разнообразные дарования, которые в сочетании с приобретенными в ходе семейного воспитания протестантскими добродетелями трудолюбия, упорства и методичности привели к тому, что к тридцати годам Альберт Швейцер был уже признанным теологом, многообещающим философом, органистом, мастером органостроения, музыковедом. Его книга о Бахе принесла ему европейскую известность. Он был удачлив в службе, имел широкий круг друзей. И вот на подходе к вершинам славы он решает все разом поменять: Европу — на Африку, профессиональный труд — на служение страждущим, поприще ученого и музыканта — на скромную долю врача, ясное благополучное будущее — на неопределенную жизненную перспективу, сопряженную с невероятными трудностями и непредсказуемыми опасностями. Почему он это сделал? Ни сам Швейцер, ни его исследователи не смогли ответить на этот вопрос сколько-нибудь убедительно.

Рассмотрим прежде всего фактическую сторону дела. Вот как описывает сам Швейцер историю этого растянувшегося на многие годы решения: «Однажды солнечным летним утром, когда — а это было в 1896 году — я проснулся в Гюнсбахе во время каникул на Троицын день, мне в голову пришла мысль, что я не смею рассматривать свое счастье как нечто само собою разумеющееся, а должен за него чем-то отплатить. Раздумывая над этим, лежа еще в постели, в то время когда за окном пели птицы, я пришел к выводу, что было бы оправданным до тридцати лет жить ради наук и искусств, чтобы затем посвятить себя непосредственному служению человеку»[138]. Вопрос о том, чем и как он конкретно будет заниматься после тридцати лет, Швейцер тогда оставил открытым, доверившись обстоятельствам. Годы шли, приближаясь к обозначенному рубежу, и однажды, осенью 1904 года, он увидел на своем столе среди почты зеленую брошюру ежегодного отчета Парижского миссионерского общества. Откладывая ее в сторону, чтобы приступить к работе, он вдруг задержался взглядом на статье «В чем испытывает острую нужду миссия в Конго?» и стал читать. В ней содержалась жалоба на нехватку людей с медицинским образованием для миссионерской работы в Габоне, северной провинции Конго, и призыв о помощи. «Закончив чтение, — вспоминает Швейцер, — я спокойно принялся за работу. Поиски завершились» [139]. Однако прошел еще год, прежде чем он объявил о своем решении родным и друзьям (до этого он поделился своими мыслями лишь с одним не названным им близким другом). Это был год раздумий, взвешивания своих сил и возможностей, строгой рациональной проверки намерения на осуществимость. И он пришел к заключению, что способен поднять намеченное дело, что для этого у него хватит здоровья, энергии, выдержки, здравого смысла и, в случае неудачи, стойкости, чтобы пережить крах. Теперь оставалось только легализовать принятое решение. 13 октября 1905 года, будучи в Париже, он опустил в почтовый ящик письма, в одном из которых снимал с себя обязанности по руководству семинарией св. Фомы в Страсбурге, а в остальных извещал родителей и ближайших знакомых о том, что, начиная с зимнего семестра, он становится студентом медицинского факультета и намерен по окончании его поехать врачом в Экваториальную Африку. Здесь примечательно то, что швейцеровская трехступенчатая модель принятия решения воспроизводит выявленную еще Аристотелем схему морального выбора: а) общая ценностная ориентация, мотивационная определенность воли; б) конкретное намерение, рациональная калькуляция противоборствующих сил, выбор средств; в) решение.

Решение Швейцера вызвало среди родных и друзей настоящий переполох. Недоумение и непонимание переходили в активное противодействие. О нравственной невыносимости сложившейся обстановки свидетельствует то, что сам Швейцер находил наиболее приемлемой реакцию тех, кто предположил, будто он просто слегка тронулся умом. Но никакие эмоциональные оценки и благоразумные доводы не могли его поколебать. Ведь принятое решение было не началом, а итогом почти десятилетних раздумий. Швейцер лишь еще более укрепился в утверждении, что нельзя навязывать другим людям своих мнений и оценок, живо почувствовал безнравственность любых попыток вторжения в чужую душу. Много раз повторит он в своих произведениях и свято будет всю жизнь блюсти заповедь: «Не судите других».

Объясняя свой выбор (а это самое глубокое из приводимых объяснений), Швейцер ссылается на ответственность европейцев перед страдающими народами Африки, полагая, что отношения между ними напоминают евангельскую притчу о богаче и нищем Лазаре. Мы, считал он, грешим так же, как богатый от недомыслия своего согрешил перед бедным, который лежал у его ворот, ибо не поставил себя на его место и не захотел послушаться голоса сердца. Здесь воспроизводится ход мыслей, которыми руководствовался Швейцер, но все-таки не дается ответа на вопрос, почему именно эти мысли завладели им. Мысль о вине, о необходимости платы за счастье и благополучие приходит ко многим людям, но не у всех она становится руководством к действию. Да и Швейцеру в то солнечное утро она открылась не в первый раз. Но почему-то именно тогда она полностью завладела им, перевернув в итоге всю его жизнь.

Объяснения исследователей расходятся столь значительно, что уже одно это свидетельствует об их неудовлетворительности. Одни выводят (по контрасту) выбор Швейцера из благополучия его жизни, другие рассматривают его как суммирование испытанных им несправедливостей. Но жизнь Швейцера не была такой благополучной, чтобы естественным образом перейти в свою противоположность, а испытанные им страдания не были так велики, чтобы подавить все другие мотивы. Во всяком случае многие страдальцы и счастливы, подобные Швейцеру, или даже превосходящие его по этим критериям, не обнаружили склонности к таким решениям.

Словом, при объяснении интересующего нас феномена нельзя обойтись без апелляции к тайне свободы воли. Именно здесь воля Швейцера продемонстрировала свою самостийность. Ведь речь идет о самом глубоком выборе, перевернувшем всю жизнь и осуществленном вопреки всем очевидностям, в строгом смысле слова беспричинно. Воля, похоже, испытывала свою первоизданную мощь и тогда, когда потребовала от Швейцера отказаться от дарованного ему судьбой счастья, и тогда, когда поставила перед ним конкретную задачу — поехать в Африку.

Исследователи отмечают индивидуализм Швейцера. Об этом же говорит и он сам. Это верно, если иметь в виду, что он слушался только самого себя, действовал в одиночку. Однако было бы поверхностно сводить индивидуализм Швейцера просто к тому, что он сам задавал себе закон, не признавал над собой чужой воли, не следовал чужим командам. Более глубокий взгляд на вещи потребует признать, что индивидуализм здесь — проявление особой меры ответственности. На вопрос о пределах ответственности индивида мыслители отвечают по-разному: для одних он в ответе за все в мире, для других — только за свои собственные поступки, для третьих — границы его ответственности совпадают с теми возможностями, которые в принципе были ему доступны. Все эти ответы исходят из общепринятого, но далеко не бесспорного убеждения, что ответственность — это продолжение и проявление свободы выбора. Швейцер задает своей жизнью парадигму, суть которой можно сформулировать так: индивид должен делать только то, за что он может взять на себя всю полноту ответственности.

Швейцер выступает, по его собственным словам, носителем индивидуального действия —

действия, подконтрольного тому, кто его совершает, и направленного непосредственно от человека к человеку. Он организует свою жизнь таким образом, чтобы его действия в их непосредственном содержании и во всех их возможных последствиях имели ясный, однозначный характер, оставаясь в русле заданного им первоначального замысла. И в этой связи особо примечательны два факта его биографии.

Как известно, Швейцер не раз пытался реализовать свой принцип служения человеку: в студенческие годы он хотел принять участие в попечении о беспризорных детях, позже занимался устройством жизни бродяг и людей, отбывших тюремное заключение. Однако эта деятельность не удовлетворяла его, ибо ставила в зависимость от филантропических организаций, далеко не всегда безупречных. Да и общая атмосфера благотворительной деятельности, которая во многих случаях является самообманом нечистой совести, не могла удовлетворить остро ощущавшего любую фальшь Швейцера. Работа в Африке привлекала его именно независимостью от официальной благотворительности. При этом вначале он намерен был поехать туда миссионером, но с удивлением обнаружил, что для руководителей Парижского миссионерского общества тонкости теологических убеждений имели куда более важное значение, чем готовность к христианскому служению. И тогда он решает работать только врачом, чтобы свести к минимуму и эту зависимость от миссионерского общества. Во имя следования принципу индивидуального действия (хотя, разумеется, не единственно ради этого) Швейцер взваливает на себя тяжелейший труд изучения медицины, совершенно новой для него области знания. Так, профессор Страсбургского университета, которому уже перевалило за тридцать, на шесть с лишним лет вновь становится студентом.

Швейцер, как известно, держался в стороне от официальных институтов и организаций, даже от общественных, гуманистически ориентированных движений. В конце жизни, однако, он включился в организованную борьбу за мир, участвуя в акциях движения сторонников мира. Некоторые его биографы и комментаторы склонны видеть в этом отказ от принципа индивидуального действия. Но это верно лишь отчасти. Особенность миротворческой деятельности Швейцера состояла в том, что он ограничил ее главным образом и по преимуществу борьбой за запрещение испытания атомного оружия. Внимательно изучив существо дела, Швейцер пришел к выводу, что абсолютная необходимость запрещения атомного оружия заключена в нем самом, а потому борьба против него при всех условиях служит благу людей. Стремление Швейцера быть точным в общественных суждениях было выражением его принципа индивидуальных действий. В этом плане интересна его беседа с группой советских туристов, состоявшаяся в конце 1961 года. Один из бывших в этой группе журналистов, рассказ которого воспроизводится в книге Б. Носика «Швейцер», несколько раз пытался втянуть Швейцера в разговор о проблемах Африки, но Швейцер заявил, что ему неизвестны такие проблемы, что он знает только Габон и «сидит здесь, как мышь в норе».

«— Но к Вашему голосу прислушиваются во всем мире! — воскликнул молодой журналист-международник.

— Поэтому я и опасаясь наговорить лишнего, — улыбнулся Швейцер.

В то же время доктор не возражал, чтобы русские записали его мнение о ядерном оружии» [140].

Словом, индивидуализм Альберта Швейцера можно правильно понять только в том случае, если видеть в нем реальное пространство ответственных суждений и действий личности.

По мнению Швейцера, личную самостоятельность и полноту индивидуальной ответственности может гарантировать только рационализм, расчетливость, опора на ясное знание. Альтернативой рационализму является потеря самостоятельности, подлинности, подчинение внешним силам. Он пишет: «Итак, современный человек всю жизнь испытывает воздействие сил, стремящихся отнять у него доверие к собственному мышлению.

Сковывающая его духовная несамостоятельность царит во всем, что он слышит и читает; она — в людях, которые его окружают; она — в партиях и союзах, к которым он принадлежит; она — в тех отношениях, в рамках которых протекает его жизнь. Со всех сторон и разнообразнейшими способами его побуждают брать истины и убеждения, необходимые для жизни, у организаций, которые предъявляют на него права. Дух времени не разрешает ему прийти к себе самому. Он подобен световой рекламе, вспыхивающей на улицах больших городов и помогающей компании, достаточно самостоятельной для того, чтобы пробиться, оказывать на него давление на каждом шагу, принуждая покупать именно ее гуталин или бульонные кубики» (с. 23–24). Швейцер ревниво и тщательно оберегал свое право жить с открытыми глазами.

В повседневной жизни обычного человека рационально управляемые и спонтанные слои поведения и психики соотносятся как видимая и невидимая части айсберга. Швейцер попытался изменить это соотношение и построить свою жизнь на основаниях, задаваемых мышлением. Он исходил из убеждения, что разум дан человеку не для того, чтобы исполнять чужие приказы, следовать внешней предзаданности, а для того, чтобы самому принимать ответственные решения.

Швейцер сделал то, что вообще редко кому удается сделать. Он подверг рациональной критической переоценке не тот или иной аспект своей жизни, а всю ее как таковую. Он как бы вырвал себя из рук судьбы и случая, чтобы довериться разуму. Швейцер придерживался того же рационалистического принципа, которому следовал Сократ, говоривший, что он не может повиноваться внутренним порывам, кроме тех, какие после тщательного обдумывания находит наилучшими; он даже расширил его, распространил не только на отдельные жизненные ситуации, но и на ситуацию самой жизни. Он, как уже отмечалось, настаивал, что осуществленная им в 30-летнем возрасте смена жизненного курса явилась результатом тщательно продуманного решения. Он прав, по крайней мере в том, что хотя этот выбор и был как бы внутренне предзадан, тем не менее реальным фактом, программой деятельности он стал лишь после того, как прошел тщательную проверку мышлением, был взвешен на точных весах разума.

Швейцер подвергал рациональной критике все, для него не существовало запретных зон. Авторитет истины был для Швейцера выше всех других авторитетов. Выше авторитета отца, воле которого он, когда считал нужным, успешно противостоял еще в детстве. Выше авторитета веры: искренний христианин Швейцер докторскую работу по окончании медицинского факультета посвящает трезвому естественнонаучному анализу проблемы: страдал ли Иисус психическим расстройством или нет. Знание было решающим и последним мотивом его общественных действий — не просьбы друзей, не солидарность с единомышленниками и т. п., а именно внутренняя убежденность, основанная на рациональном анализе всех относящихся к делу обстоятельств. Так, прежде чем включиться в борьбу за запрещение атомного оружия, он тщательно изучил специальную литературу, исследовал причины, масштабы его разрушительных последствий. В речах Швейцера на эту тему мало призывов и заклинаний, но много фактических данных о таящихся в атомной оружии опасностях для человечества, всего живого на земле.

Одно из ярких выражений рационализма как жизненного принципа Швейцера — его фантастическое трудолюбие, непрерывное, систематическое, ставшее естественным способом его человеческого существования. Изучая медицину, Швейцер не прекращал преподавать в университете, почти ежедневно выступал с проповедями, вел интенсивную исследовательскую деятельность — завершил работу об истории изучения жизни Иисуса, подготовил немецкое, вдвое расширенное по сравнению с французским, издание книги о Бахе, написал книгу «История исследования паулинизма», работу об органостроении, подготовил издание сочинений Баха с практическими указаниями для исполнителей, продолжал активно концертировать. Такой напряженный ритм жизни, оставляющий для сна 3–4 часа, становился для него почти нормой. Правда, он обладал счастливой способностью в

течение дня, даже сидя на жестком стуле, урывать несколько минут для сна. Рабочий день Швейцера в Ламбарене (Африка) был настолько плотно заполнен, что для научных занятий и музыкальных упражнений оставались лишь ночные и вечерние часы. Он начинался в 6 часов утра и заканчивался к полуночи, а часто и позже. Швейцера выполнял обязанности врача, прораба, каждое утро дававшего задания рабочим, а затем и непосредственно следившего за их выполнением, директора больницы, принимавшего решения об общем распорядке работы, распределении больных, питания и т. д.; он распоряжался финансами, закупкой продуктов, поддерживал контакты с европейскими друзьями (писал десятки писем ежедневно), нередко сам выполнял работу строителя и санитара. Он заменял собой целое учреждение, а самое главное, каждую минуту находился на посту. Эта обстановка хорошо передана в очерке «Будничный день в Ламбарене», начинающемся словами: «Строки эти я пишу, сидя за столом в большой приемной, и стараюсь не обращать внимания на царящий здесь шум. Каждую минуту меня отрывают различными вопросами. Приходится то и дело вскакивать с места и давать какие-то указания. Но писать в таких условиях я уже привык. Для меня важно быть в это время в больнице, на своем посту, чтобы видеть и слышать все, что там происходит, и нести ответственность за все» [141]. Чтобы нести ответственность, нужно знать, видеть и слышать. А это и значит трудиться. Чем больше человек склонен доверять собственным суждениям, тем больше он должен поддерживать себя в состоянии умственного напряжения и практической активности.

Самой характерной и объединяющей все прочие черты особенностью личности и образа жизни Швейцера является его подвижничество, понимаемое как служение людям, и служение непосредственное, деятельное. На поприще философии и музыки Швейцера также в каком-то широком и переносном смысле служил людям. Но именно в широком и переносном. А при таком понимании служение, которое, заметим, также часто протекает в форме самоотверженного труда, может стать всего лишь изощренной формой эгоизма и самоутверждения. От него отличается прямое, непосредственное служение, когда человек становится рядом с человеком, испытывающим нужду.

Программа прямого действия, непосредственного служения человеку имеет всеобщий характер. «Всех людей независимо от их положения этика благоговения перед жизнью побуждает проявлять интерес ко всем людям и их судьбам и отдавать свою человеческую теплоту тем, кто в ней нуждается. Она не разрешает ученому жить только своей наукой, даже если он в ней и приносит большую пользу. Художнику она не разрешает жить только своим искусством, даже если оно творит добро людям. Занятому человеку она не разрешает считать, что он на своей работе уже сделал все, что должен был сделать. Она требует от всех, чтобы они частичку своей жизни отдали другим людям. В какой форме и в какой степени они это сделают, каждый должен решать соответственно своему разумению и обстоятельствам, которые складываются в его жизни» (с. 226). И каждый человек, как бы он ни был зажат жизненными условиями, считает Швейцера, может выполнить свой человеческий долг — протянуть руку помощи тем, кто в ней нуждается. Эту обязанность, которая для большинства является побочной и которая была побочной также для него самого в первый период жизни, Швейцера избрал в качестве основного дела, жизненного призвания.

Людям свойственно выдавать зло за добро, думать о себе лучше, чем они есть на самом деле. И человек, желающий оставаться честным, должен постоянно быть начеку, чтобы не впасть в самообман и самообольщение. Гарантией этого, по мнению Швейцера, является служение людям, которое имеет прямой и деятельный характер, выражается в совершении очевидных, однозначных в своей гуманности действий. Когда оперируешь больного грыжей и спасаешь ему жизнь, зная к тому же, что никто, кроме тебя, сделать этого не может, и делаешь не потому, что тебе за это платят, а сам платишь за то, чтобы сделать это, то здесь нет этической двусмысленности, превращающей чужое горе в повод для собственного самопоения. Швейцера начинал очень успешно как проповедник. Но тем более ценно, что он пришел к идее прямого действия. Он понял: деятельная помощь нуждающимся есть вещь

более честная, чем словесное утешение. Поступки чище слов. «Я хотел бы стать врачом, чтобы действовать без каких-либо речей. Годами я выражал себя в словах. С радостью практиковал я профессию преподавателя теологии и проповедника. Но новое дело я не мог представить себе как речи о религии любви, а только как ее несомненное осуществление» [142].

Те особенности жизнетворчества Швейцера, о которых речь шла выше — своеволие, индивидуализм, рационализм, — теснейшим образом связаны с подвижничеством как непосредственным и деятельным служением человеку. Они обнаруживают себя наиболее адекватно именно в подвижническом образе жизни, и они же придают этому образу жизни необходимую форму и устойчивость. Подвижничество является наиболее благодатной почвой своеволия: эгоистическая замкнутость индивида на себе крайне сужает диапазон жизненного выбора, в то время как обращенность к другим людям делает его практически бесконечным. В то же время присущая человеку свобода выбора, его «своеволие» являются гарантией того, что он в своих подвижнических устремлениях никогда не останется без дела. Эгоизм человека безбрежен и поэтому плохо согласуется с индивидуализмом; в том, что касается жажды денег, власти и других эгоистических страстей, поскольку они не имеют разумных пределов, трудно установить границу индивидуально ответственных действий, а подвижничество, свободное от ненасытной власти страстей, дает такую возможность. Наряду с этим индивидуализм является условием подвижничества, ибо, ограничивая его областью индивидуально-ответственного поведения, не дает ему деградировать до ложных форм имитации служения человеку. Наконец, подвижничество с его очевидным бескорыстием является наиболее благодатным полем рационализма с его любовью к истине. В свою очередь без рационализма служение людям теряет действенность, эффективность, может переродиться в простую сердобольность, которая больше тешит сочувствующего, чем страдающего.

Конкретная форма служения человеку, избранная Швейцером, была, можно сказать, самой подвижнической: врач не навязывает свои услуги другим (при таком навязывании всегда остается подозрение в чистоте мотивов), а наоборот, другие, нуждающиеся, сами ищут помощи у него. Именно врачебная деятельность позволила Швейцеру наилучшим образом проявить и развить особенности своей личности. Она открыла ему самые широкие возможности выбора, давала большой простор его свободолюбивой натуре; как врач, Швейцер мог поставить себя на службу людям практически везде, в том числе и в Экваториальной Африке, в любых обстоятельствах, даже в лагере, куда он был интернирован во время первой мировой войны. Врачебная деятельность почти идеально подходила для индивидуалиста, ревниво ограничивающего свою активность пределами личной ответственности — здесь эти пределы задаются физическими возможностями самого врача. Наконец, она гармонировала с рационализмом Швейцера, поскольку требовала знаний и продуманной организации.

О Швейцере обычно говорят, что он отказался от судьбы процветающего европейца, блестящей карьеры ученого, педагога, музыканта и посвятил себя лечению негров никому дотоле неведомого местечка Ламбарене. Но в том-то и дело, что он не отказался. Он состоялся и как выдающийся мыслитель, деятель культуры и как рыцарь милосердия. Самое поразительное в нем — сочетание того и другого. Дилемму цивилизации и милосердной любви к человеку он снял самым продуктивным образом. Предлагаемое им решение можно резюмировать словами: цивилизацию — на службу милосердной любви. Швейцер в опыте своей жизни соединил вещи, которые считались и считаются несоединимыми: самоутверждение и самоотречение, индивидуальное благо и нравственные обязанности. Первую половину жизни он посвятил самоутверждению, вторую — самоотречению, первую — себе, вторую — другим, Соотношение этих двух моментов он понимал не как оппозицию, а как иерархию и практиковал служение людям в такой форме, которая позволяла ему действовать как носителю духа цивилизации и даже продолжать (уже, конечно, в качестве

побочной) свою деятельность философа и музыканта.

Этика — основа культуры

То, что остро почувствовал Швейцер-человек — внутренний надлом европейской культуры, — сосредоточенно исследовал Швейцер-философ. Культура, по его мнению, находится в глубоком кризисе, основные формы проявления которого — господство материального над духовным, общества над индивидом. Материальный прогресс, считает Швейцер, не вдохновляется более идеалами разума, а общество обезличивающим, деморализующим образом подчинило индивида своим целям и институтам.

Швейцер подходит к культуре не отстраненно, а деятельно, так же как и к своим пациентам — изучает болезнь, чтобы назначить эффективное лечение. Он ищет позитивные решения, и поэтому его прежде всего интересуют не формы проявления кризисов, а его причины и способы его устранения. С этой точки зрения ключевым в концепции Швейцера является вывод, согласно которому кризис культуры в конечном счете обусловлен кризисом мировоззрения.

Культура выражается в материальном и духовном прогрессе (Швейцер не проводит различия между понятиями культуры и цивилизации), росте благосостояния человека и общества, но никак не сводится к этому. Самое существенное в ней — этическая основа, та высокая человеческая цель, ради которой она и существует. Воля к прогрессу в его универсальном и собственно этическом аспектах производна от мировоззрения, утверждающего мир и жизнь как ценности сами по себе. Кризис культуры в конечном счете обусловлен кризисом мировоззрения.

Европейцам кажется, замечает Швейцер, что стремление к прогрессу является чем-то естественным и само собой разумеющимся. А между тем это не так. До того и для того, чтобы в людях пробудилась жажда деятельности, в них должен сформироваться оптимистический взгляд на мир. Народы, находящиеся на примитивной стадии развития и не выработавшие цельного мировоззрения, не обнаруживают ясно выраженной воли к прогрессу. Кроме того, существуют мировоззрения, утверждающие отрицательное отношение к миру: так, индийская мысль ориентировала людей на практическую бездеятельность, жизненную пассивность. Пессимизм мышления закрывает путь оптимизму действия. Да и в истории европейской культуры миро- и жизнеутверждающее мировоззрение возникает в Новое время, во времена античности и средневековья оно существует в лучшем случае в зачаточном виде. Только Возрождение осуществило окончательный поворот к миро- и жизнеутверждению, и, что особенно важно, оплодотворило его христианской этикой любви, освободившейся от пессимистического мировоззрения. Так возникает идеал преобразования действительности на этических началах. Проснувшийся в людях Нового времени дух преобразования, воля к прогрессу восходят именно к этому миро- и жизнеутверждающему мировоззрению. Только новое отношение к человеку и к миру порождает потребность в создании материальной и духовной реальности, отвечающей высокому назначению человека и человечества. Мировоззрение, полагающее, что действительность можно преобразовать в соответствии с идеалами, естественным образом трансформируется в волю к прогрессу. Это и порождает культуру Нового времени.

Однако судьба европейского мышления сложилась трагически. Суть трагедии Швейцер видит в утрате первоначальной связи миро- и жизнеутверждения с этическими идеалами. В результате этого воля к прогрессу ограничилась стремлением лишь к внешним успехам, росту благосостояния, простому накоплению знаний и умений. Культура лишилась своего

исконного и самого глубокого предназначения — способствовать духовному и нравственному возвышению человека и человечества. Она потеряла смысл, потеряла ориентир, который позволяет отличать более ценное от менее ценного. Это очень важный момент в философии культуры Швейцера: мировоззрение миро- и жизнеутверждения только тогда становится подлинной культуротворящей силой, когда оно соединено с этикой. Здесь, в этом решающем пункте и произошёл разрыв. Почему?

Основная причина, как считает Швейцер, состоит в том, что этика миро- и жизнеутверждения не была рационально обоснована. Она была порождена мышлением благородным и вдохновенным, но недостаточно глубоким. Внутренняя связь между оптимистическим мировоззрением и этикой была схвачена на уровне ощущения, эмпирических констатации и желаний, но не была логически доказана. А на всеобщность и устойчивость может претендовать только то, что прочно закреплено в мышлении людей. Тем самым миро- и жизнеутверждение не стало безусловным и непререкаемым принципом этически достойного существования человека — принципом, который не требует оправдания и обоснования в мире, а, напротив, сам является оправданием и обоснованием последнего. Поэтому трагический исход культуры был предрешен. Несмотря на все героические попытки философов, этикогуманистический идеал не выдержал натиска мышления, критерии которого в XIX веке с развитием науки стали более тонкими, строгими, взыскательными. И вся проблема культуры, как ее понимает Швейцер, заключается в том, чтобы рационально обосновать этический идеал.

Уроки истории этики

Швейцер исходит из убеждения, что среди сил, формирующих действительность, нравственность является самой первой. Соответственно «история этической мысли — наиболее глубокий слой всемирной истории» (с. 103). В ней надо искать интеллектуальные корни признанного состояния европейской культуры.

Некоторые авторы придают большое значение разведению понятий этики и морали как науки и её предмета, что объясняется, по-видимому, наряду с логическими еще и психологическими соображениями, а именно, нежеланием сковывать себя в качестве личностей теми выводами, к которым они приходят в качестве специалистов. Для Швейцера такого различия не существует. Оно противоречит самому существу этического, которое характеризуется совпадением бытия и мышления, объективного и субъективного. В этике человек обнаруживает себя в качестве такой реальности, которая одновременно и обосновывает и творит саму себя. Здесь не то, что недопустимо, здесь просто невозможно, чтобы говорили одни, а делали другие. «Нет никакой научной этики, есть этика мыслящая» (с. 102) — говорит Швейцер. Этика — осмысленный путь, по которому идет человек. Не идти человек не может, ему дано только решать, куда ему идти.

Основная этическая проблема — проблема имманентного мышлению основного принципа нравственности. Свести этику к основному принципу нравственности, открыть, сформулировать этот принцип — значит, во-первых, стянуть все нити поступков к личностному я, «найти великий основной аккорд, в котором все диссонансы противоречивых проявлений этического стягиваются в единую гармонию» с. 103–104) и, во-вторых, осветить путь, по которому следует идти. Швейцер сравнивает основной принцип нравственного с компасом. Не с маяком, а именно с компасом, который, указывая направление, в то же время фиксирует твое положение относительно него. Он призван ориентировать человека в его сознательной жизнедеятельности также надежно, как компас ориентирует его в пространстве, в четырех частях света.

Рассматривая европейскую этику под углом зрения культивируемых ею основных принципов, Швейцер подразделяет ее на три типа. Первой была этика доставляющего удовольствие с точки зрения разума, она была по преимуществу свойственна античности. Эта этика была принципиально эгоистической, не выводила нравственность за пределы личности. Попытки ограничить, одухотворить удовольствия под углом зрения требований разума приводили к жизнеотрицанию. В этом отношении показательна этика Платона. В ней понятие добра уходит своими корнями в сверхчувственный мир. Платон в этом смысле гениально уловил загадочность морали, которая заключена в абсолютности её требований. Однако при таком понимании содержанием морального действия оказывается отрицание чувственного мира. Аристотель отказался от общего определения добра и ограничился систематизацией добродетельных действий. При этом он не может сказать, как конкретные действия могут быть идентифицированы в качестве добродетельных. «Платон поднимается над Сократом и растворяется в абстракциях, Аристотель, стремясь сохранить связь с действительностью, опускается ниже Сократа» (с. 116). Этическое предполагает как обоснованность в мышлении, что фиксируется в общем принципе нравственности, так и действительность, что выражается в адекватных этому принципу жизнеутверждающих поступках. Древние философы не смогли соединить эти концы, поскольку им была чужда идея самоотречения ради другого.

Следующим типом этики была этика самоотречения ради ближних и общества. Она превалировала в философии Нового времени и соединялась в ней с оптимистическим мировоззрением. Однако и идея самоотречения и оптимизм не имеют в философии Нового времени твердого обоснования. Мысль, что этика представляет собой деяние, направленное на благо других, она получает в дар от христианства. А ее оптимизм является простой верой в прогресс, вытекающей из достижений познания и практики. Ключевым для этики Нового времени был вопрос о том, как альтруизм нравственного поведения связать с природным и социальным эгоизмом человека. Было предложено несколько объяснительных моделей.

Согласно одной из них, наиболее последовательное выражение которой мы находим, например, у Гольбаха, моральная самоотверженность совпадает с правильно понятым личным интересом. Тем самым альтруизм истолковывался как изоощренная форма эгоизма. Другие мыслители (Гоббс, Гельвеций и др.) связывали источник этического с государственным авторитетом и полагали, что нравственность навязывается природным индивидам извне в качестве норм социального регулирования. Третьи (Юм, Смит) постулировали нравственные чувства в качестве самостоятельного сегмента человеческой природы наряду с эгоистическими чувствами. Все эти концепции оказались неудовлетворительными, они несли на себе отпечаток утилитаризма и скорее релятивировали этику оптимистического жизнеутверждения вместо того, чтобы обосновать её. Кант попытался обосновать внутреннюю необходимость морали. Он вновь, первым после Платона, признает её необъяснимую таинственность. Однако предлагаемый им принцип категорического императива остается формальным и ограниченным в том смысле, что он охватывает только отношение человека к себе и другим людям, оставляя за скобкой другие живые существа.

Наряду с этикой разумного удовольствия и этикой самоотречения Швейцер выделяет еще этику самосовершенствования (Спиноза, Фихте, Шопенгауэр и др.), которая ближе других подошла к адекватному пониманию нравственности. Ее коренной недостаток заключается в том, что она не могла связать самосовершенствование личности с её самоотречением, придать ей элементарно-деятельный характер.

При всех достижениях этики прошлого её общий итог оказался негативным в том смысле, что коренная этическая проблема основного принципа нравственности осталась нерешенной. Причиной тому — заблуждение, будто смысл человеческой жизни может быть постигнут только в рамках смысла всего мира. На самом деле в мировом процессе нет той целесообразности, которой можно было бы подчинить жизнь человека и человечества. Природа представляет собой удивительно творческую и в то же время бессмысленно

разрушительную силу. В ней можно найти изолированную, локальную целесообразность, но не всеобщую. Кроме того, масштабы человека слишком ничтожны по сравнению с универсумом, чтобы последний мог стать для него жизненным ориентиром.

Резюмируя свой анализ, Швейцер делает ряд принципиальных выводов: этика а) не может опираться на гносеологию, быть ее продолжением, она может оставить в покое пространство и время; б) заранее отказавшись от этической интерпретации мира, она содержит свое обоснование в себе и представляет собой безграничный энтузиазм; в) всегда должна оставаться этикой личности и в этом качестве находится в неустрашимом антагонизме с этикой общества; г) обретает свою адекватную форму тогда, когда избегает абстракций и становится элементарной.

Святость жизни

Таков общий ход рассуждений, исходя из которых Швейцер сосредоточил свои интеллектуальные усилия на поиски новой формулы нравственной жизни, способной стать одухотворяющей основой культуры и оптимистического мировоззрения. И он для себя решил эту задачу, он нашел то, что искал. Небезынтересно (и не только с психологической точки зрения) узнать, когда и как это произошло. Послушаем неторопливый рассказ самого Швейцера об открытии, составившем духовную кульминацию его жизни.

«Решаемо ли вообще то, что до сих пор не удавалось решить? Или, быть может, мировоззрение, благодаря которому только и возможна культура, следует рассматривать как иллюзию, никогда не оставляющую нас, но и никогда не получающую действительного господства?»

Предлагать его нашему поколению в качестве предмета веры казалось мне делом бессмысленным и безнадежным. Оно может стать его духовной собственностью только тогда, когда явится перед ним как нечто, проистекающее из мышления.

В глубине души я был убежден, что взаимосоотнесенность миро- и жизнеутверждения с этическим, утверждающая не осуществленное до сих пор мировоззрение культуры, все-таки имеет своим истоком истину. И стоило предпринять попытку, чтобы в новом, безыскусственном и истинном мышлении с необходимостью постичь эту истину, которая до сих пор оставалась предметом веры и предчувствия, хотя часто и выдавалась за доказанную.

В этом деле я был подобен тому, кто на место прогнившей лодки, в которой он больше не может выходить в море, должен построить новую, лучшую, но не знает, с чего начать.

Месяцами находился я в постоянном внутреннем напряжении. Без всякого успеха концентрировал я свою мысль на сущности миро- и жизнеутверждения и на том общем, что они имеют между собой, и даже ежедневная работа в госпитале не могла меня отвлечь. Я блуждал в чаще, не находя дорогу. Я упирался в железную дверь, которая не поддавалась моим усилиям.

Все знания по этике, какими вооружила меня философия, представления о добре оказались непригодными. Выработанные ею представления о добре были столь нежизненны, неэлементарны, столь узки, бессодержательны, что их невозможно было привести в соответствие с миро- и жизнеутверждением. Она в сущности вовсе не затрагивала проблему связи между культурой и мировоззрением. Миро- и жизнеутверждение Нового времени было для нее настолько самоочевидными, что у нее не возникало никакой потребности составить

себе о нем ясное представление.

К своему удивлению я должен был констатировать, что та область философии, куда завели меня размышления о культуре и мировоззрении, оставалась неведомой страной. То с одной, то с другой стороны пытался я проникнуть внутрь нее. И каждый раз вынужден был отступить. Я уже потерял мужество и был измотан. Пожалуй, я уже видел перед собой то самое знание, о котором идет речь, но не мог схватить его и выразить.

В этом состоянии я предпринимал длительную поездку по реке. По пути в Кар-Лопес на море, куда я в сентябре 1915 года отправился вместе с женой, обеспокоенный состоянием ее здоровья, меня пригласили к больной даме из миссии госпоже Пелот в местечко Нкомо, находившееся в двухстах километрах вверх по течению. Единственным средством передвижения оказался готовый к отправлению пароход, тащивший на буксире перегруженную баржу. Кроме меня на борту были только негры. Среди них также мой друг из Ламбарене Эмиль Огома. Поскольку я в спешке не запасся достаточным количеством провианта, они позволили мне есть из их котелка. Медленно продвигались мы против течения, с трудом лавируя между песчаными отмелями — то было сухое время года. Углубившись в себя, сидел я на палубе баржи, размышляя о проблеме элементарного и универсального этического, которого я не нашел ни в одной философии.

Страницу за страницей исписывал я бессвязными фразами только для того, чтобы сосредоточиться на проблеме. Вечером третьего дня, когда на заходе солнца мы проезжали сквозь стадо бегемотов, передо мной мгновенно возникло слово, которого я в тот момент не искал и не ждал — «благоговение перед жизнью». Железная дверь подалась, тропинка в чаще обозначилась. И вот я пришел к идее, содержащей вместе миро- и жизнеутверждение и этику! Теперь я знал, что мировоззрение этического миро- и жизнеутверждения и его идеалы культуры обоснованы в мышлении»[143].

Что за необычная сила сокрыта в этих трех словах: «благоговение перед жизнью». Почему они стали решением мучившей Швейцера загадки мировоззрения и этики? Последую за ходом его мысли.

Сознательное или, как говорит Швейцер, «мыслящее» мировоззрение характеризуется тем, что даёт себе ясный отчет о своей собственной исходной точке и элементарной основе. Мыслящим можно считать лишь то мировоззрение, которое способно выдержать проверку мыслью, является своего рода мыслью о мысли. Как здание долговечно тогда, когда возведено на фундаменте более прочном, чем все другие используемые строительные материалы, так и мировоззрение, чтобы приобрести необходимую устойчивость, должно покоиться на мысли, которая является мыслью в большей мере, чем все прочие входящие в его состав мыслительные конструкции.

Размышляя над аксиоматическим основанием научного метода, обозначая «фундамент», на котором можно возвести здание мировоззрения, Декарт сформулировал свой знаменитый тезис «Я мыслю, следовательно, существую». Такое начало, считает Швейцер, обрекает Декарта на то, чтобы оставаться пленником царства абстракций. И в самом деле, все, что следует из этого «я мыслю», не выводит человека за пределы самой мысли. Декартово решение проблемы не удовлетворяет Швейцера. Мысль всегда предметна, содержательна, она всегда есть мысль о чем-то. И Швейцер пытается выявить первичную и постоянную определенность мысли, ее специфическую объектность. Таким элементарным, непосредственным, постоянно пребывающим фактом сознания является воля к жизни. Швейцер формулирует свою аксиому: «Я — жизнь, которая хочет жить, я — жизнь среди жизни, которая хочет жить» (с. 217). Всегда, когда человек думает о себе и своем месте в мире, он утверждает себя как волю к жизни среди таких же волей к жизни. В сущности, Швейцер перевернул формулу Декарта, положив в основу самоидентификации человеческого сознания не факт мысли, а факт существования. Его принцип, если пользоваться терминами

Декарта, можно было бы выразить так: «Я существую, следовательно, я мыслю». Существование, выраженное в воле к жизни и утверждающее себя положительно как удовольствие и отрицательно как страдание, он рассматривает в качестве последней реальности и действительного предмета мысли. Когда человек мыслит в чистом виде, он находит в себе не мысль, а волю к жизни, выраженную в мысли, еще точнее: мысль как волю к жизни.

Воля к жизни Швейцера в отличие от «я мыслю» Декарта говорит о том, что делать, позволяет — и более того, требует от него выявить отношение к себе и к окружающему миру. Воля к жизни приводит человека в деятельное состояние, вынуждает его тем или иным образом к ней отнестись. Это отношение может быть выражено негативно, с позиции отрицания воли к жизни, как, скажем, у Шопенгауэра. И тогда мысль не может состояться, развернуть себя с логической необходимостью, ибо она приходит в противоречие сама с собой. Отрицание воли к жизни, осуществленное последовательно, не может окончиться ничем иным, кроме как ее фактическим уничтожением. Самоубийство оказывается той точкой, которая логически завершает предложение, формулирующее отрицание воли к жизни. Начало в этом случае одновременно становится и концом. Отрицание воли к жизни противоестественно и, самое главное, не может быть обосновано в логически последовательном мышлении. Человек действует естественно и истинно только тогда, когда он утверждает волю к жизни. Жизнеспособна только мысль, утверждающая волю к жизни. Человек не просто осознает то, что движет им инстинктивно, неосознанно. Он вместе с тем выявляет особое, сугубо человеческое — благоговейное! — отношение к жизни. Адекватное познание воли к жизни есть вместе с тем ее углубление и возвышение. Воля к жизни утверждает себя как таковая и становится началом мышления, лишь осознавая свою идентичность во всех своих многообразных проявлениях. В мыслящем человеке воля к жизни приходит в согласие с собой и такое согласие достигается деятельностью, направляемой благоговением перед жизнью. Тогда мыслящий человек становится этической личностью, а утверждение его воли к жизни перерастает в нравственную задачу. «Этика заключается, следовательно, в том, что я испытываю побуждение высказывать равное благоговение перед жизнью как по отношению к моей воле к жизни, так и по отношению к любой другой. В этом и состоит основной принцип нравственного. Добро — то, что служит сохранению и развитию жизни, зло есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей» (с. 218).

Этика Швейцера является универсальной, его понимание гуманизма охватывает также и природу, а этика человеческих взаимоотношений выступает в его рамках лишь особым случаем.

В теоретической позиции Швейцера много парадоксального. И основной парадокс состоит в том, что он рационально ограничивает пределы рационального, логически обосновывает нелогичность этики. В его «Культуре и этике» есть слова, которые были бы более уместны в книге поэтической или пророческой, чем научной: «Мистика является не другом, а скорее врагом этики. Она поглощает ее. И все же, несмотря на это, этика, удовлетворяющая мышление, рождается из мистики» (с. 214). Когда поэт говорит, что он всюду принят, изгнан отовсюду, когда пророк утверждает, что несчастные являются самыми счастливыми, то это как-то можно понять. На то они поэты и пророки. Но слова философа, утверждающего, что мистика враждебна этике и в то же время порождает ее, вызывают законное недоумение. Швейцер — последовательный рационалист, готовый пронизать светом рационального суждения все пространство человеческого существования. Он, в частности, видит спасение этики в ее рациональном обосновании. И в то же время выводит этику из мистики. Как согласовать одно с другим?

Европейская философия рассматривает этику по преимуществу как продолжение гносеологии, дополнение к ней. Это стремление вывести смысл человеческой жизни из смысла бытия было, по мнению Швейцера, самым большим заблуждением предшествующей этики. И прежде всего потому, что масштабы человека не соизмеримы с масштабом

универсума. Он — всего лишь песчинка в бескрайней пустыне Вселенной. К тому же, как свидетельствуют наблюдения, в универсуме не прослеживается единая линия развития, внутренней целесообразности, способной стать исходной точкой для формирования смысла человеческого существования. Природа поразительно целесообразна и совершенна в своих локальных проявлениях, но не в целом. Творческие силы сочетаются в ней с разрушительными.

Знания о внешнем мире могут привести только к пессимистическому мировоззрению. Миро- и жизнеутверждение из них невыводимо. О каком основанном на знании этическом оптимизме может идти речь, если существование человека и человечества так хрупко, ненадежно, зависимо от тысячи всевозможных случайностей. Этика имеет другой источник, и таким источником является воля к жизни, которую мы, люди, в себе находим. Кант постулировал нравственность в качестве априорного принципа. Швейцер постулирует ее как непосредственный мистический факт. Логика рассуждений Швейцера такова: этика выводится из воли к жизни и выступает как благоговение перед жизнью, ибо выводиться из чего-либо другого и быть иной она не может. Получается, что этика рационально, логически обоснованна, но только в плане отрицательной причинности. На nive познания, поскольку оно является познанием мира, то есть рациональным, логически необходимым знанием о нем, такой диковинный знак, как этика, произрасти не может.

Правда, Швейцер считает, что воля к жизни и сама является познанием, и притом познанием непосредственным, сокровенным и более глубоким, чем познание в обычном смысле слова. «Познание, которое я приобретаю благодаря своей воле к жизни, богаче, чем познание, добываемое мною путем наблюдений над миром. Высшим знанием. является знание о том, что я должен доверять моей воле к жизни.

Это дает мне в руки компас для плавания, которое я должен совершить ночью и без карты» (с. 203, 202). Здесь явно усматривается стоическая основа этики Швейцера. Этический принцип, который не находит подтверждения в эмпирическом опыте и не может быть обоснован в рамках научного знания, апеллирует к некоему универсальному опыту (у стоиков — мировой разум, у Швейцера — воля к жизни) и рассматривает себя как свидетельство непосредственной причастности к тайне универсума, а соответственно и как более высокую истину, чем всегда ограниченное знание о мире. «Во всем, что существует, действует сила, стремящаяся к идеалу» (с. 203). В человека она достигает высшего проявления и становится сознательно обоснованным смыслом существования. «Мы не знаем, каким образом возникло в нас это стремление. Но оно дано нам вместе с жизнью. Мы должны следовать этому стремлению, если хотим оставаться верными таинственной воле к жизни, заложенной в нас» (с. 203).

Швейцер, объявивший бесперспективными попытки «вывести смысл жизни из смысла бытия» (с. 198), пришел к заключению, что смысл жизни совпадает с бытием. Ибо что значит благоговеть перед жизнью? Это значит, что «сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию» (с. 209). В самом важном и самом трудном для этической теории в вопросе о соотношении бытия и морали Швейцер придерживается, таким образом, следующей позиции: добро не выводится из бытия, потому что само бытие и есть добро. Добро не выводится из бытия как объекта познания, оно тождественно ему как непосредственной данности, предмету внутреннего переживания, то есть как воле к жизни.

Этика Швейцера поразительным образом соединяет полярные теоретические и нормативные традиции, являя собой своеобразный рационалистически-мистический, автономно-гетерономный, стоико-звдемонический синтез. Правильно понять эту «эклетику» можно только в том случае, если учесть, что этика для Швейцера — не сфера познания, а наиболее достойная форма человеческого существования. Напряженность этической

концепции, в которой мистика опирается на рациональные аргументы, автономность сознает себя в качестве воплощенной гетерономности, стоицизм является самоосуществлением личности, находит объяснение в неизбежной, принципиально неустранимой напряженности человеческого бытия, которая этическим поведением не снимается, а в известном смысле даже усиливается. Этические теории прошлого обещали людям вывести корабль в тихую гавань. Швейцер хочет научить их плавать в бурном море.

Этика и мистика

Смысл человеческой жизни не может быть выведен из смысла бытия, а этика — из гносеологии. Эта мысль Швейцера имеет значение, выходящее за рамки его этической концепции. Она явилась как бы знаменем времени, обозначив рубеж, отделяющий классическую этику от современной. Ее нетрудно усмотреть в экзистенциалистском бунте против этического интеллектуализма, стремящегося, по словам Л. Шестова, подчинить мораль необходимости, возвести гносеологическое принуждение в моральное убеждение. В рамках позитивистской традиции она осмыслена как невозможность выведения ценностей из фактов; если, говорит Л. Витгенштейн, помыслить себе всеведущую личность, которая бы исчерпывающе описала мир, включая все состояния сознания, то в такой книге не нашлось бы места для этических суждений. Даже известное ленинское утверждение, что в марксизме нет ни грана этики, что он сводит ее в теоретическом плане к принципу причинности, а в практическом — к классовой борьбе, выражает, по сути дела, ту же самую мысль: научное знание и «знающая», научно организованная деятельность делают этику избыточной.

Но как же быть с моралью, которой не находится места в объективном мире? Пусть и лишенная санкции науки она тем не менее все-таки существует. И существует, сохраняя всю свою «спесь», категоричность оценок, притязания на абсолютность. Ее нельзя объявить иллюзией и изолировать, как изолируют душевнобольного, мнящего себя Наполеоном: моралью «больны» все люди. Да и в пределах науки от нее не так легко отмахнуться, ибо, изгнанная за двери, она возвращается через окно муками совести ученого, вспышками общественного негодования против научно-технических достижений, многообразными другими способами «нарушает» спокойный исследовательский процесс. Познание, освободившее себя от необходимости заниматься моралью за отсутствием ее в реальном мире, составляющем единственный его предмет, вынуждено тем не менее вновь и вновь биться над этой квадратурой круга: как вписать в систему знания то, что знанием не является, как охватить светом тьму? Проблема эта приобретает особую драматичность у Швейцера, рационализм которого не знает отступлений и компромиссов. Швейцер не приемлет решений, изгоняющих мораль из пределов рациональности в область веры, эмоций. И тем более он не может принять отрицания морали.

Этика, считает Швейцер, должна родиться из мистики. При этом мистику он определяет как прорыв земного в неземное, временного в вечное. Мистика бывает наивной и завершенной; наивная мистика достигает приобщения к неземному и вечному путем мистерии, магического акта, завершенная — путем умозрения. Тем самым проблема возможности этики приобретает еще большую остроту, ибо неземное и вечное не может быть выражено в языке. Язык способен охватить лишь земную и конечную реальность. Эту неразрешимую проблему Альберт Швейцер решил с такой же простотой, с какой Александр Македонский разрубил гордиев узел. Этика возможна не как знание, а как действие, индивидуальный выбор, поведение.

«Истинная этика начинается там, где перестают пользоваться словами» (с. 221). Это высказывание Швейцера нельзя рассматривать только в педагогическом аспекте, как

подчеркивание первостепенной роли личного примера в нравственном воспитании. Гораздо более важно его теоретическое содержание. Поскольку этика есть бытие, данное как воля к жизни, то и разворачиваться она может в бытийной плоскости. Она совпадает с волей к жизни, которая утверждает себя солидарно с любой другой волей к жизни. Этика существует как этическое действие, соединяющее индивида со всеми другими живыми существами и выводящее его в ту область неземного и вечного, которая закрыта для языка и логически упорядоченного знания. Вчитаемся внимательно в необычные слова Швейцера, смысл которых не уместается в предзаданные им масштабы, как если бы великан натягивал на себя детскую распашонку: «Воля к жизни проявляется во мне как воля к жизни, стремящаяся соединиться с другой волей к жизни. Этот факт — мой свет в темноте. Я свободен от того незнания, в котором пребывает мир. Я избавлен от мира. Благоговение перед жизнью наполнило меня таким беспокойством, которого мир не знает. Я черпаю в нем блаженство, которого мне не может дать мир. И когда в этом ином, чем мир, бытии некто другой и я понимаем друг друга и охотно помогаем друг другу там, где одна воля мучила бы другую, то это означает, что раздвоенность воли к жизни ликвидирована» (с. 219–220). Только через волю к жизни, через деятельное возвышение и утверждение жизни осуществляется «мистика этического единения с бытием» (с. 217).

Этика, как ее понимает Швейцер, и научное знание — разнородные явления: этика есть приобщение к вечному, абсолютному, а научное знание всегда конечно, относительно, этика творит бытие, а научное знание описывает его. Этика умирает в словах, застывая в них, словно магма в горных породах, а научное знание только через язык и рождается. Но из этого было бы неверным делать вывод, будто этика может осуществиться вне мышления. Этика есть особый способ бытия в мире, живое отношение к живой жизни, которое может, однако, обрести бытийную устойчивость только как сознательное, укорененное в мышлении. Она есть мыслящее бытие.

Дело в том, что воля к жизни раздвоена, раздвоена опасным образом. Одна жизнь утверждает себя за счет другой. Поэтому самоутверждение воли к жизни в ее стремлении к солидарному слиянию с любой другой волей к жизни не может протекать стихийно. Только в человеке как сознательном существе воля к жизни проистекает из мышления, которое доказывает, что этика содержит свою необходимость в себе и что индивид должен «повиноваться высшему откровению воли к жизни» (с. 220) в себе. И ничему больше! Жизнеутверждающее начало воли к жизни находит свое продолжение и выражение в этическом мышлении. Мышление дает индивиду сил противостоять жизнеотрицанию каждый раз, когда его жизнь сталкивается с другой жизнью. «Сознательно и по своей воле я отдаюсь бытию. Я начинаю служить идеалам, которые пробуждаются во мне, становлюсь силой, подобной той, которая так загадочно действует в природе. Таким путем я придаю внутренний смысл своему существованию» (с. 203). Здесь развивается единственная в своем роде диалектика мистики и рациональности, столь характерная для этического мировоззрения Швейцера. Последовательная рациональность, не находя «вещества» этики в эмпирическом мире, постулирует ее мистическую сущность. Мистическая природа этики реализуется в рационально осмысленных и санкционированных разумом действиях человека.

Мистика вписана в этическое мышление Швейцера. Говоря точное, она выводится из потребностей этики. Мистика заполняет логический разрыв в цепи этических суждений, системе рационального обоснования морали. И она же является важным источником этической мотивации, психологии морали. Эта характерная для мировоззрения Швейцера зависимость мистики от этики хорошо прослеживается в его книге «Мистика апостола Павла». Швейцер обратил внимание на то, что мистика Павла есть мистика бытия во Христе, не совпадающая с бытием в Боге. Понять такое несовпадение, полагает он, можно в рамках эсхатологического мировоззрения только в том случае, если две формы мистики (мистическое единение со Христом и мистическое единение с Богом) понимать как две стадии, которые сменяют друг друга во времени: «Мистика бытия во Христе существует до

тех пор, пока не станет возможной мистика бытия в Боге» (с. 251). Апостол Павел, по сути дела, пытается дать ответ на вопрос, что делать верующему человеку в ситуации, когда явление Христа состоялось, а земная жизнь не кончилась и Второе пришествие Христа вопреки ожиданиям затянулось. Человек, считает Павел, должен подняться до Иисуса Христа, родиться и умереть вместе с ним, что и происходит в акте крещения, представляющем собой глубоко мистический процесс. Тем самым получает «разрешение» труднейшая задача перехода от раскаяния к позитивному действию. Проблема, решаемая апостолом Павлом, — классическая и вечная проблема этики, хотя, правда, и выраженная в специфической терминологии религиозного сознания. Она состоит в следующем: что может заставить живого, плотского, земного человека подняться над своими же живыми, плотскими, земными страстями и действовать так, как если бы уже плоть и земные цели не имели для него значения и он стал иным существом? Или, говоря иначе, что может побудить природного человека действовать нравственно? Мистическое единение с Иисусом Христом, отвечает Павел. Благодаря такому единению человек поднимается над природностью и становится духовным. Бытие во Христе призвано объяснить чудесные перерождения, благодаря которым Савлы становятся Павлами, объяснить возможность нравственного поведения в безнравственном мире. Вместе с тем само нравственное поведение — жизнь, движимая духом, высшим проявлением которого является любовь, — служит свидетельством того, насколько глубоко данный индивид соумирает и совоскрешается со Христом. Этика в учении апостола Павла «есть необходимое выражение уже совершившегося через бытие во Христе перенесения из земного мира в неземной» (с. 446). Оставляя в стороне специальный вопрос о богословской основательности выводов Швейцера относительно учения апостола Павла, заметим, что в данном случае он развивает тот же самый взгляд, который нам знаком по его работе «Культура и этика» и который можно было бы назвать этическим оправданием и возвышением мистики.

Этика традиционно именуется практической философией. Она рассматривается как основной канал выхода философии в практику. Философские знания о мире оказывают обратное воздействие на него, приобретают практическую действенность в той мере, в какой они трансформируются в идеальные модели и нормы человеческого поведения. Здесь действует цепочка: философия — этические каноны — индивидуальный опыт. В этом смысле этику можно было бы назвать философской практикой. Этика Швейцера выпадает из традиции, не подпадает под привычное понятие практической философии. Она не признает никаких связей с гносеологией и является непосредственным выражением бытийной силы, которая предстает в индивиде как воля к жизни. Это — не отраженное, но заговорившее бытие. Она есть адекватный, усиленный мышлением способ существования бытия, практическое утверждение воли к жизни.

Специфика этики Швейцера как бы снимет ряд труднейших проблем классических этических систем. И прежде всего у Швейцера сливаются в неразрывное целое теоретический и нормативный аспекты этики. Нормативные установки оказываются единственным теоретическим содержанием этики, призванной формулировать основной принцип нравственного и не решающей никакой другой задачи. Соответственно снимается вопрос о возможном разрыве между этическим знанием и поведением, ибо этическое знание, если вообще уместно употреблять это слово применительно к произрастающей из мистики этике Швейцера, имманентно бытию индивида. Знать и быть для Швейцера — одно и то же. В рамках такой логики теряет смысл столь часто обсуждаемый вопрос: имеет ли та или иная этическая концепция обязующую силу для ее автора? Должен ли Кант жить по Канту? Само допущение и реальная возможность того, что философ-моралист в своей собственной жизни может обходиться без проповедуемого им морального учения является несомненным свидетельством ложности этого учения. Этика Швейцера — не для профессиональных моралистов-циников, которые утешают себя тем, что орнитологи тоже не летают.

Оригинально и поразительно ясно решает Швейцер самый, пожалуй, трудный для этики вопрос о путях ее соединения с жизнью.

Этика конструирует идеальную нравственность по контрасту с реальным миром. Признание несовершенства человеческих нравов является условием, содержанием и оправданием нормативной модели, задающей иную перспективу межчеловеческих отношений. Но чем решительней идеальная мораль порывает с реальным миром, чем выше она взмывает в поднебесье духа, тем трудней ей пройти обратный путь, спуститься с небес идеальных устремлений на землю практической жизнедеятельности. Человек, желающий быть одновременно моральным и практически деятельным, оказывается зажатым между двумя полюсами: святостью и цинизмом. Чтобы остаться верным идеальным предписаниям морали, он вынужден сторониться активной борьбы, стать отшельником, как, впрочем, и поступали многие из христианских святых. Если же человек стремится быть деятельным, добиваться жизненного успеха, то он должен быть готовым преступить моральные запреты, как бесцеремонно преступали их люди, достигавшие вершин земной власти. Реальное поведение реальных людей всегда является компромиссом между тем и другим. Человеческое благо (воспользуемся еще раз этим образом Платона), складывается из удовольствия и разума, его можно уподобить напитку, представляющему собой смесь хмельного меда и отрезвляющей воды. Как изготовить такой напиток, чтобы он, с одной стороны, не был безвкусным, а с другой — ядовитым? Каковы пределы жизненного компромисса: как остаться моральным, не превращаясь в отшельника-святого, и как сохранить социальную активность, не впадая в цинизм? Вот вопрос, который был и остается камнем преткновения этической теории.

Альберт Швейцер решает его, отрицая саму идею этического компромисса. Напиток жизни, приготовленный по рецепту доктора Швейцера, отличается тем, что в нем бодрящая струя чистой воды никогда не смешивается с отравляющей струей хмельного напитка. Этика в ее практическом выражении совпадает у него со следованием основному принципу нравственного, с благоговением перед жизнью. Любое отступление от этого принципа — моральное зло. Этический принцип Швейцера существенно отличается от аналогичных принципов или законов, которые формулировались в истории этики. Прежде всего он составляет не просто основное, но единственное и исчерпывающее содержание нормативной модели нравственно достойного поведения. Этика Швейцера не содержит системы норм, она предлагает и предписывает единственное правило — благоговейное отношение к жизни всюду и всегда, когда индивид встречается с другими проявлениями воли к жизни. Вместе с тем этический принцип Швейцера является содержательно определенным и, что особенно важно, самоочевидным. Чтобы установить соответствие своих действий данному принципу, индивиду не требуется прибегать к каким-либо дополнительным логическим процедурам. Сделать это для него так же просто, как и выяснить, светит ли на небе солнце или нет.

Мыслители древности выдвигали нравственные требования (пифагорейский запрет употребления в пищу бобов или ветхозаветное «не убий»), идентификация которых не представляла никакой трудности. Однако в дальнейшем философы все более стали склоняться к обобщенным и формализованным принципам, имевшим отчасти головоломный характер. Скажем, установить меру соответствия какого-либо поступка категорическому императиву Канта — дело отнюдь не легкое. Сам Кант прибегал к сложным рассуждениям, чтобы ответить на вопрос: может ли крайне нуждающийся человек брать деньги в долг, обещая вернуть их, хотя хорошо знает, что не в состоянии будет это сделать. Убедительность его рассуждений неоднократно и не без основания ставилась под сомнение, в частности Гегелем. К тому же следует учесть, что человек психологически более склонен к моральной софистике, чем к беспристрастному моральному анализу своих поступков. Он

склонен выдавать совершаемое им зло за добро. Императив Швейцера блокирует эту хитрость морального сознания. Ведь во внимание принимаются только прямые действия, направленные на утверждение воли к жизни. А здесь при всем желании обмануться достаточно трудно. Срывая цветок, человек совершает зло, спасая раненое животное, творит добро. Это так просто, так элементарно. И эту элементарность, узнаваемость в каждом акте человеческого поведения Швейцер считал важнейшим достоинством открытой им моральной истины. Одно из важнейших условий возвращения этической мысли на трудный путь истины — не предаваться абстракциям, а оставаться элементарным.

Реальность, в границах которой действует индивид, такова, что созидаящая воля к жизни неизбежно оказывается также разрушающей. «Мир представляет собою жестокую драму раздвоения воли к жизни» (с. 219). Одно живое существо утверждает себя в нем за счет другого. Жестокая проза жизни противоречит требованиям нравственного принципа. Этика и необходимость жизни находятся в непримиримом, напряженном противостоянии. Человеку не дано вырваться из этой ситуации раздвоенности. Как же ему вести себя, как относиться к этим двум силам, раздирающим его на части? Швейцер отвечает: принять ситуацию такой, какова она есть, иметь мужество и мудрость видеть белое белым, а черное черным и не пытаться смешивать их в серую массу. Человек — не ангел, и, как существо земное, плотское, он не может не наносить вреда другим жизням. Однако человек (и именно это делает его поведение этическим, нравственным) может сознательно следовать в своих действиях принципу благоговения перед жизнью, способствуя ее утверждению всюду, где это возможно, и сводя к минимуму вред, сопряженный с его существованием и деятельностью.

В мире, где жизнеутверждение неразрывно переплетено с жизнеотрицанием, нравственный человек сознательно, целенаправленно и непоколебимо берет курс на жизнеутверждение. Именно это делает его человеком! Любое (даже и минимально необходимое) принижение и уничтожение жизни он воспринимает как зло. В этике Швейцера понятия добра и зла четко отделены друг от друга. Добро есть добро. Его не может быть много или мало. Оно есть или его нет. Точно так же и зло остается злом даже тогда, когда оно абсолютно неизбежно. Поэтому человек обречен жить с нечистой совестью. Швейцер, подобно Канту, придает концептуальный смысл утверждению о том, что чистая совесть — изобретение дьявола.

Этика Швейцера — вызов человеческой жажде счастья. Этика традиционно была связана с эвдемонизмом. Стремление к счастью если и не в качестве сущностной основы, то по крайней мере в качестве исходного пункта, входило в структуру едва ли не всех этических концепций, возникших в рамках европейской культуры. Только Кант, хотя ему и не удалось сделать это полностью, последовательно стремился очистить царство этики от не свойственных ему, как он считал, эвдемонистических вожделений. Швейцер пошел дальше. Он не только выносит эвдемонизм в его исторически сложившемся содержании за скобки, он просто не принимает его в расчет в этике. Раздвоенное состояние нравственной личности, идентифицирующей себя через сознание вины, в этике Швейцера ничем не компенсируется. Швейцер не дает людям никаких ложных обещаний и не внушает им пустых надежд. Он призывает отрешиться от стремления гармонически соединить идею добра и идею счастья. Но здесь позволительно спросить: коль скоро истина такова, то не чрезмерна ли она для человеческой природы в ее обыденном воплощении? Быть может, она по плечу лишь личностям масштаба Швейцера?

Кто и как определяет минимально необходимый порог жизнеотрицания, без которого не может существовать никакая воля к жизни, а значит, и воля, благоговееющая перед жизнью?

В каждом конкретном случае его определяет сам действующий индивид. Общего правила, абсолюта, задающего этический стандарт поведения, не существует. «В самоотречении ради абсолютного возникает только мертвая духовность» (с. 216). Нет общего понятия бытия, утверждает Швейцер, а есть бесконечное бытие в его бесконечных проявлениях. Человек раскрывает себя как нравственное существо через конкретные ситуации своей жизни,

принимая на себя всю ответственность за полноту такого раскрытия. «Крестьянин, скошивший на лугу тысячу цветков для корма своей корове, не должен ради забавы сминать цветок, растущий на обочине дороги, так как в этом случае он совершает преступление против жизни, не оправданное никакой необходимостью» (с. 223). Точно так же и во взаимоотношениях с другими людьми этика благоговения перед жизнью не дает человеку «готового рецепта дозволенного самосохранения» (с. 224). Она лишь задает две оси — добра и зла, — и в рамках этой системы координат, соотносясь с обстоятельствами и свойственным ему чувством ответственности, каждый человек решает для себя, чем из своей жизни, собственности, права, покоя, времени, счастья он должен поступиться ради других. Этика Швейцера учит: человек должен иметь, с одной стороны, достаточно ума и трезвости, чтобы не ставить перед собой нереальной задачи полностью избежать зла, а с другой — достаточно честности и мужества, чтобы не выдавать творимое им зло за добро.

Мистическая основа этики благоговения перед жизнью и проистекающее из нее абсолютное противопоставление добра и необходимости обусловили самую примечательную и сильную сторону мировоззрения Швейцера — его принципиальную неморалистичность. Этика Швейцера освобождает бытие, практическую деятельность от тирании моральных норм, от пут жесткой моральной регламентации. Она ограничивается формулированием общей цели деятельности человека, ее постоянной сверхзадачи, предлагая в том, что касается конкретных действий, их предметного содержания и организации, руководствоваться сугубо рациональными соображениями, логикой самого дела. Так, отправляясь в путь, мы выясняем, куда и как двигаться, и здесь решающее слово при выборе направления и цели принадлежит этике. Но когда направление пути известно, то здесь решающее значение приобретают прагматические возможности: средства передвижения, состояние дороги, квалификация водителя и т. д. Этика противоречит целесообразности, и именно это позволяет ей быть наиболее целесообразной; она выше обстоятельств и тем дает возможность в максимальной степени соотносываться с ними. Этика говорит лишь одно: добро — это сохранение и развитие жизни, зло — уничтожение и принижение ее. И все. А конкретные способы осуществления этого зависят от обстоятельств, умения, силы, воли, практической смекалки и т. п. индивида. И при этом этика ясно сознает, что зло можно уменьшить, но избежать его полностью невозможно. Поэтому она не выдвигает абсолютного запрета на уничтожение и принижение жизни, она только обязывает всегда считать такое уничтожение и принижение злом.

Связь этики и прагматики, когда прагматика, будучи этической в своей ориентации, в то же время полностью свободна от предрассудков, расхожей морали и строится на сугубо рациональной основе, хорошо продемонстрировал сам Швейцер. По приезде в Ламбарене перед ним встала задача, как строить отношения с местным населением, своими будущими пациентами. На равных? Это противоречит всему опыту общения негров с белыми. Они тогда просто не будут считаться с доктором. И тем самым будет загублено дело. Построить их по типу структур колониальной администрации также было невозможно, и не только потому, что это было неприемлемо лично для Швейцера. Такой характер отношений также стал бы препятствием успешной деятельности врача, требующей доверия со стороны пациентов. Доктор Швейцер не мог быть для своих больных ни их равноправным братом, ни возвышающимся над ними начальником. А кем же? Старшим братом. Швейцер объяснил своим новым друзьям, что он — их брат, но старший, обеспечив тем самым оптимальную аксиологическую позицию для своей деятельности. Другой проблемой стала для Швейцера организация режима работы. Европейские стандарты больницы с изолированным содержанием пациентов противоречили местным нравам: родственники, привозившие больного, не желали оставлять его одного. Приноравливаясь к обстоятельствам, Швейцер создает единственный в своем роде лечебный быт, позволяя родственникам оставаться при больном и используя их для разнообразных нужд больницы. Это нарушало, конечно, привычную упорядоченность лечебного учреждения, отрицательно сказывалось на гигиенических условиях (недрузи Швейцера даже пытались на этом основании

дискредитировать его дело), но при существующих обстоятельствах это было вполне разумно и целесообразно. В больнице Швейцера существовали отдельные помещения для европейцев, что могло казаться неприемлемым с точки зрения абстрактной морали, но в практическом плане было разумным шагом.

Принципиальная неморалистичность этики Швейцера распространяется также на непосредственные межчеловеческие отношения. Она запрещает применять морально осуждающие оценки по отношению к любому индивиду. Человек может и должен судить только самого себя. Других же следует прощать, «прощать тихо и незаметно» (с. 221). «Борьбу против зла, заложенного в человеке, мы ведем не с помощью суда над другими, а с помощью собственного суда над собой» (с. 221). Нравственное воздействие на других индивид оказывает силой собственного примера, правдивости своей жизни. Неморалистичность этики благоговения перед жизнью оборачивается ее нравственной силой. В этом убеждает пример самого Швейцера, которому был абсолютно чужд назидательно-воспитывающий тон. В этом отношении показателен составленный им кодекс поведения больных, включавший шесть правил:

- «1. Вблизи дома доктора плевать запрещается.
2. Ожидающим приема не разрешается громко разговаривать.
3. Больные и сопровождающие их лица должны приносить с собой запас еды на целый день, потому что доктор не всех может принять утром.
4. Тот, кто без разрешения доктора проводит на пункте ночь, не будет получать лекарств. (Нередко случалось, что пришедшие издалека больные собирались в спальне школьников, выставляли мальчиков за дверь, а сами ложились на их кровати.)
5. Флаконы и жестяные коробочки из-под лекарств надо возвращать обратно.
6. Когда в середине месяца пароход уходит вверх по течению, не следует беспокоить доктора, кроме как в неотложных случаях, до тех пор пока пароход не вернется. В эти дни он пишет в Европу, чтобы получить оттуда хорошие лекарства»[144].

Все здесь четко, дельно, рационально. И никаких моральных наставлений. Вообще надо сказать, что без глубоко выношенной установки — прощать других и винить себя — Швейцеру не хватило бы терпения успешно вести свое дело, когда беспечные пациенты и их родственники могли запросто использовать для ночного костра с трудом приобретенные для строительных работ бруски, не хотели внимать требованиям доктора возвращать флаконы из-под лекарств и т. п. Швейцер — и как теоретик и как человек — убеждает нас в том, что живущему подлинно нравственной жизнью нет нужды в моральных заклинаниях. Мысль Швейцера, по сути дела налагающего запрет на публичное употребление моральных оценок, очень глубока. Она, к сожалению, плохо нами услышана.

Этика благоговения перед жизнью есть этика личности, она может реализоваться только в индивидуальном выборе. Швейцер считает, что этика перестает быть этикой, как только начинает выступать от имени общества. Выдвигаемые им аргументы достаточно убедительны. Общество не может не относиться к человеку как к средству, не может не рассматривать людей в качестве своих исполнительных органов: оно неизбежно оказывается в ситуации, вынуждающей оплачивать так называемое общее благо ценой счастья отдельных индивидов. Моральные апелляции и регламенты, которыми оперирует общество, по существу, являются хитростью, предназначенной для того, чтобы добиться мытьем того, чего не удастся добиться катаньем — принуждением и законом. Поэтому этика личности должна быть начеку и испытывать постоянное недоверие к идеалам общества. И уж что ни в коем случае нельзя передоверять обществу, так это роль этического воспитателя. В этической критике общества Швейцер резок и определен: «Гибель культуры происходит вследствие

того, что создание этики перепоручается государству» (с. 229).

В принципе Швейцер допускает перспективу превращения общества из естественного образования в этическое. Для этого оно должно приобрести характер нравственной личности. Вообще этика в его понимании — целая звуковая гамма. Она начинается с живых звуков этики личностного смирения, переходит в аккорды этики активного личностного самосовершенствования, за ними следуют приглушенные шумы этики общества, и «наконец, звук затухает в законодательных нормах общества, которые уже только условно можно назвать этическими» (с. 210). Однако идея возвышения этики личности до этики общества, идея возможности культурного государства осталась у Швейцера в зачаточном виде. Он не видел путей расширения этики личности до этики общества и в то же время исключал возможность трансформации этики общества в этику личности. В своей концепции он странным образом не придавал сколько-нибудь существенного значения различиям в строении общества, его форм. И это, пожалуй, самый странный и уязвимый пункт его мировоззрения: в нем гуманность оказалась противопоставленной праву, живое служение людям — профессионально организованной деятельности, индивидуальный выбор — общественному. Путь его этики не совпадает с магистральной дорогой, она намечает боковую тропу. И с этой точки зрения уход Швейцера в африканский девственный лес оборачивается иной символикой — знаком того, что этический выбор можно реализовать лишь вне существующей цивилизации. И хотя сам Швейцер в своей деятельности стремился соединить моральные мотивы с достижениями культуры, цивилизации, признавая, впрочем, необычайную трудность этой задачи, тем не менее его этическое мировоззрение не содержит развернутой концепции такого синтеза. Как бы, однако, ни оценивать философские и жизненные поиски Альберта Швейцера, он, несомненно, был прав в том, что в современном мире нет более важной, витально значимой задачи, чем соединение цивилизации с моралью, культуры с этикой, и что эта задача является испытанием, вызовом не только для человечества в целом, но и для каждого человека в отдельности.

А.А. ЗИНОВЬЕВ: «Я ЕСТЬ СУВЕРЕННОЕ ГОСУДАРСТВО»

Этические программы великих моралистов предлагают разные варианты преодоления противоречий между абсолютностью моральных принципов и автономностью моральных решений личности. При этом сами они претендуют на всеобщность и общезначимость. Предполагается, что индивиды для того, чтобы быть на уровне морали, должны рассматривать соответствующие программы в качестве общей посылки совершаемых ими поступков. Тем самым ставится под сомнение полнота автономии воли морального индивида. Получается, что последний руководствуется программой, которая, хотя и одобрена, добровольно принята им, тем не менее выработана и получена извне. Это двусмысленность снимается в этической концепции русского мыслителя и писателя Александра Александровича Зиновьева.

Согласно Зиновьеву моральная личность придает своей жизни экспериментальный смысл. Она следует программе, которую сама же и вырабатывает. И вырабатывает исключительно для самой себя. Единственность — существенная характеристика не только моральных поступков личности, но и её жизненной программы. Единственность моральной программы не только не противоречит её абсолютности, а, напротив, является гарантией этого. Свою этическую позицию Зиновьев именовал учением о житии, или зиновьёгой и лаконично выразил в парадоксальном утверждении «я есть суверенное государство». Другая существенная особенность учения о житии состоит в таком соединении экзистенциального (и природного, и социального) эгоизма индивидов с этическим альтруизмом, когда последний является отрицанием и в то же время выражением, продолжением и дополнением первого.

А. А. Зиновьев на протяжении более чем 50-летней творческой жизни и в разных аспектах своего универсального дарования развивал внутренне цельное мировоззрение. Оно начинается с обработки логического инструментария, методологии познания, включает развернутые теории современных форм социальной организации, а также конкретные литературно обработанные типы и роли, образующие их живую ткань, и завершается нормативной программой нравственно достойного поведения личности. Выдающиеся достижения Зиновьева в области логики, социологии, литературы известны, признаны, являются предметом исследований и дискуссий. Зиновьев явил себя обществу также в качестве поэта и художника, хотя его успехи в области поэзии и изобразительного искусства обычно оцениваются более скромно, тем не менее они также считаются значимыми аспектами того, что именуется феноменом Зиновьева[145]. Вне внимания исследователей и общества до последнего времени оставалась этика Зиновьева, хотя она составляет движущую пружину его личностного развития и пафос всего его литературно-социологического творчества от «Зияющих высот» (1976) до «Русской трагедии» (2002) и «Фактора понимания» (2006).

Жизнеучение Александра Зиновьева в концентрированном виде изложено в поэмах «Мой дом — моя чужбина» (1983), «Евангелие для Ивана» (1984), повестях «Иди на Голгофу» (1985), «Живи» (1988), а также в автобиографическом сочинении «Исповедь отщепенца» (1989).

I

Александр Александрович Зиновьев родился 29 октября 1922 года в деревне Пахтино Чухломского района Костромской области в многодетной семье, которая сочетала крестьянский труд с отходным ремеслом. В течение 30-х годов семья постепенно вся переехала в Москву. Семья Зиновьевых имела крепкие корни и была дружной. Достаточно сказать, что в трудные для Александра Александровича годы, когда он подвергся в стране остракизму, был изгнан из нее, объявлен врагом, четверо его братьев, сестра, другие ближайшие родственники проявили полную с ним солидарность, сопряженную с риском для их карьеры и благополучия, не предали его, хотя их к этому принуждали. Сам Зиновьев был лишен чувства семейного эгоизма, но тем выше ценил то, что можно назвать семейным достоинством, исключительно ответственно относился к своим обязанностям отца.

Зиновьев рано обнаружил способности и интерес к учебе, особенно отличался математическим даром, обладал цепкой и емкой памятью, которая не изменяла ему до последних дней жизни. Сравнительно небольшого роста, хорошо сложенный, он обладал физически крепким телом, смелой натурой, в юности даже участвовал в соревнованиях по боксу, для него была характерна быстрая целеустремленная походка, голос у него был густой, слегка хриплый; в целом можно сказать природа на нем не поскупилась.

Отлично окончив московскую среднюю школу, Зиновьев поступил в 1939 г. в Московский институт философии, литературы и истории (ИФЛИ) — основной в СССР гуманитарный вуз университетского типа в те годы. По его собственному свидетельству, к тому времени у него сформировалось отрицательное мнение о политике Сталина, он вынашивал мысли о покушении на него. Об этом стало известно органам государственной безопасности, спасаясь от которых Зиновьев оставил учебу, колесил по стране и в 1940 г. ушел в Красную армию, в которой прослужил до 1946 г. Участвовал в Великой Отечественной войне в качестве танкиста и боевого летчика штурмовой авиации, закончил её в Берлине в 1945 г. а чине старшего лейтенанта. 1946-1954 гг. Зиновьев — студент, аспирант философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Зиновьев окончил университет с отличием. Среди студентов он выделялся активной жизненной позицией, независимостью и оригинальностью суждений. Его карикатуры в факультетской стенгазете и университетской многотиражке, сопровождаемые острыми поэтическими подписями, быстро завоевали популярность, стимулировали критическое и ответственное отношение студентов и преподавателей к своему делу. По свидетельству однокурсников уже на третьем году обучения Зиновьев стал центром студенческого философского вольнодумия и пользовался в их среде научным авторитетом. Выступая против философской демагогии, он выработал убеждение, согласно которому философские утверждения должны сочетать логическую убедительность с фактической проверяемостью. Ему он оставался верен всю жизнь. Он был одним из зачинателей философского фольклора, направленного против господствовавшей в те годы идеологической схоластики. Я начал учиться на том же факультете, на котором учился Зиновьев, на десять лет позже. Но и для нас его передаваемые из уст в уста шутки оставались веселым источником антидогматического вдохновения. Так, знаменитый одиннадцатый тезис К. Маркса о Фейербахе «Философы лишь различным образом объясняли мир, задача же состоит в том, чтобы изменить его» Зиновьев переиначил так: «Философы лишь различным образом объясняли мир, теперь же они и этого не делают». Ленинское определение: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях» он дополнил лишь одним словом, и получилось: «Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях Богом». Надо было знать как навязчиво официальная философия и ее преподавание злоупотребляли этими высмеиваемыми Зиновьевым формулами, чтобы понять, насколько очищающими, творчески насыщенными были его шутки.

В 1954 г. Зиновьев защитил кандидатскую диссертацию на тему «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К.Маркса)»[146]. Она стала по отношению к предшествующей советской философии настоящим исследовательским прорывом, положила начало аналитически ориентированной линии развития отечественной философии, школе Зиновьева, из которой вышли такие видные фигуры интеллектуальной жизни России второй половины XX века как Б.А. Грушин, М.К. Мамардашвили, Г.П. Щедровицкий. В ней было показано, что метод восхождения от абстрактного к конкретному сам является конкретным — представляет собой сложный и дифференцированный по своей структуре прием исследования, включающий множество более конкретных приемов и мыслительных навыков. В число последних входят также правила формальной логики, которые выступают в рамках научного метода не универсальными регуляторами, а лишь деталями, техническими средствами. Метод восхождения раскрытый в его универсальной логической структуре, не является по мысли автора схемой (общей посылкой), которую остается лишь распространить на различные частные случаи. Его применение каждый раз должно совершаться с учетом всей специфики и совокупности развития конкретной науки. Не только диссертация Зиновьева, но и сама процедура ее защиты стала значительным общественным явлением. Защита проходила несколько дней при битком набитой аудитории, поддерживающей Зиновьева в его уверенном, методичном противостоянии консервативно настроенным членам совета.

С 1955 по 1976 г. Зиновьев работает научным сотрудником Института философии АН СССР, ведя одновременно преподавательскую работу в вузах Москвы, в том числе короткое время (1965–1968) заведывая кафедрой логики МГУ им. М.В. Ломоносова. Эти годы он считал лучшими годами своей жизни, навсегда сохранил привязанность, даже тоску по Институту философии, и статус его старшего научного сотрудника считал пределом мечтаний для исследователя.

Его научный интерес в эти годы сосредоточен на проблемах логики. Результаты его логических исследований опубликованы в книгах: «Философские проблемы многозначной логики» (1960, защищена в качестве докторской диссертации); «Логика высказываний и теория вывода» (1962); «Основы научной теории научных знаний» (1967); «Комплексная

логика» (1970); «Логика науки» (1972); «Логическая физика» (1972); «Логические правила языка» (1975, совместно с Х. Весселем на немецком языке). Из шести его монографий по логике, вышедших в Москве в период с 1960 — по 1972 г., пять сразу же (с перерывом в один — два года) были переведены на английский или немецкий языки («Комплексная логика» — сразу на оба) и изданы в странах Западной Европы — явление для нашей философской науки исключительное, как в те годы, так и в наши дни. Корпус логических сочинений Зиновьева впоследствии дополнился обобщающими трудами «Очерки комплексной логики» (2000), «Логический интеллект» (2005), а также специальным исследованием «Логическая социология» (2002). Зиновьев явился одним из пионеров развития математической логики в России, внес вклад в такие её области как многозначная логика и теория логического следования. Одновременно он разрабатывает собственную логическую теорию, названную им комплексной логикой и исходящую из особого понимания самого предмета логики. Логика, считает он, имеет дело с языком, взятом лишь в одном качестве — в качестве искусственно изобретенной и отделенной от человеческого тела знаковой системы, призванной фиксировать, хранить, передавать и наращивать знания. Она выделяет в языке компоненты, образующие структуру знаний (термины, высказывания, терминообразующие и высказывающие операторы и другие производные от них и обслуживающие их знаки), подвергает их особой обработке и устанавливает правила оперирования ими. Он выступил против подмены логики математическим аппаратом, за восстановление её суверенитета как особой науки, лежащей в основе всех прочих наук, включая и математику. Он сформировал фундаментальное положение, согласно которому в науке не должно быть проблем, неразрешимых по вине логики. В целом его реформа логики была направлена на такое переосмысление её основ, при котором она служит целям эмпирических наук.

Успехи и мировое признание, которое он получил в качестве логика, обернулись для Зиновьева трудностями в профессиональной работе, осложнили его взаимоотношения с коллегами. Это стало непосредственным толчком, побудившим его изменить тематику, а в каком-то смысле и вектор творчества.

В 1976 г. в Швейцарском издательстве «L'AGE D'HOMME» выходит написанная в подполье и тайно пересланная на Запад книга Зиновьева «Зияющие высоты», обозначившая новое направление его интеллектуальных усилий и круто изменившая его личную судьбу. Книга получила мировую известность, переведена более чем на двадцать языков. Рядом критиков она включается в десятку лучших романов прошлого столетия. Обозначая масштаб и глубину осуществленного в этом произведении художественного проникновения в жизнь, многие сравнивали Зиновьева с Рабле, Свифтом, Салтыковым-Щедриным. «Зияющие высоты» представляют собой критическое исследование советского социального строя, выполненное в художественной форме. Она была воспринята сквозь призму идеологического противоборства в холодной войне и фигура Зиновьева была клиширована в качестве антикоммуниста. Зиновьев был уволен с работы, выслан из страны, лишён гражданства и вместе с ним всех государственно санкционированных научных степеней, званий, боевых наград. Вокруг имени Зиновьева в СССР была создана атмосфера полного умолчания, нельзя было даже ссылаться на его логические труды, которые были перемещены в закрытые фонды библиотек. С 1978 по 1999 г. он находился в эмиграции, жил в Мюнхене (Германия), не имея постоянного места работы и источника существования. Он много ездил по миру, участвовал в конференциях, выступал с лекциями в университетах, встречался с выдающимися писателями, мыслителями, политическими деятелями. В эти годы он продолжил научно-художественный анализ советского общества в романах и повестях: «Светлое будущее» (1978), «В преддверии рая» (1979), «Записки ночного сторожа» (1979), «Желтый дом» в двух томах (1980), «Гомо советикус» (1982), «Пара беллум» (1982), «Нашей юности полет» (1983). В 1980 г. выходит его научный труд «Коммунизм как реальность», за который по представлению Р. Арона он получил премию Алексиса де Токвиля. Одновременно появляется большое количество научно-публицистических статей, докладов, лекций, интервью, уточняющих и развивающих его теоретические и социально-политические позиции;

они лишь отчасти опубликованы в авторских сборниках «Без иллюзий» (1979); «Мы и Запад» (1981); «Ни свободы, ни равенства, ни братства» (1983).

Зиновьев отбросил в качестве ненаучного господствовавший в официальном общественном знании подход, который рассматривал реально возникшее в стране общество сквозь призму марксистских схем и меру его коммунистичности определял степень соответствия этим схемам. По его мнению, общество советского типа и есть реальный коммунизм, другого коммунизма не существует, более того, он в принципе невозможен. С этой точки зрения он подверг критике марксистские представления о коммунизме в качестве светской, хотя и хорошо разработанной, идеологии, призванной скрыть сущность нового социального строя и тем самым способствовать его становлению и самосохранению. Наличие экономического и социального неравенства, классов, необходимость государства, денег и других факторов, включая многообразные уродства межчеловеческих отношений, которые считались историческими чертами и язвами капитализма, подлежащими уничтожению вместе с самим капитализмом, на самом деле являются нормальным выражением законов социальности.

Законы социальности, считал Зиновьев, суть законы экзистенциального эгоизма, которые от законов зоологического индивидуализма отличаются тем, что они в силу способности людей к познанию мира и рациональной организации своей деятельности обнаруживаются с большей изоциренностью и неотвратимостью. Под законами социальности он понимает законы функционирования больших масс людей, следование которым является необходимым условием эффективной деятельности индивидов в качестве социальных субъектов, т. е. членов социальных объединений. В качестве одного из основополагающих таких законов он рассматривал закон, в силу которого социальное объединение расчленяется на тех, кто командует и тех, кто подчиняется, и распределение благ в нем происходит соответственно месту субъекта во властной иерархии. В социальных объединениях Зиновьев выделяет три основных аспекта: деловой, коммунальный и идеологический (менталитетный). Они характеризуют отношения, складывающиеся между социальными субъектами в зависимости от их деловой эффективности, места в иерархической социальной структуре и ментальных представлений. Конкретные общества отличаются друг от друга тем, какое из этих фундаментальных отношений человеческого общежития становится доминирующим и разворачивается в специальные закономерности, придающие ему своеобразный облик. Капиталистические общества сложились на преимущественной основе деловых (товарных) отношений и стали обществами экономическими. Общество советского типа выросло с преимущественной опорой на коммунальные отношения, превратившиеся в этом случае из общесоциальных законов в специальные закономерности функционирования коммунистического общества. Поэтому ключевым для понимания реального коммунизма является анализ отношений между людьми в трудовом коллективе и отношений между коллективами в обществе.

В ходе познания реального коммунизма Зиновьев пользуется как привычными для гуманитарных исследований жанрами статей, эссе, трактатов, так и новым специальным разработанным им для этих целей синтетическим научно-литературным жанром социологических романов и повестей. В первых он подвергает логической обработке язык, на котором люди думают и выражают свои мысли (говорят, читают, пишут) о социальных объектах вообще и о коммунистическом обществе в особенности. Во вторых раскрывает закономерности, механизм функционирования коммунистического общества и конструирует его живой объемный образ. Описывая советский коммунизм, Зиновьев в своих романах наглядно воссоздает его внутреннюю социальную сущность, отвлекаясь или оставляя на заднем плане все несущественные для понимания его социального качества детали, действуя в этом случае подобно художнику-карикатуристу, который выпячивает наиболее характерный признак изображаемого лица. Его страна Ибания из «Зияющих высот», гомо советикус из одноименной повести, Институт идеологии из «Желтого дома» — это Советский

Союз, советский человек, советский коллектив, мысленно, в экспериментально очищенном виде воссозданные автором на основе научного исследования этих феноменов.

Эстетические особенности социологических романов и повестей состоят в следующем: в них а) сюжетная линия играет ничтожную роль, практически отсутствует, она заменяется калейдоскопически сменяемыми человеческими ситуациями; б) практически нет описаний природы, интерьера, дизайна событий, все сосредоточено на непосредственных отношениях людей, их разговорах и действиях по отношению друг к другу; в) герои — не живые индивиды, а носители определенных социальных функций, часто у них нет собственных имён, а только обозначения выполняемых ими ролей («мыслитель», «болтун», «претендент», «брат», «заибан» и т. д.); г) люди и ситуации не поддаются однозначной оценке, добро и зло, высокое и низкое, героическое и подлое в них органично соединены между собой.

В середине 80-х годов XX в. начался новый этап в творчестве Зиновьева: он изменил акценты и тональность в анализе советского коммунизма, а также расширил тематику исследований, обратившись к изучению социального строя современного Запада.

Он охарактеризовал Перестройку как неадекватный ответ на кризис коммунистического строя. В действительности речь следовало вести о кризисе управления, но руководством КПСС во главе с М.С. Горбачевым он был неправильно воспринят в качестве кризиса образа жизни, самого строя. Зиновьев предрек, что Перестройка приведет не к официально прокламированному обновлению социализма, а к его краху. Ясно и резко обозначая свою позицию, он назвал её Катастройкой. Этот сбывшийся прогноз Зиновьева является, пожалуй, одним из несомненных доказательств верности его анализа советского коммунизма. Вместе с тем он показывает, с каким мужеством этот человек умел отстаивать свои научные позиции. Надо иметь в виду, что когда он ставил под сомнение прокламируемые цели Перестройки и вскрывал её прямо противоположную объективную логику, он шел против течения. Все мы, кого обычно именовали представителями прогрессивного человечества, и у нас в стране и за рубежом, были в состоянии эйфории и благодушных ожиданий. Голос Зиновьева выпадал из этого всеобщего ора. Он не просто обозначает свою новую позицию, а начинает целеустремленно её обосновывать, энергично и дерзко пропагандировать. Этому посвящены его книги «Катастрофика» (1988), «Горбачевизм» (1988), «Смута» (1994), «Русский эксперимент» (1994), «Посткоммунистическая Россия» (1996).

При рассмотрении советского опыта в его трудах стало доминировать заинтересованное понимание. Критика и общественное мнение усмотрели в этом изменение позиции Зиновьева. Сам он считал, что изменились акценты в его отношении к коммунизму, но не позиция. Он характеризовал себя как критика коммунизма, но не как антикоммуниста. В гибели коммунизма он видел двоякую опасность: во-первых, для России, так как он считал коммунизм наилучшей формой социальной организации именно для России, имея в виду своеобразное качество человеческого материала, представленное русским народом, («целились в коммунизм, попали в Россию» — афористично выразил он свою позицию); во-вторых, для мира в целом, так как обрывалась одна из двух важнейших линий социальной эволюции современного человечества, противостоявшая и дополнявшая линию западнизма.

Исследование современного Запада (см. его работы «Запад», 1995; «Глобальный человек», 1997) привело Зиновьева к выводу, что там после Второй мировой войны стал устанавливаться новый социальный строй, названный им западнизмом, который как и советский коммунизм, имеет глобальную природу и является сверхобществом. Победа западнизма над коммунизмом открывает ему путь для доминирования в мире и создания иерархизированной структуры человечества, где вокруг Запада как привилегированного центра будут располагаться другие народы, образуя более низкие по рангу социальные пояса и борясь между собой за степень близости к Западу.

В итоге исследований коммунизма и западнизма, их борьбы между собой Зиновьев

систематизировал свои социологические представления, дополнив их новыми понятиями человекиника, предобщества, общества и сверхобщества (см. его монографию «На пути к сверхобществу», 2001). Типы объединений людей, как коммунизм и западнизм различаются между собой по характеру социальной организации, степени адекватности соответствующему человеческому материалу, но не по критерию прогрессивности; социология Зиновьева не знает такого рода оценочных суждений, отрицает историзм как методологический принцип познания общества. Победу западнизма над коммунизмом в холодной войне Зиновьев рассматривал как всемирно-историческое поражение России и опасность для всего человечества. Но это вовсе не значит, что с его точки зрения победа советского коммунизма и распространение его влияния на весь мир было бы лучшим, более предпочтительным исходом. Такой сценарий развития, по его мнению, был бы значительно хуже.

В 1990 г. Зиновьев был восстановлен в гражданстве, соотечественники получили открытый доступ к его трудам. В 1999 г. он вернулся на постоянное место жительства в Москву, стал работать профессором кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, преподавал в других вузах страны, возобновил работу в Институте философии РАН, активно участвовал в общественно-политической жизни в качестве публициста, эксперта, лидера общественного мнения, особенно авторитетного в левоориентированных кругах населения. В Московском гуманитарном университете был создан исследовательский центр Зиновьева. С участием Зиновьева и вокруг него происходили различные общественно значимые события (конференции, выставки, лекции и т. д.). Зиновьев относился критически к складывающемуся в России после 1991 г. социальному устройству, считая его вторичным образованием, представляющим собой смесь западных заимствований, советского наследия и элементов царского прошлого (см. его работы «Идеология партии будущего», 2003; «Распутье», 2005). В эти годы он возобновил свой интерес к философско-этическим и философско-методологическим проблемам.

А.А.Зиновьев скончался 10 мая 2006 года. Его прах, согласно его завещанию, развеян над уже исчезнувшей родной деревней. Часть праха (по воле жены) захоронена на Новодевичьем кладбище в Москве.

II

Этика Зиновьева не сведена в привычную для европейской интеллектуальной традиции форму систематически построенного текста. И ещё вопрос — поддается ли оно вообще такому обобщению, ибо, как говорит сам Зиновьев устами воплощающего авторскую позицию литературного героя, его можно изучать, излагать и даже практиковать в любом порядке.

Свое учение он характеризует как принципиально бессистемное, ибо оно «имеет целью не вырвать человека из его привычного образа жизни, а улучшить его жизнь в рамках выпавшего на его долю жизненного пути». Исходный пункт рассуждений в данном случае — не абстрактное утверждение, имеющее статус аксиомы и разворачивающееся в дальнейшем в этическую концепцию, как это было, например, в случаях Аристотеля, Канта, да и любого другого философа, а конкретный живой индивид. Главные герои повестей «Живи», «Иди на Голгофу» имеют собственные имена, что является редкостью для литературного стиля Зиновьева. В «Зияющих высотах», «Желтом доме», других социологических романах и повестях герои, как правило, не имеют индивидуальных имен, а представляют собой персонифицированные функции, социальные роли: мыслитель, претендент, брат, балбес, заiban, шизофреник, болтун и т. д. В этически ориентированных повестях, по крайней мере, носители основной авторской идеи имеют собственные имена, характеризуются индивидуально неповторимыми судьбами. И это не только потому, что субъектом морали

является личность в отличие от социального субъекта, определяемого через принадлежность к группе. Зиновьев не претендует на универсально значимое моральное учение, он полагает, что этические программы каждый раз индивидуализированы, являются компетенцией и ответственностью самой личности.

Среди множества необычных суждений Зиновьева, пожалуй, самым необычным является его утверждение о том, что он есть суверенное государство. И это — не фигуральное выражение, а установка, которой, как уверяет Зиновьев, он придерживался всю жизнь. Когда французский король говорил: «Государство — это я», то это поддавалось рациональной интерпретации в том смысле, что всё государство обслуживает короля, нацелено на него. В конце концов речь шла о короле. А как понять обратное утверждение: «Я — это государство», сделанное к тому же человеком, который не распоряжается ничем, кроме самого себя?! Тех, кто недоумевает по данному поводу, ждет ещё более суровое умственное и моральное испытание, ибо выясняется, что Зиновьев — не только самостоятельное государство. Он — ещё и Бог.

Относительно последнего тезиса следует оговориться, что оно корректно в той только мере в какой автора можно отождествлять с литературным персонажем, являющимся основным и прямым носителем авторской идеи. Автор и его литературный герой — не одно и то же. Однако насколько ошибочно целиком приравнивать их друг другу, настолько же и даже ещё более неверно полностью разводить между собой. И, если герой не совпадает с автором, то часто в том смысле, что он — в большей мере автор, чем сам автор, ибо в его случае автор предстает не тем, кто он есть, а тем, кем он хотел бы быть и старается быть. Одна из особенностей Зиновьева-мыслителя состоит в том, что он более всего буквален и серьезен как раз в тех утверждениях, которые на первый взгляд кажутся самыми невероятными, парадоксальными, шутливыми. Отождествление героем самого себя с Богом относится к именно к таким. Его внимательный анализ тем более важен, что проясняет действительный смысл жизненной формулы самого Зиновьева. Вообще степень соотнесенности автора с героем в случае учения о житии Зиновьева является особенно высокой, так как оно, о чем, в частности, мы узнаем из автобиографических свидетельств в «Исповеди отщепенца», было разработано Зиновьевым для самого себя и направляло его жизнь с такой полнотой, что последнюю можно считать экспериментом по отношению к этому учению.

Итак, главный герой повести «Иди на Голгофу», являющийся автором, носителем и проповедником учения о житии, считает себя Богом. В каком смысле? Что скрыто за этим предельным в своей дерзости утверждением?

Анализируя свою жизнь, Зиновьев выделяет следующий эпизод детства. Это случилось в 1929 году, когда он пошел в школу. Тогда регулярно проводился гигиенический осмотр детей, для чего надо было раздеваться догола. Узнав об этом, маленький Зиновьев снял нательный крестик и выбросил его. Его мать, глубоко религиозная женщина, не наказала его за это, но сказала ему следующее. Наступило время безбожия. Не надо ломать голову над тем, существует Бог или нет. Главное — жить так, как будто какое-то существо видит каждый твой поступок и читает каждую твою мысль. Оно оценивает их, одобряет все хорошее и осуждает все плохое. Зиновьев, как он признается, старался всю жизнь следовать этому наставлению матери. Также действует и герой его повести: «Для меня, — сказал я, — нет проблемы, существует Бог или нет. Верить в Бога и верить в существование Бога — не одно и то же. Я принимаю принцип: живи так, будто некое высшее существо наблюдает каждый твой шаг и помысел». Есть онтология знания. И есть онтология веры. Они принципиально различны. Онтология знания означает, что нечто реально существует. Мы можем знать только то, что на самом деле есть. Сперва бытие, потом знание. Онтология веры прямо противоположна: сперва вера, потом бытие. Вера сама создает реальность. В отличие от знания, которое вторично по отношению к реальности, она первична по отношению к ней. Герой Зиновьева говорит об этом так: «Вера не имеет никаких оснований вообще. Кто-то выдвинул формулу: верую, ибо это абсурдно! Он был близок к истине, но ещё не был в самой истине. Я иду до конца. Я говорю: верую без всяких «ибо». Быть Богом есть предельный случай веры. Это и

есть вера в чистом виде. Человек может считать себя Богом в той мере, в какой он смотрит на себя глазами Богами. Он является им тогда, когда он живет и действует так, как если бы он был Богом.

Герой Зиновьева является Богом в качестве последовательного, законченного атеиста. Атеизм как безбожие ещё не есть отсутствие Бога. Он означает лишь отрицание Бога. Тем самым Бог в какой-то форме допускается. «Если нет Бога, то нет и безбожников». Подобно тому, как вера в Бога, понимаемого в качестве отделенного от верующего существа, предполагает сомнение в его бытии и нуждается в помощи знаний (доказательств существования Бога), так атеизм, поскольку он является отрицанием Бога, имеет своей предпосылкой постулат о существовании Бога, допускает веру в него. Есть единственный случай, когда верующий человек является атеистом или, что одно и то же, атеист — верующим человеком: если он сам есть Бог. «Бог не может верить в свое бытие, ибо он не может относиться к себе как к чему-то вне его самого». И в то же время он не может не верить в свое существование, поскольку он существует. Нет другого ответа на вопрос о том, как быть верующим без мракобесия, в качестве современного человека, то есть человека научной эпохи, атеиста, или, как будучи атеистом и оставаясь им, стать верующим, кроме того единственного решения, когда человек, перед которым стал этот вопрос, сам является Богом. Вот открытие, которое герой повести называет фундаментальным: «Он нужен именно потому, что Его нет и никакой загробной жизни не будет. Если бы Он был, Он был бы не нужен — вот основной парадокс бытия». Это говорится о Боге. Поистине: Зиновьев не для ленивого ума!

Герой, далее, о чем мы узнаем с первых же страниц повести, является Богом в силу бесконечного одиночества и абсолютной безнадежности, в силу обреченности на страдания. Когда человеку плохо, он оставлен всеми и ему не на что надеяться, он может обратиться к Богу. Это означает, что он ещё не брошен полностью и не потерял все надежды. А к кому может обратиться Бог? Ему не к кому обратиться. Когда человек безысходно страдает, он может верить в то, что их облегчит Бог. А кто облегчит страдания самого Бога? Их облегчить некому. Это означает, что когда человек находится в положении полного одиночества, без каких бы то ни было надежд, когда никто и ничто не может избавить его от страданий, тогда он находится в таком положении, в котором может находиться только Бог. «Быть богом — это значит идти на Голгофу».

Современный отечественный философ Э.Ю. Соловьев (один из немногих среди них, кто остался верен идеалам философского свободомыслия) высказался однажды так: «Если даже Бога нет, человек все равно не Бог». Зиновьев (по крайней мере, в повести, о которой идет речь) рассуждает иначе: если Бога нет, то это ещё не основание отказываться от идеи Бога. Как человеку остаться верным Богу в ситуации, когда он точно знает, что Бога нет? Тут нет другого пути, кроме как создать Бога, самому стать им. Предлагая такое решение, Зиновьев идет по пути, на котором у него были великие предшественники. Материалист Спиноза назвал субстанцию Богом. Фейербах, низвергший Бога с небес, создавал религию любви. Л.Н.Толстой, специальным определением Синода поставленный вне христианского православия, считал себя более истинным и последовательным христианином, чем его церковные хулители. Однако у Зиновьева есть одно существенное отличие. Прежние философы, которые не отказывались от идеи Бога, хотя и отвергали его богословскую версию, продолжали мыслить о нем онтологически. Зиновьев же подходит к идее Бога сугубо психологически и этически.

В психологическом плане осознание человеком себя в качестве Бога означает высшую ступень его личностного самоутверждения. Причем в двух смыслах. Во-первых, в том смысле, что он живет для себя. Речь идет не об эгоистической замкнутости индивида на своих интересах и выгодах, а о полном принятии им жизни в тех её конкретных проявлениях, которые выпали на его долю, таком отношении к жизни, как если бы он был её единственным носителем. Существует известное кантовское сопоставление нравственного закона в нас и

звездного неба над нами, в котором первый бесконечно возвышается над вторым. Нечто подобное говорит и герой Зиновьева, правда, своим, менее выпяченным языком: «Плевать мне на Галактики, звезды и общества. Для меня моя жизнь важнее и интереснее, чем, например, эволюция некоей звездной системы за тридцать земель». Во-вторых, в том смысле, что он сам является основой своей жизни. «Все дело в Вас самих» — говорит герой Зиновьева, перефразируя знаменитое изречение Иисуса Христа. Он в одном из своих необычных рассуждений под заглавием «Форма обращения к Богу» задумывается над тем, почему вообще надо обращаться к кому-то вне нас. Это, полагает он, связано с тем, что мы являемся продуктом европейско-христианской цивилизации, которая исходит из наличия в человеке некоей субстанции, «Я». Каждый из нас есть «Я» от рождения и в ряде поколений. Нам в отличие, например, от восточных людей, не надо сосредоточиваться на себе, чтобы породить, сформировать в себе некое «Я». «Оно в нас и без этого есть. Оно само прет из нас вовне. Нам нужны внешние опоры, дабы образумить свое внутреннее «Я». И современный, образованный, научно мыслящий европеец, понимающий, что Бога во вне не существует, должен в себе породить Бога как некую инстанцию, удерживающую его рвущееся наружу и ни с чем не считающееся «Я». Или, как пишет уже сам Зиновьев в «Исповеди отщепенца», характеризуя место Бога в зиновьёге, «одно из моих «Я» должно было стать моим собственным Богом со всеми его атрибутами». Вера человека в Бога связана с решением (это уже цитата из «Иди на Голгофу») «таких и только таких его проблем, решение которых зависит целиком и полностью от самого данного человека». Бог есть завершение человеческого «Я». Такое его завершение, при котором «Я» примиряется с миром и одновременно рассматривает себя в качестве его реформатора. Однажды, будучи на Кубе, я оказался в квартире слуги одного из африканских языческих культов. У него в прихожей стоял сервант, заполненный разными предметами (камнями, травами, палками и т. п.), среди которых было, между прочим, и изображение девы Марии. На мой вопрос, что это такое, хозяин кратко ответил: «Это — мои боги». Человек христианской культуры отличается от этого замечательного язычника тем, что у него один Бог вместо многих и находится он внутри, а не во вне.

Основная функция Бога по Зиновьеву — этическая, моральная. Быть Богом для него — не удача, и ещё менее награда. Это скорее страдание и мука. Богом личность не кончается. С него она только начинается. Бог есть начало. Когда говорится: некто есть Бог, то это лишь означает, что он сам определяет программу своего существования и живет в мире, который сам же создал. «Я» есть учение о житии», — говорит Зиновьев вместе со своим героем. Собственно говоря, человек может считаться Богом только в той мере, в какой у него есть свое учение о житии, есть своя религия. Вот как рассуждает герой повести, который живет по своей системе и пользуется в своем городе славой всемогущего врачевателя человеческих тел и душ: «Если Бог, по определению, есть существо, создающее религию, то я, по определению самого понятия Бога, есть Бог. Какая примитивная логическая операция, и какой грандиозный вывод!». Этот силлогизм, кстати заметить, не очень отличается от того, как официальные служители христианских церквей обосновывают свое право на пастырскую деятельность. Последние связывают это право с тем, что они являются законными, через поколения восходящими прямо к Христу истолкователями и хранителями его учения. А если человек сам создал такое учение и сам его проповедует, то он выступает в том же качестве, в каком выступал Христос.

III

Учение о житии Зиновьева исходит из фундаментальной предпосылки, что мир, включая и человеческое общество, объективен. Он живет по своим законам. Улучшая его, можно ухудшить, а ухудшая — улучшить. Во всяком случае тот, кто собирается усовершенствовать

его, должен быть готов к тому, что, как говорится в одном из стихотворений из «Зияющих высот», он к старым мерзостям добавит лишь свои собственные. Мир, в том числе и самого себя в качестве части мира, надо принимать как факт — как жесткий факт, с которым никто, в том числе и Бог, ничего поделать не может. Человек (и в этом проявляется его божественное начало) может изменить отношение к миру, в реальном мире и поверх него создать свой собственный.

Бомжующий Бог Зиновьева из «Иди на Голгофу» сравнивает себя и свою миссию с тем, кем был и что делал Христос, считает себя соразмерным ему. Вот что мы читаем в главе под названием «Суть христианской революции»: «Именно это и делал Христос — он оставлял без внимания данный ему мир (он не нарушал законы его!), но изобретал такой новый разрез жизни в рамках этого мира, который означал максимально глубокую революцию в образе жизни людей. Он изобретал новый мир для людей!.. Я тоже хочу повернуть мозги людей в ином направлении». В каком?

Прежде всего надо открыть в себе душу как некое шестое чувство. Она не поддается и не требует естественнонаучного объяснения. Тот, кто открыл ее в себе, знает, что это такое. Кто не открыл, тому рассказать о ней невозможно, как слепому нельзя объяснить, что собой представляют световые ощущения. Душа обнаруживается в поведении. Она совпадает со способностью различать добро и зло, делать добро и радоваться ему, препятствовать злу и печалиться ему. Душа — исток и пространство ценностного мира человека. Применительно к душе лишены смысла понятия смерти и бессмертия, которые относятся только к телу, хотя именно к одушевленному телу. Душа ориентирована на вечность. Она является пуповинной связью человека с вечностью — связью, которую цивилизация стремится обрубить.

Душа должна стать не просто центром забот человека, но единственной его заботой. И выражается это в том, как он относится ко всему тому, что не является душой. «Если мы не можем изменить обстоятельства, то мы можем изменить самих себя так, что обстоятельства потеряют смысл». Разъясняя, что это значит, герой апеллирует к Экклезиасту. Его знаменитое изречение «Суета сует, все — суета и томление духа» проходит рефреном через всю повесть. Правильное отношение к душе обнаруживается через деятельное признание того, что все остальное брэнно, ничтожно, есть суета. «Моя претензия быть Богом, — читаем в повести, — есть максимальное из всех возможных человеческих претензий. Она неизмеримо выше желание стать миллионером, знаменитостью, диктатором. Она предполагает всемогущество и всеобладание... Потому никакие страдания и потери не могут остановить меня, ибо они — ничто в сравнении с тем, что я потенциально имею в качестве Бога».

К распятому Иисусу Христу злорадная толпа обращалась с выкриками «Спаси себя, если ты Бог». То же самое говорили ему завистливые книжники. Все они смотрели на ситуацию глазами человека. Они не поняли, что Иисус смотрел на вещи иначе, что в разрезе его взгляда на мир жалости был достоин не он, страдающий вверху на кресте, а они, радующееся внизу этому факту, что он, как однажды удачно выразился Ницше в другом месте, своей смертью доказывал истинность своего учения.

Перед человеком, говорит Зиновьев, открываются два пути: «Либо окунуться в борьбу за жизненные блага по законам данного общества, либо уклониться от этой борьбы». Его решение однозначно: уклониться. Но уклониться — не значит анахоретствовать, изолироваться, замкнуться в искусственно созданную среду, ограничить общение узким кругом «своих» и т. п. И даже не значит уйти в себя. Речь идет о совершенно особом роде уклонения, когда человек глубоко укоренен в общественном быте, погружен «целиком и полностью в трясину жизни», но при этом духовно находится в особом мире и руководствуется собственными критериями ценностей и оценок. Зиновьюга отвечает на вопрос о том, «как быть святым без отрыва от греховного производства». В отличие от тех, кто ставил задачу перейти из земного ада в небесный рай, и тех, кто хотел преобразовать

земную жизнь из адской в райскую, здесь ад и рай соединены в один неразрывный клубок. Позиция Зиновьева состоит в следующем: никуда человек из земного мира с его муками брэнного существования уйти не может, ибо никакого другого мира, кроме этого не существует. Ничего с земным миром, полного мук и страданий брэнного существования, он поделать не может, ибо мир этот таков, каков он есть; его не то, что нельзя улучшить, его нельзя улучшить, не ухудшая, нельзя улучшить таким образом, чтобы в нем не было страданий, болезней, смертей, бедности, подлости, зависти, всех прочих несчастий и мерзостей. Поэтому, если человек вообще не хочет отказаться от мечты о райской жизни, от своих идеалов, он должен научиться жить райской жизнью, оставаясь в аду. Вот как об этом сказано в повести: «Допустим, — говорю я, — Царство Божие наступило. А дальше что? Как в этом Царстве Божиим пребывать, то есть прожить по человечески? Эта проблема потруднее той, какая стояла перед Христом». Такая постановка вопроса была порождена советской действительностью, которая прокламировала себя как воплощение вековых надежд человечества. Она, однако, сохраняет актуальность и в новых условиях российской демократии, которая хотя и не маркируется как земной рай, тем не менее считается, что это есть лучшее из всего возможного. А либеральное завершение истории, до которого додумались западные идеологи — разве оно не из того же ряда фактов?! Все это нельзя рассматривать только как иллюзию сознания или идеологическую фальсификацию реальности. Действительно, современные передовые общества достигли такого научного, технического, медико-биологического уровня развития, такого материального благополучия и жизненного комфорта, которые многократно превосходят ожидания и мечты прошлого. Обычный обыватель сегодня имеет больше удобств, чем раньше их имели цари. В этом смысле нашу современную жизнь вполне можно считать осуществленным идеалом, воплотившейся утопией. Так что парадокс Зиновьева — как достойно прожить в уже состоявшемся земном рае, или, что одно и то же, как стать святым оставаясь грешным — вполне отражает дух времени. Что же он предлагает? Прежде чем обратиться к конкретике учения о житии, рассмотрим ещё одну его особенность.

IV

Центральная этическая проблема — как стать святым в условиях греховного производства — предельно заостряется в повести «Живи (исповедь инвалида)», герой которого оказывается не просто в аду социальной жизни, а в самом его пекле.

«Нет повести печальнее на свете, // Чем повесть о Ромео и Джульетте» — такими словами Шекспир завершает свою знаменитую трагедию. Прочитав повесть Зиновьева «Живи» можно сказать, что есть такая повесть. Вот уж действительно: печальнее не придумаешь. У Шекспира романтическая любовь юноши и девушки раздавлена социальностью, которая выступает в форме ссоры двух семей. Зиновьев имеет дело с более развитой, изощренной и мощной социальностью, которая смогла не просто разрушить любовь, но и не дать ей вообще зародиться. Она ей, как и вообще нравственно-возвышенному началу в человеке, закрывает дорогу на самых дальних подступах, в ее природных основах. Речь идет о социальности, которая выходит на финишную прямую, ведущую к тому, что законы коммунальности полностью воплотятся в механическую принудительную силу технических устройств. Она движется к своему идеальному состоянию, а «самая идеальная социальная организация получается лишь тогда, когда образующие ее элементы суть безразмерные математические точки, т. е. Суть ничто в социобиологическом смысле». Описываемая в повести стадия социальности есть стадия нарастающего появления социально и технологически обусловленных физических уродств.

Главный герой Андрей Иванович Горев по прозвищу «Робот» от рождения лишен обеих ног,

он стал первой жертвой города, возникшего вокруг атомного предприятия, его ближайшие друзья один («Теоретик») лишен рук, другой («Слепой») — глаз. Он, изначальный неудачник, ни на минуты не забывающий о своей неудаче, неудача которого состоит в том, что ему не удалось не родиться, «неудачник эпохального масштаба», как он сам говорит о себе, не может рассчитывать на полноценную взаимную любовь. Единственное, что ему еще доступно — это потребность любви.

Как ни мала потребность в любви по сравнению с самой любовью, Горев держится за эту малость, живет ею, превращает ее в большое чувство, образующее стержень его личности. Он живет мечтой о Единственной и Неповторимой, которая была бы его и с ним навечно. В другом виде и качестве ему женщины не нужны. Его чувства направлены на женщину по имени Анастасия, Настя, Настенька, которую, однако, все кличут Невестой. Так ее прозвали за то, что у нее было много ухажеров, которые собирались на ней жениться, но женились на других. Сейчас она в том же статусе живет с соседом Горева по прозвищу Солдат. Солдат, кстати, однажды предложил ее Гореву на ночь за пять рублей. И получил от него достойную мужскую отповедь. Когда Горев рассказал об этом Невесте, та прореагировала очень коротко: «Ну и дурак». Не Солдат дурак, который сделал гнусное предложение, а Горев, который отказался. Для характеристики Невесты показателен такой эпизод. Горев постоянно предлагал ей выйти за него замуж, Невеста отказывалась, т. к. она ищет «чего-нибудь особенного, яркого». Но однажды, когда и Солдат ее бросил, она предложила ему сделку: Она выходит за него замуж, но без обязательства быть верной. Горев ответил твердым: «Нет. Мне ты нужна целиком и полностью. Я тебе отдам себя тоже без остатка». Невеста завела очередной нелепый роман.

Горев в отличие от Ивана Лаптева, героя повести «Иди на Голгофу», имеет дело не только с уродующим воздействием социального устройства жизни, но и с физическим уродством. Эти два вида уродств не только умножаются за счет сложения, они еще взаимно усиливают друг друга. Физическое уродство, тяжелое само по себе своей ненормальностью, усиливается сознанием того, что оно есть продукт жизнедеятельности здоровых, а еще более тем, что обреченные на него индивиды в качестве нормы и образцов имеют достижения и возможности здоровых людей. Социальное уродство, понимаемое как личностно разрушающая сущность социальности, обнаруживает себя наиболее отвратительным и неотвратимым образом именно в случае инвалидов. Общество, с одной стороны, делает очень много для того, чтобы с помощью дополнительных технических устройств, особых льгот и т. д. поднять инвалидов до уровня, когда они могут жить и работать нормальными людьми, вписаться в социальную структуру (так, Горев работает изобретателем и испытателем на протезном комбинате, являющемся образцово-показательным предприятием). С другой стороны, оно это делает для того, чтобы они как и все остальные, окунулись и жили в грязи социальности (соседи завидуют Гореву, поскольку он как инвалид имеет отдельную комнату; старая женщина, у которой болят ноги говорит ему: вам хорошо, у вас протезы; начальство оттирает его от поездки за границу, хотя он по профилю работы является единственным, кто должен был бы поехать; и т. п.). Общество в этом отношении напоминает хулигана, который поднимает с земли и ставит на ноги свою обессилевшую жертву, чтобы снова ударить ее в челюсть и повалить обратно. Словом, объективные условия, среда, в которых приходится жить Гореву, самые неблагоприятные.

Символическим фоном повести являются червяки. В частности червяки, которые в сырую погоду ползут по дороге, а их давят, при всем даже старании не могут не давить прохожие. «Черви и люди», «червячный эксперимент», «мысли червяка» — это названия маленьких главок. Горев называет свою идеологию идеологией червяка, если бы червяк мог иметь какую-то идеологию. Она заключается в вере, что он сможет проползти кусок жизни без того, чтобы его раздавили на полпути. Человек-червяк — ну что может быть ниже?! И если уж он сможет сохранить человеческое достоинство и явить себя в качестве личности, то это сможет сделать любой индивид. В этом произведении, как и в других, и в нем, пожалуй, больше, чем

во всех остальных, Зиновьев экспериментирует на пределе возможного, являющегося вместе с тем и пределом ясности.

V

Главного героя повести «Иди на Голгофу» зовут Иван Лаптев. Его учение соответственно — это «лаптизм». Имена у Зиновьева (как собственные, так и символизированные типа «балбес», «претендент», «шизофреник», «болтун» и т. п.) всегда несут смысловую нагрузку, обозначают основную идею (роль, функцию, социальную позицию), которую воплощает соответствующий персонаж. В данном случае он хотел подчеркнуть национальный характер, русскость своего этического учения. К тому же Иван Лаптев, этот русский Бог, прямо говорит от имени русских и для русских.

Замкнутость учения о житии на своеобразие русского образа жизни Зиновьев познал, оказавшись на Западе. Он пишет, что создавал это учение не как замену прежних концепций такого рода и не как некую истинную систему для людей вообще, а как свод правил для себя и людей такого же социального типа как он сам. Причем, свод таких правил, которые сразу пускались в дело в качестве практической платформы собственной жизни. Вот его слова по этому поводу: «Мало придумать свою систему жития, нужно иметь ещё опыт жизни согласно правилам этой системы, тренировку. В Советском Союзе я такой опыт имел ежедневно в изобилии. Мои тренировки заключались в определенном поведении в советском коллективе и советском обществе в целом. Помимо упомянутых выше тренировок в моем стремлении быть гражданином моего типа нужны были ещё другие условия. Важнейшие из них: 1) гарантированное положение в обществе; 2) возможность демонстрировать окружающим мои гражданские качества, быть признанным в этих качествах; 3) убеждаться в том, что я сохраняю эти качества, и в окружении моем есть люди, которые это ценят. Позиция, выражаемая формулой «я есть суверенное государство», была позицией не изоляции от людей, но позицией поведения среди людей. Более того, она предполагала даже более интенсивные, разнообразные и широкие общения, чем обычная позиция человека в обществе». На Западе это учение оказалось непригодным. Зиновьюга — дерево, которое плодоносит на русской почве. Что же такого особенного заключено в этой почве?

Сразу надо оговориться: Зиновьев ни в коей мере не является русским почвенником и ещё меньше русским националистом в этническом смысле или в смысле квасного патриотизма. Такого рода жизненные позиции он категорически отвергает. Говоря о своеобразии человеческого материала, создавшего Россию и русскую историю, он имеет в виду прежде всего и исключительно образ жизни, социологически обусловленные стереотипы поведения. Русские, по его мнению, отличаются гипертрофированностью коллективных форм быта, тем, что в их общественном строе коммунальный аспект жизни явно превалирует над деловым и формальноюридическим. Это было характерно для досоветской России, характерно для современной — постсоветской — России, однако, свои развитие, классически упорядоченные формы это имело в России советской. Советский коллектив как первичная социальная клетка и организация всего общества, представляющая собой сложную, внутренне структурированную и иерархизированную систему отношений в форме коллективов — вот что более всего подходит русскому народу (как бы его ни называть — православным, советским, российским) и предоставляет наилучшие шансы для его развития. Это — не преимущество России. И не её недостаток. Это — её особенность.

«Общинность», «соборность», «коллективизм» — эти понятия для большинства мыслителей, стремящихся выразить духовный строй русского народа, его национальную идею, являются вдохновляющими. Ими они описывают моральную добротность народа, его высокую миссию

в истории. Беспощадно трезвый Зиновьев смотрит на вещи совершенно иначе. Для него превалирование коллективного начала во всем жизнеустройстве означает разгул социальности, сущностью которого является экзистенциальный эгоизм. Это — не столько благо, которое нужно лелеять, сколько социодарвинистская стихия, от которой надо защищаться. Человек в этих условиях оказывается постоянным объектом лицемерия, обмана, зависти, подсиживания, жалости, заботы, интриг, демагогии и т. п. И он сам, поскольку он принадлежит к социальному объединению, действует по тем же законам, подобно тому, как в качестве природного существа он живет по биологическим законам. Зиновьев — защита человека от себя, других людей, социальных групп и организаций. Это учение действительно не для обществ с атомизированной структурой, а для обществ именно российского типа, где социальность в разных формах коллективности навязывает себя индивидам, не отпускает их из своих теплых, родных объятий.

Есть ещё одна особенность российского быта, которая связана с учением о житии, в частности, с заключенным в нем способом противостояния социальности (уклонения от борьбы за социальные блага) — это пьянство. («Есть в жизни удивительное постоянство. // Весь мир сто раз, как в Октябре, перетряси, // Но все равно веселием Руси // Вовек останется безудержное пьянство».) Позволю себе одно личное воспоминание, связанное с Александром Александровичем Зиновьевым. Мы как-то вдвоем были у него дома, выпивали понемножку и разговаривали о всякой всячине. Это была чисто дружеская встреча. Речь как-то зашла о том, что американцы увлечены бегом трусцой, вообще зациклены на здоровье. «У каждого народа, — сказал Александр Александрович, — есть свой способ сходить с ума». «А как же сходят с ума русские?» — спросил я. «А вот так, как мы сейчас мы с Вами», — ответил он.

Иван Лаптев, который впервые появляется на страницах повести отсыпавшимся в детской песочнице после очередного перепооя, и который называет себя «инициатором и вдохновителем пьяных сборищ», «теоретиком и поэтом пьянства» — большой специалист по части пьянства. Да и сам Зиновьев, по его собственному признанию и по свидетельствам его друзей, не был в этом деле дилетантом. В данном случае опять-таки нельзя обманываться словом. Под пьянством автор понимает определенный образ жизни. Это — не медицинское явление в смысле физиологической тяги к спиртному, не моральное состояние распущенного, порочного поведения, хотя, разумеется, и то, и другое сопряжено с пьянством. Это — и не момент социальной борьбы за выживание, хотя случай его использования в целях подсиживания, карьеры не являются редкими. Пьянство как русский феномен есть род символического поведения. Вот как об этом рассуждает Иван Лаптев: «Пьянство, как такое, есть только у нас. Это не алкоголизм (как у американцев, финнов, шведов) и не форма питания (как у французов и итальянцев), а наша фактически национальная религия, адекватная нашему духу и образу жизни. Конечно, наше пьянство переходит в свинство. Но и свинство есть наша национальная черта. Пьянство без свинства — это вовсе не пьянство, а выпивка в западном стиле. Или грузинство. Русский человек пьянствует именно для того, чтобы впасть в свинство — и учинить свинство. Выпивка предполагает выбор компании, душевное состояние и прочее. Пьянство ничего не предполагает. Пьянство — это когда попало, где попало, что попало, с кем попало, в чем попало. Это — основа для всего прочего: и для компании, и для душевной близости, и для любви, и для дружбы...» Сурово! Такие слова не говорят о великом народе. Но, с другой стороны, нужно принадлежать к великому народу и быть соразмерным ему, чтобы уметь и сметь сказать такое.

Итак, что же символизирует пьянство? Об этом мы узнаём из гениальной поэмы «Евангелие для Ивана». В ней мы находим настолько полное описание и глубокий анализ данного феномена, что к этому вряд ли что-либо могли бы добавить психология и социология с их традиционными методами. Она нуждается в специальном, в том числе философско-эстетическом исследовании. Я ограничусь лишь общей характеристикой того, как в ней преломилось учение о житии. С этой точки зрения интерес представляют три

вопроса, причудливое сочетание которых составляет внутренний идейный пафос поэмы: 1) от чего и кого, 2) с кем, 3) ради чего люди уходят в пьянство?

Первый вопрос является основным. На него автор отвечает неспешно, с эпической полнотой и любовью к деталям. С самого начала мы узнаём основную причину «иванского учения». Она состоит в том, что «Век поэтический остался позади, // А впереди, увы, не светит веком прозы». Люди уходят в пьянство из ада и от ада. От того, что «не люди сущность бытия, а лишь эпохи», что приходилось убивать и самому гореть. От воспоминаний о лейтенанте, истекающем кровью. От сплошного обмана историков и философского лжемудрия. От болтушек из ЦеКа. От дряной жены. От скучной работы. От начальства, что «то гнида, то сука». От гнусных щей и вонючих котлет. От отчаяния, непереносимой тошноты жизни («Криком кричать бы, // Завыть бы истошно: // Тошно, товарищи, // Как же мне тошно!»). От того, что «О душу окурки тушат». От трудовых вахт и починов. От того, что приходится сгибаться «перед всякой чиновной вошью». От женских измен. От опустившихся женщин. От невыносимых соседей. От стукачей. От властей, которые от Бога. От рож сослуживцев. От поучений свыше. От непризнанности. От клеветы. От вынужденного холуйства. От постоянной неудачливости. От несбывшихся мечтаний. От страха смерти. От «ликующего прогресса». От томления духа. От ожидания нового Степана Разина. От изломанности дороги жизни. От того, «А чтоб здоровый коллектив // Меня исправить не пытался». От занудного серого дня работы. От того, чтобы не превозносить кретинов «И обязательств не давать // Прожить пять лет в четыре года». От предательства друзей. Словом, от «мерзости бытия». Такой мерзости, перед которой не устоял бы сам Господь: «На месте моем, — я скажу ему, — Боже, // И ты бы напился до одури тоже». Такой мерзости, что, оказавшись на небе перед Высшей Судьей, остается только просить его о том, чтобы остаться мертвым. На вопрос Бога, честно рассказать, что ты там натворил, следует ответ:

«Честно? Этому, Господи, я не учен.

Лучше сам загляни в свои книжки — гроссбухи,

Сам увидишь, что я — заурядный злодей,

Не протягивал слабому помощи рук.

Признаюсь, обижал безнаказно людей.

И душою кривил, признаюсь, многократно.

Доносил добровольно и в силу причин.

Клятву верности брал, приходилось, обратно.

Зад лизал с целью выйти в желаемый чин.

Лицемерил один. Клеветал коллективно.

Подпевал демагогии высших властей.

Руку жал проходимцам, хоть было противно.

Так что видишь, Всевышний, прожил я безгрешно.

Если хочешь добром или злом наградить,

Если просьбы уместны при этом конечно,

Прикажи меня впредь никогда не будить.

Мне известно, что мертвым не больно, не стыдно.

И не мучает совесть их, как говорят.

Ну а главное — мертвым не слышно, не видно,

Что на свете живые с живыми творят».

Ответ на второй вопрос связан с первым. Пьянствуют со всеми, с кем придется. Т. е. практически с теми же, кого хотят забыть. В поэме это — бывшие летчики, полковник, историк, социолог, поэт, интеллигент, инвалид, старикан, молодые, либералы, старый писатель, атеист, распутник, праведник, сосед, стукач, сослуживец, непризнанный гений, бунтарь, самоубийца, неудачник. Словом, пей «С бухгалтерами, токарями, // Пей с комс- и партсекретарями, // Пей с мусульманином, буддистом, // С завхозом пей, с попом, с артистом, // Пей в одиночку, пей в компашке, // Пей из горла, из банки, чашки, // Пей лучше много, а не мало, // Пей где, когда и с кем попало».

Состав индивидов, с которыми пьянствуют, один к одному совпадают с теми, из-за которых (чтобы забыть которых) они это делают. Это понятно, ибо других не существует. Данное обстоятельство очень показательно. «Иванское учение» есть не уход из мира (из него уйти нельзя, ибо другого мира не существует), а особая позиция в нем. Оно утверждает мир в форме его отрицания, в другом его качестве. И здесь мы переходим к вопросу: «Для чего?».

Ответ прост: для того, чтобы послать всех «на...» и выйти «в иное, высшее пространство!». Пространство это представляет собой особое «людское братство»; кабак в поэме именуется храмом, где можно ощутить «души родство с таким, как сам, народом». Другая его особенность — в нем живут не завтрашним днем, а сегодняшним. Здесь достигается полнота переживания жизни как «здесь» и «теперь», как данного остановившегося мгновения: «Пока живой одно усвой: // Живи сейчас, пока живой». Еще одна — быть может, самая важная — черта пьяного зазеркалья состоит в ощущении свободы, которая, правда обнаруживается и в малопривлекательной предметной форме, когда собутыльники могут изрезать друг друга в кровь и тут же без всякой паузы начать обниматься («Меня ты уважаешь, я тебя спрошу, // А хочешь я влеплю тебе по харе?!»), но прежде всего, конечно, в говорении, трёпе, изливании душ. «И с собутыльником на пару // Позволь трепаться до утра», — говорится в одной из молитв «Евангелия для Ивана». И неважно, что этот собеседник является, например, стукачом: «Сидящий в одиночестве был рад и палачу». Пьянство — это уход от одиночества, от самого страшного, безнадежного одиночества в массе, в «любящем» тебя коллективе. Парадокс жизни состоит в следующем. Пьянство, которое прямо и очевидным образом разрушает личность, итогом которого оказывается, что «Нету должности, денег, семьи, // Все друзья — алкаши да пропойцы», является в то же время формой утверждения человеческого достоинства, попыткой вырваться из клетки, из которой вырваться нельзя, улыбнуться в ситуации, в которой можно только выть. В поэме есть глава под названием «Национальная программа». Там дан исчерпывающий ответ на вопрос: «для чего?».

«К концу подходит наш двадцатый век.

Хотя бы вы поймите, выпивохи:

Иван есть тоже человек,

А не орудие эпохи».

Этика есть взгляд на действительность сквозь призму противоположности добра и зла. С этой точки зрения учение о житии является настолько необычным, что возникает оправданное сомнение относительно того, можно ли его вообще считать этическим. Насколько мне известно, Зиновьев не высказывался развернуто по данному вопросу. Эскизно на уровне методологического основоположения, его позиция сформулировала устами Ивана Лаптева следующим образом: «Зло за зло — вот практически действующий принцип нашего жития. Бог уже не в силах противостоять этому... Я не учу ни добру, ни злу. Я учу тому, как жить в таком разрезе бытия, в котором теряют смысл понятия добра и зла». Стремясь понять, как это возможно и что это значит, можно указать на три момента.

Во-первых, учение о житии Зиновьев (как и его литературный альтер эго Иван Лаптев) разработал не для того, чтобы осчастливить человечество, а для самого себя. Приведенная выше цитата была из главки «Добро и зло», а в другой расположенной рядом главке «Снова о добре и зле» точно сказано: «То, что человек делает лично для себя, не есть добро, и не есть зло». Богом, если под этим понимать инстанцию, задающую поведению вектор добра, является в индивидуе одно из его «Я». А у него наряду с этим есть другие «Я», десятки, сотни, а может быть и тысячи других «Я». Индивид в его сокровенной духовной сущности — не одно из его «Я», пусть даже самое высшее в нем, а их целостная совокупность, составляющая уже его индивидуальное «Я». Индивидуальное «Я» человека как душу, противоречивую, объемную целостность, следует отличать от его абстрактных, плоских ролевых «Я».

Зиновьев говорит, что есть два понятия совершенства. В одном значении совершенный человек — идеальный человек, состоящий из одних положительных качеств. Во втором значении «абсолютно совершенный человек — это существо, которое в потенции обладает всеми мыслимыми качествами, причем не только хорошими, но и плохими. Совершенный человек в этом смысле способен приспособиться к любой ситуации, выжить в любой ситуации, жить в любых условиях». Такой совершенный человек реализуется в массе человечества. Учению о житии имеет в виду совершенство во втором значении; его предмет — как распорядиться богатством абсолютно совершенного существа (исторически сформировавшимися потенциями человечества) в индивидуальном опыте.

В свете сказанного намного ясней становится смысл зиновьевского утверждения: «Я есть суверенное государство». Государство — сложное, многоаспектное, иерархизированная конструкция; в ней есть разные формы и уровни власти (а не только законодательная), разные занятия, разные территории и т. д. Эти элементы можно квалифицировать по удельному весу, официальному статусу и иным признакам, но не по критерию добра и зла; в государстве, практикующим смертную казнь, даже палач не считается злодеем. В «Я», которое есть суверенное государство, есть все то, что практикуется в современных государствах, представляющих собой организованную жизнь миллионов людей, но только в том виде, в каком оно («Я») само считает правильным. Это не значит, что любой индивид и на любых принципах может построить суверенное государство. Чтобы построить суверенное государство, нужно как минимум руководствоваться идеей суверенности, что задает совершенно иную шкалу ценностей и оценок, чем та, по которой строится жизнь массы и поведение индивида в массе.

Во-вторых, учение о житии предназначено не для того, чтобы плохой мир сделать хорошим

или опереться в мире на хорошее, избегая плохого, а для того, чтобы уклониться от мира, оставаясь в нем со всей его грязью (негативное отношение к реальности и его неприятие является предпосылкой всякой этики — в противном случае был бы непонятен сам этический взгляд на мир). И если, предположим, уклонение от мира, в его этически зафиксированном негативном качестве, сам способ этого уклонения считать добром, а деятельное пребывание в нем — злом, то человек даже тогда, когда он достигает уровня Бога («суверенного государства»), будет таким клубком добра и зла, конца которого невозможно распутать. Сама исходная диспозиция учения о житии предполагает, что добро делается через зло, и в этом смысле выводит за рамки этой противоположности, по крайней мере, в её традиционном толковании, когда одно начисто отделяется от другого как в формуле: «да, да», «нет, нет», а что сверх этого — от лукавого». Поэтому логическая противоречивость становится нормой учения: «Будь терпим — потому сопротивляйся насилию. Если видишь, что борьба бесполезна, сражайся с удвоенной силой. Иди к людям — и потому будь один. Имей все — и потому отдай все. Смирись, бунтуй. Бунтуй, смиряясь. Короче говоря, на каждый принцип есть противоречащий ему, через который он и осуществляется».

В-третьих, «Лаптизм, строго определяя стратегию жизни, представляет человеку полную свободу тактики жизни. Разумеется, в пределах, очерченных общими принципами». Определить в общем смысле, что есть добро, а что есть зло, нельзя. Нужны каждый раз конкретные решения для конкретных индивидов в конкретных ситуациях, для чего нет иного пути, как самому стать критерием добра и зла. Это не значит, что образцы и заповеди не имеют значения. Имеют, только их должно быть много, «может быть, сотни или тысячи» (в этом отношении учение Зиновьева — Лаптева ближе к Моисею, чем к Христу). Кроме того, они должны быть столь точны, чтобы «советы для конкретных случаев получались как их следствия», т. е. чтобы они заново и самостоятельно создавались самим действующим индивидом.

Учение о житии включает в себе огромное количество (по-видимому, сотни) правил применительно к разным сферам жизни и обстоятельствам, а также анализ почти такого же количества типовых случаев. Все это вместе образует целый человеческий мир, ценный не своей логической строгостью, эстетической красотой, выраженностью неких моральных принципов, а тем прежде всего, что он есть, есть в качестве действенного, человечески осмысленного мира, сотворенного вот этим человеком — Александром Зиновьевым, Иваном Лаптевым. Иван Лаптев — не Бог, который создает мир по своему подобию, а Бог, которому случилось жить в мире, не знаящем никакого подобия. Он творит не мир, а самого себя.

Из всей совокупности правил «лаптизма» наибольший интерес с точки зрения его интерпретации в качестве этического учения представляют правила, объединенные рубрикой «Я и другие» (они также буквально воспроизводятся Зиновьевым в «Исповеди отщепенца» в качестве собственного кредо). Назову только некоторые из них: Держи людей на дистанции. Относись ко всем с уважением. Не привлекай к себе внимания. Свою помощь не навязывай. Не лезь к другим в душу, но и не пускай никого в свою. Не поучай. В борьбе предоставь противнику все преимущества. Не насилуй других. Вيني во всем себя.

Эти правила, на первый взгляд, как будто бы можно обобщенно свести к моральной заповеди любви к ближнему. В действительности здесь речь совсем о другом. В многочисленных текстах Зиновьева можно встретить разные утверждения, но чего в них точно нет и в принципе не может быть, так это этической максимы любви к ближнему. Цитировавшийся выше свод правил отношения к другим начинается с правила «Сохраняй личное достоинство» и кончается правилом «Никогда не рассчитывай на то, что люди оценят твои поступки объективно. Помни: Ты есть единственный и высший «объективный» судья своего поведения, ибо оно есть твое поведение, и ты волен судить его по своему усмотрению».

Совокупность правил отношения к другим, по Зиновьеву, предназначена для того, чтобы блокировать исходящие от них опасности. Парадоксальный реализм его мысли состоит в

утверждении, что своим уважительным отношением к другим мы защищаемся от них. Каждой живое существо предохраняет себя по особому: источая определенные запахи, становясь незаметным, демонстрируя агрессивность, быстро убегая и т. д. Человек делает это с помощью сознательных, согласованных и общепризнанных норм поведения — норм, которые, собственно говоря, и создают зону их безопасного совместного существования. Идеи Зиновьева в этом вопросе похожи на концепцию социогенеза Томаса Гоббса. Разница состоит в следующем. Гоббс полагал, что естественное для людей состояние войны всех против всех преодолевается созданием государства. С точки зрения Зиновьева государственно организованная социальность жизни имеет неистребимую конфликтогенную природу и, если отличается от естественного состояния, то только тем, что здесь борьба становится еще более жестокой и опасной. Выход состоит в том, чтобы каждому становиться своего рода суверенным государством. Какой бы необычной позиция Зиновьева в данном вопросе ни казалась, следует признать, что это один из немногих в истории философии рационально аргументированных ответов на вопрос о том, почему индивид, озабоченный единственно тем, чтобы самому стать совершенным, выверить свою жизнь в некой абсолютной перспективе, должен ещё думать и заботиться о других людях.

VII

В повести «Живи» есть такой эпизод, который является типичным для изображаемой Зиновьевым из произведения в произведение человеческой комедии. Стоял вопрос о выдвижении Горева на более высокую должность заведующего отделом, сопряженную с рядом очевидных благ (более высокая зарплата, квартира и т. п.). Окружающие («родной коллектив») не хотели, чтобы ему выпала такая удача. И вот кто-то написал анонимку в партбюро, по комбинату распустили слух, будто он наркоман, развратник и т. п. Словом, заработал привычный для таких случаев и весьма эффективный механизм, который, кстати заметить, и на этот раз привел к нужному результату. Горев должности не получил, хотя несомненно её заслуживал. Он потому и не получил, что её заслуживал. По личным данным он проходил, но не проходил по законам коммунальной жизни, по тем самым законам, по которым, как говорится в одной восточной притче, человек в ситуации, когда он мог выбрать все, чего захочет, при условии, что его сосед получит вдвое больше того же самого, попросил, чтобы ему выкололи один глаз. Рассуждая о клеветнической анонимке на Горева, безрукий Теоретик говорит в повести: «Клевета есть воля масс людей, воля коллектива. Клевета есть идеальный образ человека в сознании окружающих». Жить по законам коллектива — не значит, что всегда надо клеветать. Но обязательно значит, что надо уметь делать это, надо иметь клевету в арсенале возможных средств борьбы. Это касается и всех других качеств, которые обычно проходят по разряду моральных пороков. Условия коллективной жизни имеют к морали только то отношение, что они подчиняют её целям экзистенциального эгоизма, формируя в индивидах способность как попирать справедливость, так и защищать её. Горев ясно это понимает. «В наших условиях позиция морали вообще есть ложная позиция», — говорит он.

Первый, основополагающий выбор индивида на пути к личности состоит в том, чтобы перенести центр тяжести решений и действий из вне во внутрь. Опереться не на волю коллектива (в какой бы форме она ни выступала), а на свою собственную волю. С удивлением открыв, что окружающие добры к нему до тех пор, пока он не стремится возвыситься над общим уровнем, не обнаруживает свою самость, Горев сделал единственно правильный вывод: он может стать и сохраниться личностью, имея в качестве опоры и критерия лишь самого себя. Он показал, что «бессмысленно рассчитывать на справедливый суд со стороны окружающих — такого суда нет и быть не может в принципе... Ты сам есть высший и справедливый судья самого себя».

Осуществимо ли, возможно ли человеку опираться на самого себя, быть внутренним одиночкой? Ведь он не может не жить среди людей, не может не считаться с ними. И дело не только в этом. Существовать в нравственном смысле — значит не иметь, а быть. Не брать, а отдавать. Горев-Зиновьев: «Существовать — значит существовать для других». Горев превращает свою жизнь в эксперимент по поиску выхода из этой казалась бы безвыходной ситуации. Существенными в его эксперименте, на мой взгляд, являются следующие два момента.

Во-первых, он дисциплинирует свою жизнь таким образом, что подчиняет её некоторым принципам. Это — не принципы абстрактной морали, хотя они, как мы увидим, в чем-то коррелируют со знаменитыми Десятью заповедями. Они (за исключением гимнастики и других процедур, поддерживающих физическую форму) представляют собой запреты. Именно запреты, поскольку только в такой форме человек может обнаружить свою автономию. Когда он что-то делает, он всегда зависит от внешних воздействий. Когда он что-то не делает, он может этого не делать, исходя из принципа, и ни от кого не зависеть. Запреты Горева вполне конкретны и направлены на блокирование тех действий, в которых и через которые окружающие (коллектив, социальность в широком смысле слова) оказывают преимущественное разлагающее влияние на личность. Основными среди них являются следующие три. Не пить, что особенно важно в связи с особой ролью пьянства в русско-советской среде и применительно к особому случаю Горева, у которого нет ног. Не иметь половых отношений с женщинами, если они не являются выражением любви. Третий принцип можно сформулировать как отказ от участия в том, что американцы называют «крысиными гонками» — от борьбы за более выгодные жизненные позиции. Он означает не аскетическое ограничение удовольствий и что-либо в этом роде, а всего лишь готовность довольствоваться тем уровнем благ, на которые дает согласие коллектив в том смысле, что они достаются без видимого соперничества и с точки зрения коллектива (общественного мнения, устоявшихся норм, позиции начальства и т. п.) считаются приемлемыми для человека в данном положении. Эти принципы Горев называет своими подпорками. Подобно тому как физически ему нужны протезы, чтобы стоять, так нравственно ему нужны принципы, чтобы внутренне выпрямиться. Они, разумеется, не выводят из окружающей трясины; это вообще невозможно, да и не нужно (так, например, Горев, хотя и не пьет, но тем не менее в пьянствующих компаниях охотно участвует, ибо они представляют собой арену раскованного, свободного общения, являющейся русским андерграундом и русским симпозионом одновременно). Тем не менее они создают некое внутреннее пространство, позволяющее человеку быть самим собой.

Второй важный момент горевского эксперимента заключается в его программной, стратегической жизненной установке, которая выражается одним словом, вынесенным в название повести: «Живи!» Не любить жизнь, ибо как точно замечает логик Зиновьев, любовь к жизни есть позиция (самозащитная реакция) тех, кому живется плохо, а просто жить. С этим «Живи!» Горев просыпается и засыпает, это — его молитва: «Живи! Раз возник, живи. Живи, несмотря ни на что. Родился крысой — живи крысой. Родился орлом — живи орлом. Придет твой срок, и ты исчезнешь навечно. А пока живешь — живи, и радуйся самому факту жизни».

В случае Горева такая нравственная программа означает: жить несмотря на отвратительное уродство безногого существа. Можно подумать, что она имеет смысл для особых индивидов, являющихся уродами. Это и так и не так. Это так, поскольку требование «живи» может возникнуть только там, где сама жизнь содержит негативные импульсы, ставящие под сомнение её целесообразность и оправданность, т. е. включает в себе некое уродство. Это не так, поскольку все являются в каком-то смысле уродами. Норма всегда представляет собой усредненную величину, по отношению к которой все её отдельные случаи являются отклонениями. В повести приводится пример пианиста, уродство которого состояло в совершенно невидимом дефекте руки, не позволяющем вытягивать мизинец на необходимое для пианиста расстояние. В еще большей мере сказанное относится к моральной норме.

Здесь уже само уродство является нормой. Рисуя моральный облик человека как социального существа, Зиновьев пользуется только темными красками. Его мизантропичность известна. В данной повести она выражена особенно сочно: «мы — червяки, способные извиваться во всех возможных измерениях»; «нет во Вселенной более гнусной твари, чем человек»; «нет более жестокого врага для людей, чем их ближние». Уроды типа Горева и его друзей, как говорится в повести, являются уродами второго уровня, и они отличаются от уродов, какими являются все остальные индивиды, только тем, что им более, чем другим нужны нравственные принципы, и им намного труднее, чем другим, следовать им. Без них они вообще не могут держаться прямо. Требование «живи!» — это их евангелие.

Как песню держит припев, так эту повесть держит молитвенное заклинание: «Живи!». Очень важный нюанс: «Живи без всяких объяснений, обоснований, оправданий! Живи!» Философы много потратили усилий на обоснование морали, хотя один из самых пронизательных среди них хорошо заметил, что обосновывая, они подрывают её. Они тем самым ставят под сомнение изначальность морали как жизнеорганизующего личностного принципа. Жизнь не требует своего оправдания. Она оправдана тем, что она есть. Она есть факт. К тому же факт, предшествующий всем прочим фактам. Свою исповедь Горев (а вся повесть «Живи» и есть его исповедь) начинает для того, чтобы очиститься, и продолжать «жить, не претендуя на что-то большее, чем сам факт жизни». Пожалуй, нигде свойственная Зиновьеву научная трезвость и логическая требовательность не проявились столь концентрированно и полно, как в том, что он свел основополагающую этическую формулу к одному слову «Живи!». До него никто из многочисленных философов, формулировавших моральные законы, до этого не додумался.

«Живи!» означает необходимость быть адекватным жизни в её конкретном фактическом статусе (отсюда — и странные на первый слух слова из молитвы Горева «Родился крысой — живи крысой. Родился орлом — живи орлом»). Применительно к человеку это означает, что он должен жить не какой-то превращенно-соборной жизнью, а жизнью в единичности и единственности индивидуального существования. А человеческий индивид может жить своей жизнью, опираясь на самого себя, жизнью индивидуально-ответственной, личностно выраженной только в том случае, если он сможет оградиться моральными принципами от «любви» окружающих (понимая под окружающими и ближних и дальних, и государство, и коллектив, словом, всех, кто не есть данный конкретный человек). Только в том случае, если он зажжет в себе внутренний свет, не довольствуясь спорадическими лучами, которые могут быть на него направлены со стороны. Он при этом, разумеется, освещает всё пространство своего личностного присутствия (окружает себя «нимбом»), создает очаги тепла в ужасающем холоде социальной жизни. Именно этот факт, между прочим, создает иллюзию, в силу которой философы ищут объективные корни морали, а моралисты читают проповеди о любви к ближнему.

В число окружающих, защищаясь от которых индивид поднимается до личностно-нравственных высот, входят также прошлые и будущие поколения. У человека нет непосредственных моральных обязанностей перед ними. Вернее, сами прошлое и будущее его ни к чему не обязывают. Если у него есть обязанность перед прошлым и будущим, как и вообще перед окружающими, то только те, которые вытекают из нравственно-обязующего факта его собственной жизни. Отсюда становится понятной ещё одна большая странность этического учения Зиновьева по сравнению со всеми другими этическими учениями. «Живи и помни» — так назвал свою повесть (к слову сказать, замечательную) писатель, стоящий на позициях соборно понятой морали. «Живи и забудь» — так можно было бы назвать точку зрения Зиновьева в данном вопросе. В «Зияющих высотах» над выходом из камеры крематория были начертаны слова: «Уходя, заведи урну со своим прахом с собой!». Это — не просто потрясающая сатира. Это ещё и продуманная жизненная позиция. По Зиновьеву, из жизни надо уходить, не оставляя никому никаких забот о себе. Поистине: пусть мертвые

хоронят своих мертвецов. В романах и повестях Зиновьева нет ничего похожего на то, что называется хеппи эндом. Произведение жизни кончается не так, как музыкальное произведение или голливудский фильм. В нем нет заключительного аккорда. Нет добра, побеждающего зло. Это, помимо всего прочего означает, что личность кончается там же, где она и начинается. У жизни и у нравственных поступков, в которых она в своей индивидуальной подлинности воплощается, нет иной награды и ценности, кроме той, которая заключена в них самих. Герой повести Горев был брошен родителями, он не имеет корней. У него нет никаких родственников и соответственно обязанностей перед ними. Данный факт символичен в том смысле, что если жизнь в биологическом смысле есть нить, тянущаяся, по крайней мере с одной стороны, в бесконечность, то в нравственном смысле она всегда есть новое начало. Человек в нравственном смысле, как личность не продолжает то, что делали другие, а заново начинает делать то, что делали все личности — строить свое государство, свой мир из одного человека.

VIII

Этика Зиновьева связана с социологией и может быть понята только в соотнесенности с ней. Социальные законы (законы социальности), представляющие собой законы организации, функционирования и развития больших масс людей (человеиников) являются такими же объективными жесткими в своей объективности как и законы природы. Тот факт, что социальные субъекты (человеческие индивиды, рассмотренные в качестве членов и в составе социальных объединений) обладают сознанием, не противоречит объективности социальных законов. Более того, он способствует уменьшению случайности и разнообразия в проявлении законов социальности до такой степени, что социальная эволюция стала менее всего зависимой от субъективных факторов, сознательных решений и действий отдельных лиц именно тогда, когда она стала управляемой — на современной стадии сверхобщества.

На базе законов социальности и в пространстве их действия нет места ни для человеческой свободы, ни для морали. И то и другое возникли только во-первых, как индивидуальный способ существования, во-вторых, за пределами социальности, как отклонение от ее законов. На этих предпосылках и строится учение о житии. Подобно тому, например, как человек строит самолеты, чтобы вырваться из железных тисков законов тяготения (сравнение Зиновьева), и при этом он это делает действуя в их же рамках, точно также он создает идеальное общество в самом себе, чтобы вырваться из под гнёта общества и он может это делать, оставаясь в обществе и через его посредство. Можно сказать так: законы социальности содержат в себе возможность морали в отрицательном смысле, т. е. в том смысле, что последняя возможна только как их отрицание.

Учение о житии Зиновьева продолжает и дополняет его социологию. Без него последняя была бы беспросветной. Более того, в индивидуальном жизненном замысле Зиновьева, по его собственному признанию, сама социология была разработана для того, чтобы выработать адекватное учение о житии и найти в жизни место самому себе в качестве идеального коммуниста. Таким же является и их объективное соотношение между собой. И если верно, что учение о житии находит свою негативную обоснованность в социологии, то еще более верно, что социология Зиновьева может быть адекватно понята и разумно осмыслена только с учетом и в свете его учения о житии.

Хотя этика и вырастает из отрицания социальности, последнюю нельзя оценивать сугубо негативно. И дело не только в том, что этика именно в качестве отрицания социальности сама есть ее продукт. Социальность и сама по себе обладает притягательной силой, она, обволакивая человека, интригует, будоражит, оказывает часто непонятное и сильное

воздействие. Противоречивый характер социальности в нравственном опыте человека хорошо передан в поэме «Мой дом — моя чужбина». В ней сильно выражен социологический аспект, ей вполне можно было бы даже дать подзаголовок этико-социологического трактата в стихах. В частности, в ней раскрыта анатомия советского диссидентства в обеих (отечественном и зарубежном) своих частях. Концептуально диссидентство осмысливается как идеологически-диверсионная операция в рамках холодной войны, что в свете последующих событий (личной судьбы многих диссидентов, интегрировавшихся в западный мир, их равнодушие к демократическим преобразованиям в России и т. д.) выглядит вполне правдоподобно, но тем более удивительно в книге, изданной в 1982 году. Ещё одна сбывшаяся интуиция автора обращает на себя внимание. Лирический герой — провинциальный диссидент — наутро после попойки, когда невыносимо раскалывается голова, задумывает сочинить реформаторскую программу о том, «как режима сбросить бремя». Вот что у него получилось:

«Для советского народа,
Молвил я, нужна свобода
Слова, совести, печати.
Секса (ясно, без зачатий),
Переездов, демонстраций,
Партий, сборищ, эмиграций.
И прописку отменить.
Тунеядцев не теснить.
Добровольность быть солдатом,
Прочь анкету с пунктом пятым».

Программа эта охватывает очень многое из того, что произошло потом, в 1991 году. Но самое интересное состоит в другом. Слушатели, перед которыми вещал диссидент, стали быстро развивать его идеи: «Надеюсь я, не будет возражений // Насчет свободы непечатных выражений?»; «Предлагаю в документ сделать дополнения: // На заводах учредить самоуправление»; «Предлагаю для начала все колхозы разогнать. // Землю ж, что освободится, мужикам в аренду сдать»; «Надо пьянство, как и церковь с государством разделить. // И свободой пить от пуза всех трудящих наделить»; «Хватит грязь в глуши месить! // Время Запад колесить». Народ, словом, так разошелся, что даже у самого автора программы возникли сомнения: «Ну, а ежели свободы он по своему поймет? // Если он реформы наши против нас же обернет?». Разве бывает более точное предвидение и своевременное предупреждение?! И разве есть более строгие критерии научности социологии, чем такие сбывшиеся прогнозы?!

Основная смысловая нагрузка поэмы «Мой дом — моя чужбина» заключена в названии. Название, по-видимому, можно читать с разными акцентами. Один вариант: человек оказался в ситуации, когда чужбина стала ему домом. О другом возможном прочтении говорится в поэме: «Пойми в конце концов, дубина, // Твой дом везде, но он везде — чужбина». Но более правильным с точки зрения адекватного истолкования текста является такое понимание. Дом и чужбина при всей их связанности чётко разводятся и герой не путает свой родной

российский дом с западной чужбиной. Но трагизм его положения заключается в том, что его дом является чужбиной. Не в том только смысле, что он оказался не дома и ему хочется вернуться: мол, дома всегда лучше. Сам дом является чужбиной — вот в чем главная суть дела. У героя сильно желание вернуться в родной дом из немилой чужбины, но еще сильнее страх перед такой перспективой, ибо он знает, что дом его — такая чужбина, которая хуже всякой чужбины. Так он с грустью думает о наших солдатах, унавозивших собой европейскую землю и словно слышит их голоса. «Здесь в теплой земле наши кости истлели. // И все же нам русские снятся метели». Для него ужасна перспектива разделить их судьбу. А перспектива не разделить её еще хуже: «Предложили бы мне возвратиться домой, // Что наделал, тебе все простится. // От одной только мысли кошмарной такой // Я готов лучше тут удавиться». Позицию автора и героя поэмы еще лучше передает следующее четверостишие:

«На свете нет, поверь мне, сброда

Подлее нашего народа.

Но на других его, паскуду,

Не променяю, жив покуда».

Описываемая Зиновьевым ситуация амбивалентно противоречива. Охарактеризовав эту ситуацию таким образом, мы не столько объясняем её, сколько фиксируем как необъяснимую. Не случайно в поэме появляются сами по себе чуждые творчеству Зиновьева психологические мотивы, то, что именуется копанием в душе. Говорится о ностальгии, об отцами обжитой земле. В повести «Живи» мы читаем, что на Западе плюют в урны, а у нас — в души. Считается, что плевать в души — лучше, ибо хотя бы таким образом, через плевки души оказываются связанными. О чем-то таком говорится и в поэме. На чужбине, например, нет пьяных компаний: «Мне нужен (как воздух, как хлеб) выпивоха. // Здесь без него ужасающе плохо». Выходящая за рамки разумного понимания противоречивость переживаний героя состоит в том, что он не просто видит недостатки своего дома и тянется к нему, несмотря на них, следуя в этом традиции русских революционеров любить Родину с открытыми глазами. Нет он видит недостатки Родины и любит её благодаря им. Это — скорее лермонтовская ситуация («Люблю Отчизну я, но странною любовью»).

Необъяснимая странность душевного состояния героя, по-видимому, объясняет стихотворную форму произведения. Стих с его музыкальностью, дополнительным эмоциональным эффектом, сопровождающим прямой смысл слов и предложений, более, чем прозаический текст, подходит для того, чтобы выразить, и не столько даже выразить, а зафиксировать невыразимую иррациональность человеческой жизни. Если это верно, то становится понятным, почему «Зияющие высоты» и другие прозаические произведения Зиновьева насыщены стихами. Они являются составным элементом его комплексной методологии, позволяющей схватить действительность всестороннее и объемно.

Поэма, в которой герой из дома уезжает на чужбину, хотя и боится оказаться там, а с чужбины тянется домой, хотя и страшится этого, дает почти наглядное представление об отношении индивида и общества как его понимает Зиновьев. Индивида можно уподобить зернышку, а общество — тяжелым, с безжалостной методичностью работающим жерновом. Зернышко оказалось между жерновами и обреченное на то, чтобы быть размолотым, мечтает каким-нибудь образом выскочить оттуда.

В миропонимании Зиновьева нет ничего более далекого друг от друга, чем мораль и

социальность. И нет ничего более связанного друг с другом. Они напоминают двух сцепившихся борцов, которые держатся еще на ногах только благодаря своим усилиям повалить друг друга. Мораль существует как отрицание социальности. Она не имеет иной предметности, кроме этого отрицания. Социальность релятивирует мораль, чтобы можно было легко переходить от добра ко злу и обратно, используя эти оценки в целях экзистенциального эгоизма. Без этого она вообще едва ли могла бы считаться формой и результатом человеческой деятельности.

IX

В одном из своих рассуждений Иван Лаптев говорит, что Бог есть самоучка. То же самое можно было бы сказать о Зиновьеве как авторе учения о житии. Последнее непосредственно не соотносено ни с какими философским этическими учениями. Автор, если и учитывал их, то, видимо, только в том общем смысле, что он их все отбросил. И тем не менее учение о житии может быть рассмотрено сквозь призму той проблемно-теоретической ситуации, которая возникла в ходе развития философской этики.

Европейская этика прошла две крупные стадии, которые являются в то же время двумя её важнейшими тенденциями. Первая связана с именем Аристотеля и сводит мораль к моральным поступкам. Человека интересует не что такое добродетель вообще, а что такое добродетель в данном конкретном случае, и не как относиться к людям вообще, а как относиться к данному конкретному индивиду, с которым приходится иметь дело сейчас и в данных обстоятельствах. Не существует общих критериев и правил, позволяющих отличить добродетельный поступок от порочного. Каждый поступок имеет свою собственную нравственную меру и она выявляется (задается) самим действующим индивиду. В этой теории нет ответа на вопрос о том, как сделать так, чтобы совершаемый индивиду добродетельный поступок был бы таковым и для всех тех, кого он касается. Этот вопрос является существенным, ибо поступок тем отличается от намерений, что выводит индивида в мир людей, область отношения с другими. Чтобы поступок был приемлем для двух и более индивидов, он должен быть абстрагирован от каждого из них в отдельности или особенности и рассмотрен как подчиненный некоему общему признаваемому ими всеми правилу.

Поиск правил (принципов) морали стал основной линией развития этики Нового времени, что нашло свою кульминацию у Канта. Кант свел мораль к моральному закону, который обладает абсолютной необходимостью, является единым и единственным для всех разумных существ. В случае человека он приобретает форму категорического императива. Категорический императив тождествен доброй (чистой в смысле отсутствия каких-либо иных мотивов) воле и функционирует исключительно как долг, который противостоит склонностям. Он не может найти адекватного воплощения в поступке и в строгом смысле слова не нуждается в этом. Долг Канта — это долг перед человечеством, долг человечности, а не долг перед конкретными индивидами с которыми приходится иметь дело в повседневной жизни. Кант решил проблему общезначимости морали, но ценой того, что из нее исчезли поступки.

По Аристотелю есть единичные моральные поступки, но нет общего морального закона. По Канту есть всеобщий моральный закон, но нет конкретных моральных поступков. Эти позиции очевидным образом односторонни. Развитие этики после Канта было стремлением вернуть в этику поступок, но таким образом, чтобы не отказываться от идеи общезначимости морали. Она до настоящего времени не нашла решения этой проблемы. Учение о житии дает свое совершенно неожиданное её решение и соединяет концы, которые в истории философской этики остаются разорванными. Это решение состоит в следующем: Иван должен стать философом. Каждый человек должен сделать то, что философы хотели сделать для всего

человечества: выработать этическое учение как нормативную программу достойной человеческой жизни. Разница заключается в том, что философы создавали такие программы для людей вообще, в качестве абстрактных теорий, претендуя каждый раз на истину в последней инстанции. Реальные же люди (Иваны) создают их каждый раз для себя, создают не для того, чтобы знать, что есть достойная жизнь, а для того, чтобы достойно жить. Они руководствуются каждым своим жизнеучением с такой полнотой, что превращают собственную жизнь в эксперимент, своего рода испытательное поле по отношению к нему. Строящий свою жизнь таким образом человек не претендует, подобно философам, на то, что он открыл последнюю, окончательную истину. Его претензия бесконечно выше: он придает своей жизни достоинство последней, окончательной истины.

Есть еще одна коренная проблема человеческого существования, над которой билась и бьется (пока что безуспешно) этическая теория: как соединить человеческую жажду счастья и его стремление к добродетели. Предлагались различные варианты такого соединения. Одни говорили, что нужно правильно и полно наслаждаться и это сделает жизнь добродетельной. Это — программа гедонизма. По мнению других, нужно правильно понимать добродетель и противопоставить её в качестве внутренней стойкости различным превратностям судьбы, что автоматически сделает жизнь счастливой. Это — программа стоицизма. Третьи говорили, что нужно научиться правильно рассчитывать свою пользу и тогда счастье каждого сольется в общую добродетель как наибольшее счастье для наибольшего числа людей. Это — программа утилитаризма. Были и другие варианты. Один из самых интересных, например, предложил и опытом своей жизни реализовал Альберт Швейцер. Он считал, что первую половину жизни человек должен жить для себя (для счастья), а вторую — для других (для добродетели). Учение о житии и в этом случае предлагает оригинальное решение вековой проблемы: оно учит тому, как стать святым (добродетельным), без отрыва от греховного производства (счастья). С точки зрения Зиновьева соединение добродетели и счастья, недостижимое в масштабе общества и по общей формуле, вполне возможно в масштабе личности и по индивидуальной формуле. Ведь Иван Лаптев, если рассматривать его как художественный образ, следуя созданному им же учению о житии, живет по-своему счастливой жизнью — является видной в городе фигурой, пользуется успехом как поэт, проповедник и целитель, не обделен вниманием женщин, живет в свое удовольствие, ничуть не страдая от того, что эти удовольствия по общепринятым меркам могут считаться ничтожными, как, например, просто возможность растянуться на раскладушке.

Учение о житии есть учение о том, как быть личностью. Как быть личностью не тогда, когда ты занимаешь привилегированное положение в обществе, имеешь слуг, живешь в собственном доме, тебя охраняет полиция и т. д. А тогда, когда у тебя ничего этого нет. Как быть личностью, несмотря ни на что. Как быть ею среди мерзости бытия. Достоевский показал, что если нельзя убивать старую, никому не нужную, всем вредную старуху-процентщицу, то это значит, что нельзя убивать никого. Зиновьев показал, что если можно быть личностью в условиях оргии коллективизма и коммунальности, то это значит, что ею может быть любой и всегда. * * *

Включение Зиновьева в ряд великих моралистов может вызвать возражение по той причине, что отделяющая нас от него дистанция слишком коротка, чтобы судить о мере жизненности его учения о морали. Однако в данном случае следует иметь в виду одну особенность, отличающую Зиновьюгу от классических этико-нормативных программ. Ее действительно нельзя определять масштабом распространения и числом прямых последователей. Скорее наоборот: именно отсутствие последователей Зиновьюги, мотивированное самой Зиновьюгой, является аргументом ее пользы. Для Зиновьюги специфично и существенно, что она предназначена только для Зиновьева. Поэтому следовать ей — значит создать свою собственную йогу — Иваньюгу, Гусейньюгу и т. д. Право А.А.Зиновьева быть в ряду великих моралистов обосновано тем, что он дал понимание морали, согласно которому число моралистов может расширяться (должно расширяться!) до числа суверенных индивидов в

мире.

МОРАЛЬ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Мы рассмотрели ряд учений, каждое из которых предлагает собственную программу нравственно достойной и счастливой жизни. Они, конечно, не исчерпывают разнообразия этических программ в истории человечества (для качественной полноты здесь недостает как минимум аскетической этики, этики созерцательного блаженства, героической этики, этики свободы). Но совершенно несомненно: они входят в число важнейших и общепризнанных.

Каждая из рассмотренных моральных программ (этико-нормативных систем) своеобразна, дает свой особый и вполне законченный ответ на вопрос о том, как преодолеть саморазорванность человеческого бытия, обнаруживающуюся в конфликте между стремлением к счастью и нравственными обязанностями, суверенностью моральных решений индивида и их общезначимостью. Программы эти не просто различны, они еще и альтернативны; нельзя (да и нет нужды) быть одновременно, например, конфуцианцем и христианином, буддистом и мусульманином, эпикурейцем и толстовцем. В этом смысле они — больше, чем интеллектуальные системы, они являются жизнеучениями. Они представляют собой разные образы человека и человеческого общежития в их идеально мыслимом воплощении.

Различия между рассмотренными жизнеучениями глубоки и очевидны. Но между ними есть и нечто общее, что позволяет объединить их в единый ряд и называть этическими, моральными программами жизни. Их можно сравнить с различными картинами гениальных художников, написанными на один сюжет.

Что общего между великими моралистами?

Общее между великими моралистами можно свести к следующим пунктам: они едины в понимании 1) назначения морали; 2) соотношения между нравственными обязанностями человека и его стремлением к счастью; 3) характера связи личности и общества; 4) принципиальной возможности перспектив нравственного преобразования человека.

1) Назначение морали великие моралисты усматривают в том, чтобы добиться такого общежития, такого согласия между людьми, которое явилось бы выражением и продолжением их права на достойную и счастливую жизнь. Собственно говоря, самой моралью они называют то, что в негативном аспекте противостоит насилию, лжи, всем другим факторам, которые принижают и разъединяют людей, а в позитивном — служит источником их взаимоуважительной солидарности. Устранять вражду и стремиться к гармонии межчеловеческих отношений, в рамках которой развитие одной личности становится условием развития всех остальных, — таково назначение морали. Добиться этого можно в том случае, если в отношениях с другими людьми руководствоваться теми правилами, которые каждый находит наилучшими и хотел бы видеть примененными к самому себе. Первые среди великих моралистов, которые по праву именуются учителями человечества, сводят основное содержание морали к золотому правилу нравственности, а многие из них дают этому правилу ту лаконичную, классически завершенную формулировку, в которой оно дошло до наших дней. Понимание морали в их учениях совпадает с естественной нравственностью, которую каждый человек находит в своем «сердце».

2) Не нужно доискиваться до изощренных формул морали, она в своем содержании элементарна. Великие моралисты приходят к такому выводу не для того, чтобы профанировать мораль. Совсем напротив: они возвышают ее до первоосновы жизни. Они считают, что конфликт между моралью и счастьем может быть снят только в том случае, если второе будет подчинено первому.

Существует объективный, единственно истинный порядок благ в мире: духовное выше материального, нравственные обязанности человека выше его стремления к личному благополучию. Выше не в том смысле, что надо прежде позаботиться о теле, чтобы потом можно было совершенствовать душу, подобно тому как мы проходим нижние ступени лестницы, чтобы добраться до верхних. И не в том смысле, что больше времени и сил надо уделять нравственному состоянию души, чем физическому состоянию тела. Великие моралисты придают духовно-нравственным ценностям абсолютное значение (отсюда — свойственное многим из них соединение идеи морали с идеей бога) и рассматривают их в качестве единственного основания, придающего смысл всем человеческим стремлениям. Свет может иметь разную степень интенсивности, но во всех проявлениях он восходит к солнцу как единственному своему источнику. Точно так же человеческие блага, как бы они ни различались между собой, восходят к морали и только благодаря этому приобретают качество, позволяющее считать их благами, достойными целями деятельности. Следовательно, задача состоит в том, чтобы постоянно быть подключенным к этому благодетельному источнику. Духовно-нравственные обязанности человека выше его стремления к личному благополучию в том совершенно особом смысле, что только через духовно-нравственные обязанности и в их рамках человек может обрести настоящее личное благополучие. Дилемма морали и счастья снимается благодаря тому, что счастье рассматривается как следствие морали. Кто стремится быть моральным, тот правильно понимает и надежно гарантирует свою выгоду. Мораль есть высшая реальность в смысле подлинности бытия. И в этом качестве она является единственной аксиологической реальностью. С точки зрения моралистов мораль верховодит в мире человеческих целей.

3) Что касается противоречия между интимностью личностной выраженности морали, в силу которой она выступает в качестве силы, возвышающей индивида до уровня субъекта индивидуально-ответственного существования, и её (морали) общезначимостью, универсальностью, в силу которой она оказывается единственно надежной основой всечеловеческой солидарности, то она может получить разрешение только в том случае, если двигаться от личности к обществу. Великие моралисты исходили и своими учениями задавали перспективу, в рамках которой отношения между людьми предстают в качестве вторичного результата их сознательных стремлений к личностному самосовершенствованию, являются формой их духовно-нравственной общности. Они утверждали приоритет личности перед обществом, нравственную автономию индивидов. Это относится и к тем из них, кто вписывал нравственность в религиозный контекст: хотя в учениях Моисея, Иисуса Христа, Мухаммеда мораль и предстает как совокупность безусловных наиндивидуальных требований, тем не менее они выражают волю совершенной и единственной в своей совершенности личности — Бога; к тому же считается, что тот, кто сформулировал для людей эти заповеди, одновременно вписал их в сердце каждого из них. Если есть истина, которую свято чтит все великие моралисты, то она состоит в неотъемлемом праве каждой личности говорить от имени морали и быть субъектом морально совершенных отношений между людьми. Человек не может жить вне общества — из этого несомненного факта они делают тот вывод, что общество должно быть человеческим, нравственно ориентированным.

4) Мораль задаст совершенно определенное — критически-отрицательное отношение к реальному миру. Степень напряжения между моралью и эмпирическим бытием индивидов в разных этических программах является, конечно, разной. Можно было бы, например, провести разграничение между морально-ригористическими (Будда, Иисус) и морально-компромиссными (Конфуций, Мухаммед) программами; в определенных

отношениях оно может иметь очень важное значение. Тем не менее в существенном они едины: во всех моралистических нормативных программах (потому они и именуются моралистическими) мораль рассматривается в качестве истины бытия. Все они анализируют жизнь людей в перспективе окончательного торжества добра. Насколько, однако, возможно такое торжество? Великие моралисты создавали определенные этически значимые жизненные программы. Как программы, они должны мыслиться осуществимыми, в противном случае они бы не отличались от абстрактных интеллектуальных систем. Как этические, они не могут быть замкнуты на обозримую и подконтрольную индивиду перспективу, в противном случае они бы не отличались от какой-нибудь судебной реформы или иных социально-прагматических проектов. Этические программы осуществимы в принципе. Однако их реализация требует таких нечеловеческих усилий и огромного запаса времени, таких кардинальных перемен, включая переустройство космоса и переделку самой человеческой природы, что она оказывается скорее вопросом общей веры, чем конкретной уверенности.

Моральное обновление мира выступает в качестве цели, но цели особого рода, которая не имеет ни рассчитанного срока, ни строгих путей своей реализации, которая призвана объединить, придать смысл и как бы завершить все другие человеческие цели. Оно призвано возвысить все человеческое существование до уровня морального бытия и на этой основе примирить человека с самим собой, придать жизни моральный смысл — для человека значит стать больше, чем он есть на самом деле. И не просто стать больше, а вообще стать большим. Моральная перспектива бытия задает совершенно особую систему координат, когда жизнь индивидов измеряется не часами, метрами и килограммами — показателями, которые уходят в дурную бесконечность и в любом, сколь угодно большом, своем натуральном выражении только подчеркивают ограниченность человеческих возможностей, — а абсолютными величинами. Мораль как ее понимают великие моралисты — не просто путь. Это — путь в вечность. В морали и через мораль жизнь человека соразмеряется с богом. Все, что угодно, можно говорить об учениях великих моралистов, можно называть их иллюзорными, жестокими, лицемерными или какими-нибудь еще более обидными словами, но нельзя отрицать того, что они выражают одну несомненную истину: только в моральной перспективе естественное существование индивидов трансформируется в, историческое становление, природность — в культуру. Без морали нет истории, если, конечно, не сводить последнюю к разновидности исторической зоологии, к хронике войн, способов производства, научных открытий и т. д., а понимать как действительную историю людей — процесс совершенствования человека.

Позицию великих моралистов по вопросу о путях и сроках морального обновления мира нельзя оценивать по критериям научного предвидения. Они не отвечают на вопрос, что будет. Они говорят о том, что надо делать. Они подчеркивают: моральное обновление есть задача (программа, цель), которая призвана стать объединяющей основой и фокусом всех усилий человека и степень реальности которой целиком будет зависеть от этих усилий. Каждый из моралистов мог бы сказать про свою этическую программу, что она вполне реальна и осуществима, если люди будут достаточно разумны, чтобы принять ее, и достаточно настойчивы, чтобы следовать ей.

Противовес цивилизации

Воздействие великих моралистов на жизнь последующих поколений огромно. Уже одно то, что они стали общепризнанными символами человеческого величия, а многие из них, прежде всего те, кого мы называем учителями человечества, — дали миллионам последователей сознание духовной идентичности, имеет совершенно неопределимое значение. Тем не менее, сопоставляя учения великих моралистов с реальной человеческой практикой в тех

культурных регионах, на которые они непосредственно оказали воздействие, можно сделать вывод, что в целом история развивалась не по моралистам. Достаточно для примера сравнить состояние христианского мира с учением Христа, а состояние мусульманского мира с учением Мухаммеда.

В христианском мире, прежде всего в Западной Европе и Северной Америке, сложилась цивилизация, которая, пожалуй, более откровенно и последовательно ориентирована на материальные ценности, чем любая другая цивилизация из всех когда-либо существовавших на земле. Даже мысленно нельзя сконструировать ситуацию, которая была бы более враждебна моральному пафосу Иисуса с его установкой богатеть в бога, чем сытый и самодовольный образ жизни современного потребительского общества. Является неоспоримым, хотя и нуждается в дополнительном осмыслении тот факт, что самое возвышенное — не от мира сего — учение, каким является учение Христа, обернулось самой мирской, вещной цивилизацией, каковой является буржуазная цивилизация. Что касается исламского мира, рассмотренного в его соотнесенности с заповедями Мухаммеда, то на первый взгляд здесь все выглядит более пристойно. Люди в массе своей чтят Мухаммеда, многие нормы Корана стали привычными нормами жизни. Однако их верность пророку и Корану имеет во многом формальный и внешний характер. В главном и сокровенном они отступили от его учения. Основным замысел Мухаммеда состоял в том, чтобы сплотить всех людей в единый народ на основе истинной веры. Сегодня мусульмане, в целом, отказались от этой миссии, да и в самом мусульманском мире нет того духовного единства, которое предполагается исламом. Мусульманский мир разделен многократно: этнически, национально, государственно, геополитически, социально и т. д. Интересы, которые разделяют мусульман, оказались для них более важными, чем сформулированные Мухаммедом религиозные и моральные истины, которые их объединяют.

Если духовный мир современного человека трудно представить без великих моралистов, то совершенно невозможно помыслить, чтобы он, оставаясь современным, мог всерьез следовать их учениям. В нескончаемом многообразии индивидуальных и социальных ситуаций нашего динамичного времени есть, наверное, такие, которые легче преодолевать в рамках христианского, мусульманского, конфуцианского или какого-нибудь иного традиционно-моралистического учения; и сегодня есть люди, которые идут на Голгофу, воюют за веру, ставят добропорядочность выше власти и богатства, жертвуют домашним уютом и наслаждениями ради бездомности духовных поисков. В то же время ни одно из этих учений, ни их какой-либо искусственный синтез не могут стать духовным путеводителем в современном мире. Кто всерьез принимает современную цивилизацию с ее парламентами, банками, правами человека, компьютерами, жвачками, дисней-парками и т. п., тот не может принять моральное жизнеучение, какого бы происхождения и вида оно ни было.

Многие из великих моралистов черпали идеалы из прошлого, полагая, что там остался золотой век. Согласно их представлениям, человечество движется вспять. Основным признаком деградации они усматривали в том, что люди все больше отдают предпочтение материальным интересам перед моральными обязанностями. Они стремились остановить губительный, с их точки зрения, процесс смещения критериев. Им это не удалось. История пошла своим «гибельным» путем. Общественные нравы с каждым поколением отклонялись все дальше от канонов, сформулированных великими моралистами. Сегодня люди о небесных сокровищах думают еще меньше, чем во времена Иисуса. А какого-нибудь Сократа, который стал бы убеждать, что хуже совершить несправедливость, чем испытать ее, вряд ли кто будет слушать, не говоря уже о том, чтобы провозглашать его самым мудрым человеком.

Человечество, если судить о нем по критериям моралистов, не просто двигалось вниз по наклонной плоскости. Оно делало это в ускоряющемся темпе и к настоящему времени достигло стадии, когда процесс стал необратимым. Достаточно очевидная истина заключается в том, что сегодня оно отстоит от моральных идеалов намного дальше, чем тогда, когда они были провозглашены. Дальше не только по времени, но и по существу.

«Если бы общество в его нынешнем состоянии буквально последовало моральным заветам Евангелий, это привело бы к его немедленной гибели»¹, — пишет англо-американский философ XX века Уайтхед. И он совершенно прав. Разве совместима, например, рыночная конкуренция с милосердием доброго самаритянина? И что бы стало со всей финансовой системой — этой несущей конструкцией западной цивилизации, — если бы вдруг банкиры решили последовать совету, который Иисус дал богатому юноше?! Уайтхед прав. Можно только добавить, что предписания Типитаки или Корана были бы для цивилизации столь же губительными. Человек как бы самой исторической средой поставлен в такие условия, когда он не то что не хочет, но и не может обнаружить добрую волю.

Великие моралисты не смогли сделать то, в чем видели свою основную задачу — воспрепятствовать развитию, которое они считали упадком. В чем же тогда состоял действительный смысл их деятельности? Почему люди сохраняют к ним благоговейное отношение и тем больше клянутся их заповедями, чем меньше следуют им на деле? Роль великих моралистов в истории человечества можно уподобить роли отца, который запретами и угрозами убергает сына от опасных действий. Даже если ему это полностью не удается и сын, случается, ранит себе ногу или наносит какой-нибудь иной ущерб, то мы всегда можем сказать, что, не будь отцовских предостережений, все могло бы окончиться намного хуже. Да и сын, став взрослым и разумным человеком, не станет ругать отца за выдумки о страшных разбойниках и сказочных подземных царствах. Он поймет, что отец таким образом хранил его детство, и будет благодарен ему. Возвышенный пафос моралистов был спасительным противовесом материальной устремленности цивилизации.

Цивилизация действительно по преимуществу была озабочена тем, чтобы нагулять тело. Она мало и чем дальше, тем меньше думала о том, чтобы очищать душу. Оставим открытым вопрос о том, правомерно ли такое направление развития оценивать как упадок. Заметим только: без голоса, считавшего его упадком, кричавшего во все горло: «Люди, остановитесь! Вы обрекаете себя на гибель!», без этого грозного, хотя и панического, предупреждения судьба цивилизации могла бы сложиться значительно более печально. Сколько культур и народов исчезло с лица земли?! Человечество также не застраховано от этой опасности. И если оно пока миновало ее, и, в целом, жизненными оказались те культуры, которые базируются на учениях великих моралистов, то логично предположить, что в значительной степени это произошло благодаря этим учениям.

Дети со временем научаются действовать разумно без мелочной опеки и устрашающих запретов родителей. Это признак того, что они становятся взрослыми. Точно так же взрослеет человечество. Соответственно меняется роль морали и великих моралистов в обществе. Меняется — не значит умаляется. Для сына, ставшего взрослым и зрелым, отец приобретает новое, еще более важное значение — оставаясь отцом, он становится еще и другом, первым советчиком.

Два исторических образа морали

Великие моралисты не ограничивались формулированием универсальных моральных принципов и общей стратегии жизни, делегируя самим действующим индивидам их конкретизацию применительно к единичным ситуациям. Они одновременно предписывали более детальные правила, вычерчивали (с разной степенью полноты) сам рисунок достойной (с их точки зрения) жизни человека. Они фактически брали на себя роль учителей морали. Это обстоятельство ставит под сомнение их статус и миссию, если учесть, что все они в той или иной форме намечали перспективу нравственного самосовершенствования индивидов. Получается: учителя морального самосовершенствования учат тому, чему научить нельзя,

поскольку это — самосовершенствование и поскольку оно ни в одном индивидуе (а, следовательно и в том, кто учит) не может получить завершения. Впрочем, они сознавали двусмысленность своего положения и пытались найти для него оправдания; так, пророки говорили, что они по непонятным им причинам призваны для своей миссии Богом и лишь передают его слова; Сократ полагал, что он словно, повивальная бабка, только помогает родиться добродетели, которая заключена в душе каждого человека, как ребенок во чреве матери; Толстой от обвинения, будто он принуждает людей к непротивлению злу силой, отрешивается тем, что он просто свидетельствует истину, до которой дошёл.

Характер учений великих моралистов, заключающих развернутую программу нравственной жизни, а также сам факт их учительства позволяют заключить, что они принадлежат к традиционному обществу, которое среди прочего характеризуется тем, что люди во всей своей деятельной массе не обрели нравственной зрелости и потому нуждаются в духовной опеке. Такое заключение, хотя его нельзя назвать лишённым оснований, является всё же, в целом, слишком общим и неспецифичным. Оно слишком общее, так как не учитывает качественных различий внутри традиционного общества. Его неспецифичность состоит в том, что оно исходит не из собственной истории морали, а подверстывает ее под общесоциологические схемы, к тому же не совсем строгие.

На мой взгляд, ни историю нравственности и, даже более широко, культуры, ни место и роль в ней великих моралистов, нельзя правильно понять, если исходить из деления истории общества на современность (модерн), сформированную новоевропейской цивилизацией и именуемую в литературе также индустриальным обществом, буржуазным обществом, демократическим обществом, капитализмом, и традиционное общество, относя к последнему всё, что предшествует современности. Такое деление, несомненно, очень ценно и продуктивно для понимания и социологического описания исторического процесса на стадии непосредственного возникновения и распространения современности. Но оно совершенно недостаточно для осмысления предшествующей истории, в которой очевидным образом различаются два качественно различных (при том во всем важнейшем параметрам общественной жизни) состояния: а) дописьменная первобытность, существовавшая в форме общинной кровно-родственной организации и не осознававшая себя в исторической перспективе; б) цивилизованная история, базирующаяся на разделении труда, частной собственности, моногамной семье и существующая в форме государственно-территориальной организации. Это второе состояние, несомненно, намного ближе к современности, чем первобытности и может рассматриваться как её первая (начальная, подготовительная) стадия. Оно не только ближе к современности, но в некоторых существенных признаках однотипно с ней. Великие моралисты принадлежат к этому состоянию, которое тоже можно квалифицировать как традиционное общество, но в ином смысле, чем первобытный строй. Они обозначили переход от первобытного варварства к цивилизованной истории: заложили духовно-нравственные основы возникающих цивилизаций и стали их своеобразным олицетворением. Они знаменуют начало истории в собственном смысле слова, открывают её в человеке и для человека, как специфический способ существования человека. Они задают нравственную высоту, своего рода беспредельный предел человеческой истории (а чем иным еще, если не такой высотой и пределом являются буддистская нирвана, конфуцианский благородный муж, моисеева обетованная земля, христианско-мусульманский рай, сократово отождествление добродетели и знания, эпикурова атараксия?!). Великие моралисты являются предвестниками новоевропейской современности. В известном смысле они принадлежат ей.

Первобытность характеризовалась тем, что нравственность была непосредственно вписана в повседневность, составляла её неререфлектированную суть. Она прямо вытекала из четкого, самоочевидного и что, особенно важно, всепроникающего разделения индивидов на «своих» и «чужих», которое, по всей вероятности, воспринималось как разделение на людей и не людей (показательным для ценностного строя той эпохи являются зафиксированные у ряда

доживших до наших времен древнейших народов совпадение их самоназвания со словом «человек»). Субъектом поведения являлась община, индивиды были лишь его органами. Соответственно поведение индивидов регламентировалось сугубо внешним образом (по преимуществу через табу), оценки принимали в расчет только фиксированные поступки при полном игнорировании их психологической составляющей. Это не означает, что поведенческие схемы навязывались индивидам вопреки их желаниям, скорее наоборот, сами желания, весь психический строй индивидов полностью совпадал с их поведенческим канонами. Психологические движущие силы поведения индивидов в рамках первобытной нравственности как особой программы жизненной активности отличались от инстинктов животных только тем, что это были осознанные инстинкты. Так, обычай кровной мести, который регулировал отношения между разными кровно-родственными объединениями, противостоящими друг другу в качестве «своих» и «чужих», был формой ограничения их первоначальной абсолютной враждебности. Воспитательно-педагогическая проблема состояла не в том, чтобы побудить индивидов к мести, а в том, чтобы сдерживать их мстительный порыв определенными рамками. Сама диспозиция индивида по отношению к норме в этом случае была совершенно иной, чем в последующие эпохи: не было опасности, что индивид будет увильнуть от налагаемой нормой обязанности, опасность заключалась в том, что он может переусердствовать в следовании ей.

Великие моралисты обозначили качественно иную по сравнению с первобытностью стадию нравственного развития. Чем далее наш взгляд проникает в глубь истории, тем более человек предстает перед нами опутанным разнообразными правилами, запретами и предписаниями, соблюдение которых считается безусловно обязательным. Максимально клишированным и сакрализованным с этой точки зрения является самая седая древность. Не с великих моралистов начался процесс регламентации, табуирования поведения. Напротив, их усилия были направлены на детабуирование, высвобождение индивидов из паутины ограничений. Скажем, если Моисей и Мухаммед санкционируют некоторые (например, пищевые) запреты, то это не значит, что они вводят их. Они просто сохраняют эти запреты, отбрасывая массу других, которые практиковались до них. Они их минимизируют. Это — внешняя и, можно сказать, количественная сторона преобразований в общественных нравах, связанных с деятельностью великих моралистов. Суть же состоит в том, что они задали принципиально новый образ человека как особого, привилегированного существа, выделенного из ряда всех других живых существ и отличающегося от них тем, что он способен развивать, совершенствовать себя и условия своей жизни. В понимании поведения они сместили акценты с поступка на намерение и с коллективной ответственности на индивидуальную. Великие моралисты не просто сузили объём правил, жестко описывающих и предписывающих нравственный канон поведения в тех или иных сферах жизни (они это сделали, хотя и оставшаяся совокупность правил в некоторых случаях, как, например, в случаях тех же Моисея и Мухаммеда, является очень большой). Само выполнение этих правил они поставили в зависимость от доброй воли индивидов, меры их совершенства. Качественное отличие нравственности как ее понимали и культивировали великие моралисты от первобытной нравственности наглядно можно видеть на примере отличия золотого правила нравственности от талиона, резюмировавшего обычай кровной мести: золотое правило снимает общинные ограничения морального горизонта и апеллирует к доброй воле индивидов, талион исходит из деления людей на «своих» и «чужих» и обязывает принимать в расчет только внешние поступки.

Великие моралисты олицетворяют постпервобытную стадию духовнонравственного развития человечества, когда мораль выступает преимущественно в форме субъективной ответственности. При всех, иногда очень больших различиях, существующих между их моральными учениями, они могут быть интерпретированы как вариации персоналистской этики намерений. Мораль с точки зрения великих моралистов опирается на желание индивида быть моральным и его готовность к самодисциплине. Всё, что требуется от индивида для того, чтобы стать моральным, он находит в себе. Индивид, стремясь к

наилучшему для себя, становится моральной личностью, и, становясь моральной личностью, добивается наилучшего для себя.

Критикуя мораль в том виде, в каком она осмыслена и символизирована христианством и философами-моралистами от Сократа до Канта, Ницше характеризовал ее как мораль намерений и противопоставлял более древней морали поступков (себя Ницше, как уже говорилось, считал провозвестником новой эпохи нравственной истории, в которой намерения сливаются с поступками и мораль совпадает со всепоглощающей волей к власти). Ницше прав в том, что мораль, став моралью намерений, перестала быть моралью поступков. Она нашла прибежище в психологии, свернулась во внутренний душевный настрой («самоотравление души», говоря языком Ницше) не от силы, а от бессилия. Это явилось следствием и выражением того, что человек потерял контроль над поступками. Есть пословица: камень, выпущенный из руки, принадлежит дьяволу — это значит, что он может упасть не туда и попасть не в того, куда и в кого целился тот, кто бросил. Так, и поступок, раз совершенный, отрывается от лежащих за ними благих намерений, как правило, оборачивается совершенно иными, часто противоположными следствиями, чем те, на которые рассчитывал его автор. И чем менее индивид оказывался властен над своими действиями и судьбой, тем более автономным и категоричным оказывался его суд над миром. Но что значат намерения, оторванные от поступков, не проверяемые ими? Как установить их нравственное качество? Так возникает потребность в правилах, нормах поведения, которые заранее формулируются в качестве нравственных и призваны стать критерием, позволяющим идентифицировать моральность намерений действующего индивида. В этих же целях выделяются определенные лица и формы поведения в качестве достойных подражания моральных образцов. Тем самым складывается некая состоящая из образцов, норм и оценок идеальная модель поведения, своего рода астральная инфраструктура общественного сознания, позволяющая и совершенно необходимая индивидам для того, чтобы идентифицировать нравственное качество своих намерений.

Связь между внутренними моральными намерениями индивидов и внешними, общественно санкционированными формами поведения — одна из фундаментальных истин этики. Она, в частности, является основополагающей для Платона и, в особенности для Аристотеля, который рассматривал этику как важнейшую политическую науку. Такое же понимание реализовано и в учениях великих моралистов. Есть своя историческая и логическая последовательность в том, что, апеллируя к субъективной ответственности, исходя из убеждения, что мораль записана в сердце каждого человека, они в то же время создавали объективированный канон морального поведения, запечатленный в соответствующих внешне фиксированных нормах, оценках, образцах. Идея добродетельной, совершенной личности находит свое продолжение и воплощение в идее совершенного общества не только в том очень важном смысле, что совершенное общество представляет собой суммированный итог действий добродетельных индивидов. Не менее существенный аспект взаимодействия этих двух форм существования морали состоит в том, что личность осознает и уверяется в своей добродетельности только через посредство внешне схематизированного, нормативного образа такой добродетельности. Представления об идеальных формах общественного поведения и идеальном совершенном обществе — это своего рода зеркало, смотрясь в которое индивид только и может развить себя в добродетельную личность. Тем самым совершенное общество, будучи результатом добродетельности индивидов, является в то же время источником этой добродетельности. Совершенная личность и совершенное общество закольцованы друг на друга таким образом, что нельзя сказать, где здесь причина и где следствие, ибо они непрерывно меняются местами.

Исключительно важная особенность моральной инфраструктуры общественного сознания состоит в том, что она носит автономный характер по отношению к прагматическим целям и интересам. Даже заявляемая мыслителями зависимость моральных канонов от изначальных онтологических структур, будь то бог пророков или вечный закон философов, призвана была

среди прочего обосновать особый статус морали среди прочих благ, её первичность по отношению к ним. Такая выделенность морали, её замкнутость на саму себя или на нечто более высокое, чем она сама, не только давала индивиду критерий для самоидентификации в качестве моральной личности, но и позволяя ему сохранять сознание своего морального достоинства даже в условиях полного краха его усилий в прагматическом аспекте. Ибо в рамках моральной логики значение имеет только моральная безупречность усилий индивида не зависимо от того, сопряжена ли она с их прагматическим успехом или нет. Эту особенность морального отношения к миру специально исследовали и сделали центральным пунктом своей этической теории стоики. Они утверждали, что абсолютную моральную ценность имеет только определенное, а именно внутренне свободное, отношение человека к жизненным благам, на достижение которых направлена его активность, но не сами эти блага, будь то здоровье, богатство, власть и т. п., которые с нравственной точки зрения безразличны. Так, для стоика важна не жизнь друга, которому угрожает смертельная опасность, а его усилия, направленные на то, чтобы спасти её. Конечно, лучше, если эти усилия увенчаются практическим успехом и друга удастся спасти. Но стоик не будет отчаиваться, впадать в моральное уныние и сомнение и в том случае, если, несмотря на все его старания, друг погибнет. Мораль в этом смысле выступает в качестве средства, помогающего человеку сохранять внутреннюю силу и уверенность при внешнем бессилии и растерянности. Великие моралисты каждый на свой манер учили людей этому искусству опираться на самих себя и сохранять внутреннее достоинство независимо от стечения внешних обстоятельств. Одни призывали сохранять надежду, уповая на конечный праведный суд, когда благо будут раздаваться по моральным заслугам, а не зависеть от случайных перипетий судьбы. Мораль в обеих формах своего существования — и как совокупность душевных качеств и как система норм поведения — находится в пределах возможностей индивида, которые он может реализовать в своей сознательной деятельности. Она, собственно говоря, и есть то единственное в поведении человека, что в полной мере подконтрольно ему. Разумеется, прежде чем быть моральным, надо просто быть; однако само бытие становится человеческим только в качестве морального. Для того, чтобы культивировать мораль, надо иметь некие внешние условия, тем не менее она не выводится из этих условий. Мыслители, создававшие свои учения и образы морали, не только замыкали мораль на саму себя и отождествляли с субъективной ответственностью, они вместе с тем рассматривали её в качестве самого надежного путеводителя жизни. Согласно их убеждениям, добродетельность поведения ведет к его успешности. Помимо того, что сама добродетельность нередко осмысливалась в утилитаристских категориях как самое полезное, нужное человеку, она рассматривалась также в качестве необходимой предпосылки для того, чтобы быть успешным во всех других областях жизни. Даже стоики, решительно отрицавшие зависимость добродетельности индивида от предметных форм его деятельности, тем не менее вполне признавали её обратное и весьма благотворное воздействие на них.

Мудрец в своей добродетельности, считали они, не проницаем для болезней, бедности, рабства, любых иных превратностей судьбы, из-за которых убиваются обычные люди. Никакие земные стоны, даже сполохи всемирного пожара, если бы таковой случился, не доходят до той моральной высоты, на которой находится стоический мудрец, и в то же время как воплощенная добродетель и именно в силу своей добродетельности мудрец особенно искусен в земных делах, даже чечевичную похлебку он будет варить иначе, чем прочие люди.

Такое понимание морали, когда она отождествлялась с добродетельностью индивидов и рассматривалась одновременно как основа внешней благоустроенности человека и общества, было соотнесено со второй, постпервобытной, стадией традиционного общества, которая является в то же время первой, доиндустриальной, стадией цивилизации. Маркс в качестве характерной, исторически существенной черты этой эпохи выделил отношения личной зависимости.

Отношения личной зависимости нельзя сводить к отношениям господства и подчинения типа рабства или крепостного права, хотя последние были основополагающими и самыми показательными. Речь идет о более общей характеристике, согласно которой общественные отношения имеют лично окрашенный и лично опосредованный характер. Так как «производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах»[147], то есть крайне ограничена, то общественные отношения оказываются как бы скрытыми за личными отношениями, являются продолжением последних. Экономика в точном соответствии с этимологией слова функционирует по преимуществу как домашнее хозяйство. В политике огромную роль играют родственные связи, отношения личной преданности, индивидуальные качества правителей; политика привязана к определенным лицам, понимается как персональное дело тех, кто её делает, а в значительной мере и является таковой. Культура выступает как совместный досуг людей одного сословия и круга. Не экономика, политика и культура сами по себе структурируют отношения людей. Наоборот: естественно складывающиеся личные отношения людей задают нормы и пределы всем сферам общественной жизни. Философскую идеализацию этой зависимости общественных структур от личных качеств индивидов, в том числе и прежде всего от их моральных качеств, мы находим в утопии Платона (соответствие трех функций и трех сословий государства трем основным добродетелям души). На этом этапе этика, рассматривающая мораль как форму субъективной ответственности индивидов и выступающая как этика добродетелей, является основной наукой в системе знаний о человеке и государстве. Словом, благополучие общества зависит от личных качеств индивидов, их доброй воли, от того, в какой мере общественно важные формы деятельности возвышаются до уровня нравственных обязанностей.

Дело коренным образом меняется в Новое время, с переходом от отношений личной зависимости к отношениям вещной зависимости. Суть изменения состоит в том, что теперь общественные отношения людей чем дальше, тем больше задаются объективной логикой самой предметной среды.

Общества, сложившиеся в пространстве новоевропейской цивилизации, настолько усложнились, что оболочка личных или лично окрашенных отношений стала для них крайне узкой. Они переросли эти отношения. Развитие этих обществ оказывается таким же объективным, как и развитие природы, оно имеет форму естественноисторического процесса. Более того, на основе взрывного роста народонаселения, углубляющегося разделения труда и дифференциации функций в обществе стали складываться особые, вполне самостоятельные, автономные системы, существующие по своим, объективным, исключительно строгим и, что в рамках нашего рассуждения особенно важно, безличным законам и критериям. Формирование таких систем — исторический процесс, и их точное описание — непросто научная задача. Нам достаточно подчеркнуть, что речь идет о таких социальных комплексах, как политика, хозяйство, наука, право и др. Каждая из этих социальных практик, помимо всего прочего, функционирует тем успешнее, чем менее она зависит от личных связей и привязанностей.

Словом, современные общества стали массовыми и технологичными; они приобрели такой вид, когда уже не могут быть сколько-нибудь адекватно осмыслены в рамках этической теории. Они стали предметом изучения ими же порожденной науки социологии. Если Платон и Аристотель исходили из убеждения, что благо отдельного человека и благо государства есть одно и то же, то современные мыслители от Маркса до Сартра считают, что это — разные вещи. Общество становится такой же самостоятельной и грозной силой, как и природа. Оно перемалывает действия людей в такие безличные результаты, которые противостоят им в качестве мощных и неумолимо враждебных сил. Отношения человека с обществом характеризуются глубоким отчуждением, в результате чего индивиды свои моральные амбиции, связанные с потребностью в индивидуально-ответственном существовании, могут удовлетворять только по ту сторону социальности, в противостоянии

ей.

Функционирование общества и отдельных его сфер в режиме социальных систем обнаруживает две особенности, связанные с личностными качествами включенных и них индивидов (работников). Во-первых, знания и умения, которые требуются от работников, предполагают специальную подготовку, получаемую в процессе многолетнего образования. Они связаны больше с качествами ума и тела, чем души, прямо не соотнесены с их этическими добродетелями. Типичным примером здесь является расхождение профессиональных и моральных качеств. Аристотелевская ситуация, передаваемая крылатым выражением «Платон мне друг, но истина дороже» и воспринимавшаяся античным сознанием скорее как исключение, чем распространенная норма, стала в современном мире вполне типичной. Профессиональные решения часто оказываются для личности тяжелой, порой невыносимой моральной нагрузкой, а этическая взыскательность не дает гарантии и даже не требуется для профессионального успеха. Любой из нас предпочтет летать на самолете, сделанном первоклассным конструктором со злобным человеческим характером, чем добрым человеком, не имеющим инженерных дарований и подготовки. Словом, те личностные качества и умения, на которых держится сложнорасчлененная, глубоко специализированная структура современных обществ, не являются прямым продолжением, выражением или дополнением моральной мотивации. Пожалуй, самым наглядным примером раздвоенности моральных и деловых качеств человека является довольно типичная для нашего времени ситуация, когда он в качестве гражданина вынужден бороться против того, что он делал в качестве работника, как это случилось с великими физиками-атомщиками XX века.

Во-вторых, общество в целом и его подсистемы в отдельности представляют собой столь тонко организованную и взаимосвязанную сеть, что она не может выдержать нагрузки, связанной с расхождением намерений и действий, с прямым давлением нравственно порочных мотивов. К примеру, средневековый аптекарь, использующий свое искусство для тайного изготовления ядов, или рыцарь, злоупотребляющий своим оружием, тоже представляли для общества опасность. Но эти опасности имели все-таки ограниченные следствия, не выходявшие далеко за рамки личного участия и, кроме того, они блокировались массой внешне контролируемых нормативных ограничений, связанных с цеховой порукой, детальной расписанностью поведения и т. д. Иное дело их современные аналоги — работник фармацевтической промышленности или офицер при ядерном оружии. Если они будут в своей профессиональной деятельности руководствоваться злыми умыслами, то возможные отрицательные последствия могут многократно превысить масштабы личного участия и стать катастрофическими для общества в целом. Нормальное функционирование современного общества требует того, чтобы оно было застраховано от злых умыслов. А это можно сделать только в том случае, если оно вообще не будет зависеть от моральных мотивов личности, ее добродетелей и пороков.

Один из известных современных социологов рассматривает людей «как внешнюю среду социальных систем»[148]. Люди становятся элементами социальной системы не сами по себе, а в той лишь мере, в какой они порождаются или воспроизводятся этими системами — в их специальных знаниях и умениях. Социальные системы в этом смысле сами производят свои человеческие предпосылки. Степень зрелости социальных систем определяется их возможностью воспроизводить самих себя, а это, помимо всего прочего, означает, что они должны обладать способностью успешно функционировать независимо от характера мотивов, которыми руководствуются вовлеченные в них индивиды. Политика становится самостоятельной системой тогда, когда она не зависит от доброй воли политиков, а ее институты могут успешно функционировать даже в том случае, если бы, как выразился Кант, на месте людей оказались дьяволы. Наука становится автономной тогда, когда ее результаты не зависят от этоса честности, когда вырабатываются такие критерии истины, которые будут эффективны даже при невероятном допущении, что все ученые вдруг стали бы сознательно

лгать друг другу. Современное общество, рассмотренное сквозь призму этики, характеризуется тем, что здесь социальный эффект и в этом смысле (поскольку общее благо есть моральная ценность) нравственно значимый результат все менее зависят от моральных мотивов, меры добродетельности и порочности индивидов в классическом значении этих понятий. Первым эту ситуацию, применительно к политике, описал Макиавелли. Впоследствии, применительно к экономике, ее исследовал Адам Смит.

Проиллюстрируем на конкретном примере мужества изменение роли моральной мотивации в социальной деятельности. Начиная с античности, мужество считается одной из четырех кардинальных добродетелей. Оно представляет собой нравственную меру поведения человека в бою. В своей сути это воинская добродетель. Мужество как качество личности соотнесено с войной как общественным явлением. Одно обуславливает другое. Общество предпринимало колоссальные усилия для культивирования мужества, поскольку это в значительной степени было условием его самосохранения. Известны решающие битвы, которые выигрывались благодаря мужеству и проигрывались из-за трусости отдельных лиц. Моральный дух, который наряду с вооружением и тактикой всегда считался решающим фактором успеха в войне, был прежде всего связан с мужеством воинов. Сопоставим теперь эту картину с новым обликом войны, продемонстрированным США во время кампании против Ирака в 1991 году, получившей название «Буря в пустыне», а также последующих агрессий США и его союзников против Югославии, Афганистана, вновь против Ирака. Со стороны Америки и его союзников это — война сложных и точных расчетов, что-то вроде компьютерной игры; ведется она практически заочно — без непосредственного соприкосновения тех, кто стреляет, с теми, в кого стреляют. Все дело организовано таким образом, что солдаты и офицеры редко и, скорее, в порядке исключения попадают в ситуации, когда от них могло бы потребоваться личное мужество. Война приобрела характер, когда ее могут выиграть и трусы. А если взглянуть на дело глазами средневекового рыцаря, то можно даже сказать: только подлые трусы и могут вести и выигрывать такие войны.

Таким образом, традиционное противоречие, состоящее в том, что благие намерения не получают адекватного воплощения во внешних результатах, дополняется новым, согласно которому благой нравственный результат вовсе не требует адекватных мотивов. Впору перевернуть парадокс Овидия и сказать: «Дурное вижу, хвалю, но к благому влекусь». Моральная мотивация теряет прямое воздействие на функционирование сложившихся социальных систем. Благой результат, совпадающий с отлаженностью социальной системы, в этом случае гарантируется самой логикой, внутренним механизмом её функционирования и развития. Он объективно запрограммирован. Нравственность в традиционном значении этого понятия как индивидуальная мораль оказывается излишней не потому, что система враждебна ей. Совсем наоборот: система структурируется в соответствии со своей собственной логикой, задавая в том числе жесткие и строго контролируемые действия вовлеченных в нее индивидов, и обеспечивает свое функционирование более надежно и гарантированно, чем если бы это зависело от доброй воли отдельных индивидов. Тем самым этики добродетелей, замкнутая на мотивы и обнаруживающаяся в непосредственном общении, дополняется системной или институциональной этикой, которая не зависит от содержательных мотивов, воплощена в правилах функционирования систем, совпадает с их объективной логикой.

Мораль дает человеку сознание своего достоинства. Она формулирует основания, по которым люди могут ценить себя и друг друга. По этим основаниям мужественный человек выше, чем трус, щедрый человек выше, чем скупой, самоотверженный человек выше, чем себялюбивец. Что касается социальных систем, то каждая из них имеет свои критерии, определяющие ценность индивидов, и свои знаки отличия, фиксирующие эту ценность в рамках соответствующих систем. В науке — это одни критерии, они связаны с научными открытиями и получают отражение в разного рода званиях и премиях, в экономике — другие, связанные с успехом в конкурентной борьбе и выражающиеся в величине банковских счетов,

в политике — третьи, состоящие в искусстве соразмерять разные интересы, умении добиваться успехов на выборах и т. д. В каждой из этих социальных систем мораль действует не сама по себе, не прямо, не через собственно моральные мотивы, а опосредованно, косвенно, через дисциплину и жесткие формы деятельности, которые специфичны именно для данной системы. Вполне естественно, что человек, который хочет быть полезным и заслужить уважение в науке, должен практиковать совершенно иные качества и умения, чем человек, который хочет быть полезным и заслужить уважение в бизнесе. Столь же естественно, что эти разные, быть может даже противоположные, качества и умения нельзя оценивать сами по себе, на основе абстрактных моральных принципов, вне их системного контекста. Они ценны и оправданы своей функциональностью, их общественная значимость выявляется только в рамках соответствующих социальных систем и в качестве элементов этих систем. Более того, сами по себе они противоречат традиционному каталогу добродетелей: мораль культивирует скромность — наука всей своей организацией толкает ученых к тому, чтобы выделиться, достичь результатов, достойных высших наград; мораль ориентирует на альтруизм и призывает богатеть в бога — рыночная экономика держится на стремлении людей к собственному интересу и гонит их к земным богатствам. Получается: то, что сомнительно с точки зрения абстрактной чистоты моральных мотивов — и тщеславие ученого, и жажда богатства предпринимателя, — морально вполне оправданно в конкретных контекстах делового поведения.

Назначение и пафос морали состояли в том, чтобы искать такое наполнение деятельности, которое целиком зависит от самого действующего индивида, и наполнить эту деятельность таким смыслом, который не исчезнет вместе с бренной частью человеческого существа. Соответственно моральная позиция, согласно которой личное благо совпадает с общественным и человек реализует свой духовный максимализм в служении людям, по определению является, и традиционно считалось областью субъективной ответственности, делом индивидуального выбора. В современном обществе как будто бы все меняется и общее благо обеспечивается помимо специальных морально мотивированных усилий индивидов, автоматически, простой эффективностью делового поведения в рамках системно организованных, жестко отрегулированных процессов. Означает ли это, что мораль и моралисты стали исторической архаикой, что в современном управляемом обществе им не остается места? Нет. Это не так. По крайней мере, трижды не так.

Во-первых, социальные системы, включая и общество в целом, отрегулированное в качестве четко работающей социальной системы, функционируют в рамках сознательно учреждаемых правил. Среди факторов, на основании которых вырабатываются эти правила, существенную роль играют господствующие в обществе моральные установки. Так, например, правовая система предполагает, что принятая шкала наказаний за правонарушения действует безотказно и, как говорится, невзирая на лица, т. е. независимо от моральных качеств правонарушителя; однако, сами наказания и способ их исполнения (например, наличие или отсутствие смертной казни, телесных наказаний и т. п.) уже являются морально нагруженными, отражают свойственную обществу меру гуманности. Рыночная экономика функционирует по своим законам, столь же далеким от морали, как смена времен года, но функционирует она только в тех пределах, которые предписаны ей, среди прочего, представлениями о морально допустимом. И если, скажем, запрещена эксплуатация детского труда, торговля людьми, вводится вертикальная шкала доходов и т. п., то делается это исходя не из экономических, не только из экономических, а из этических, прежде всего из этических соображений о достоинстве человека, справедливости. Наука как общественная подсистема построена таким образом, чтобы быть максимально эффективной с точки зрения производства знаний, но при этом есть внешние ограничения сугубо морального характера, связанные, например, с экспериментами над людьми, отчасти над животными, которые запрещено переступать, даже если они сильно мешают росту знаний.

Словом, общие рамочные условия социальных систем включают в себя моральную

компоненту, не говоря уже о том, что само существование и развитие социума в режиме объективных систем, гарантирующих бесперебойное выполнение его важнейших функций, является величайшим общественным благом. Только поэтому деловое (профессиональное) поведение индивидов, детерминированное логикой системно организованной предметной деятельности, само по себе является в то же время нравственно ценным. Это тот случай, когда эффективность может считаться мерой нравственности. Профессионализм и деловая эффективность тогда оказываются мерой нравственности, когда они обнаруживают себя в нравственно санкционированной деятельности.

Во-вторых, сколь бы управляемой, рационально упорядоченной, схематизированной жизнь общества ни была, в ней всегда остаются огромные зоны личностного присутствия — зоны, где решающую роль играют индивидуально-ответственные решения. Иначе не может быть, поскольку речь идет о разумных существах человеческого типа.

В рамках социальных систем и делового поведения к таким зонам относятся ситуации, где решения принимаются голосованием и где ответственность персонифицирована, закреплена подписью конкретного лица. Но и в тех случаях, когда деловое поведение является анонимно-серийным, имеет механическую природу, вполне допускающую замену работника роботом, и в таких крайних случаях работник не становится роботом; он остается живым индивидом со сложным внутренним миром, нравственным строем души и даже в узких рамках профессиональной деятельности не может полностью отвлечься от моральной аргументации. Неслучайно поэтому рациональная организация труда пытается утилизировать моральную мотивацию поведения, что выражается, в частности, в культивировании корпоративной этики.

Наряду с системно-организованными формами деятельности, в отличие, а часто и в противовес им в обществе есть такие сферы, для которых личностное присутствие и нравственная мотивация поведения имеют решающее значение. К ним относятся область межличностных отношений, а также публичное пространство политики, понятое в аристотелевском смысле как общение свободных граждан в связи с их стремлением к высшему благу и добродетельной жизни. Давно и хорошо известно: жить в обществе и быть независимым от общества нельзя. Общество навязывает индивидам свои законы в качестве неотвратимого условия их существования. Однако это подчинение обществу не является тотальным. Не говоря о том, что человек вообще может противостоять обществу, оно, это подчинение, охватывает необходимое время его жизни. Наряду с этим существует также досуг (по объему в современном обществе вполне сопоставимый с необходимым временем), в рамках которого соотношение индивидов и общества меняется коренным образом и теперь уже индивид сам или в свободном союзе с другими формирует общество, культивируя такие практики, которые он находит наилучшим для себя, более соответствующим человеческому назначению. Ничуть не идеализируя возможное наполнение свободного времени, понимая его связанность, а в значительной степени и зависимость от необходимого времени, признавая опасную для человеческого существования тенденцию выхолащивания, обесмысливания досуга, следует тем не менее признать тот существенный в рамках нашего рассуждения факт, что решающей основой досужего поведения является свободный выбор личности, осуществляемый ею в соответствии со своей индивидуальной структурой ценностных предпочтений. Насколько деятельность индивидов в сфере необходимого труда оказывается автономной от их моральных качеств, настолько же их поведение в пространстве свободного времени зависит от последних. И применительно к досужему поведению современного человека теоретические обобщения этики добродетелей вполне сохраняют свою познавательную ценность. Так, основные типы досужего поведения вполне укладываются в классическую схему трех образов жизни, один из которых нацелен на чувственные удовольствия (вино, секс, дискотеки, курорты и прочие соблазны потребительского общества), другой — на общественную активность (участие в гражданских инициативах, политической борьбе, благотворительной деятельности и т. п.), третий — на

созерцание (духовные практики, интеллектуальные увлечения и т. п.).

В-третьих, сохраняет полную силу исконная функция морали, состоящая в том, чтобы очертить предельные параметры человеческой деятельности (ограничить пространство человечности) через посредство безусловных запретов, первым среди которых остается запрет на насилие. Условием её деятельности в этом качестве могут быть только морально цельные и стойкие индивиды, но никак не безличные структуры и эффективные технологии.

Таким образом, хотя функционирование и развитие современных обществ протекает в режиме управляемых объективных процессов, тем не менее сохраняется, а отчасти и возрастает значение морали в личностной выраженности — как индивидуально-ответственного способа существования в мире. Это значит, что сохраняют актуальность образы и образцы морали, заданные великими моралистами.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Из «Лунь юя»

«Лунь юй» («Беседы и суждения») содержит суждения Конфуция, которые были записаны и собраны в единое произведение его учениками после смерти учителя. Произведение представляет собой сумму отдельных фрагментов, которые сложены между собой и объединены в главы довольно бессистемно или в такой системе, внутренний смысл которой исследователями не разгадан. Предлагаем выборку фрагментов, которые условно тематизированы следующим образом: первая часть — жэнь (человеколюбие); вторая часть — ли (ритуал); третья часть — цзюнь-цзы (благородный муж). Фрагменты даны в переводе В. А. Кривцова по изданию: Древнекитайская философия. Т. 1. М., 1972. I

Учитель сказал: «Не беспокойся о том, что люди тебя не знают, а беспокойся о том, что ты не знаешь людей» (1, 16).

Учитель сказал: «Правящий с помощью добродетели подобен полярной звезде, которая занимает свое место в окружении созвездий» (2, 1).

Учитель сказал: «Если человек не обладает человеколюбием, то как он может соблюдать ритуал? Если человек не обладает человеколюбием, то о какой музыке может идти речь?» (3, 1).

Учитель сказал: «Если утром познаешь правильный путь, вечером можно умереть» (4, 8).

Учитель сказал: «Такой принцип, как «золотая середина», представляет собой наивысший принцип. Люди [уже давно не обладают] им» (6, 27).

Учитель сказал: «Есть простую пищу, пить воду, спать, подложив руку под голову, — в этом тоже есть удовольствие, Богатство и знатность, полученные нечестно, для меня подобны облакам, плывущим по небу» (7, 17).

Фань Чи спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Это значит любить людей». Фань Чи спросил о знании, Учитель ответил: «Это значит знать людей». Фань Чи не понял. Учитель сказал: «Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут

стать прямыми».

Фань Чи ушел, но, встретив Цзы-ся, сказал: «Я только что видел учителя и спросил его о знании. Учитель сказал: «Выдвигать людей прямых и отстранять людей лживых, и тогда лживые люди смогут стать прямыми. Что это значит?»»

Цзы-ся сказал: «О как глубоки эти слова! Когда Шунь правил Поднебесной, из народа избирали [достоинейшего] и был выдвинут Гао-яо, а все, не обладающие человеколюбием, были отстранены. Когда Тан правил Поднебесной, из народа избирали [достоинейшего] и был выдвинут И Инь, а все люди, не обладающие человеколюбием, были отстранены» (12, 22).

Учитель сказал: «Южане говорят: «Человек, лишенный постоянства, не может быть кудесником и знахарем». Хорошо сказано! Если мораль непостоянна, это приводит к стыду». Учитель сказал: «Такой человек не может предсказывать» (13, 22).

Кто-то спросил: «Правильно ли отвечать добром на зло?» Учитель ответил: «Как можно отвечать добром? На зло отвечают справедливостью. На добро отвечают добром» (14, 34).

Цзы-гун спросил: «Можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом?» Учитель ответил: «Это слово — взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе» (15, 23). II

Ю-цзы сказал: «Мало людей, которые, будучи почтительными к родителям и уважительными к старшим братьям, любят выступать против вышестоящих. Совсем нет людей, которые не любят выступать против вышестоящих, но любят сеять смуту, благородный муж стремится к основе. Когда он достигает основы, перед ним открывается правильный путь. Почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям — это основа человеколюбия» (1, 2).

Цзы-ю спросил о почтительности к родителям. Учитель ответил: «Сегодня почтительностью к родителям называют их содержание. Но люди содержат также собак и лошадей. Если родителей не почитать, то чем будет отличаться отношение к ним от отношения к собакам и лошадям?» (2, 7).

Цзы-гун хотел положить конец обычаю принесения в жертву барана в первый день месяца. Учитель сказал: «Сы! Ты заботишься о баране, а я забочусь о ритуале» (3, 17).

Учитель сказал: «Служи своим родителям, мягко увещевай их. Если видишь, что они проявляют несогласие, то снова прояви почтительность и не иди против их воли. Устав, не обижайся на них» (4, 18).

Учитель сказал: «Пока родители живы, не уезжай далеко, а если уехал, обязательно живи в определенном месте» (4, 19).

Янь Юань и Цзы-лу стояли около учителя. Учитель сказал: «Почему бы каждому из вас не рассказать о своих желаниях?» Цзы-лу сказал: «Я хотел бы, чтобы мои друзья пользовались вместе со мной колесницей, лошадьми, халатами на меху. Если они их испортят, я но рассержусь». Янь Юань сказал: «Я не хотел бы превозносить своих достоинств и показывать свои заслуги». Цзы-лу сказал: «А теперь хотелось бы услышать о желании учителя». Учитель сказал: «Старые должны жить в покое, друзья должны быть правдивыми, младшие должны проявлять заботу [о старших]» (5, 25).

Учитель сказал Цзы-ся: «Вам следует быть ученым, подобным благородному мужу и не подобным низкому человеку» (6, 11).

Учитель сказал: «Почтительность без ритуала приводит к суетливости; осторожность без ритуала приводит к боязливости; смелость без ритуала приводит к смутам; прямота без ритуала приводит к грубости. Если государь должным образом относится к родственникам, в

народе процветает человеколюбие. Если государь не забывает о друзьях, в народе нет подлости» (8, 2).

Янь Юань спросил о человеколюбии. Учитель ответил: «Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, — это и есть человеколюбие. Если кто-либо в течение одного дня будет сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, все в Поднебесной назовут его человеколюбивым. Осуществление человеколюбия зависит от самого человека, разве оно зависит от других людей?»

Янь Юань сказал: «Я прошу рассказать о правилах [осуществления человеколюбия]». Учитель ответил: «На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть; то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать; то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать». Янь Юань сказал: «Хотя я и недостаточно сообразителен, буду поступать в соответствии с этими словами» (12, 1).

Цзы-гун спросил об управлении государством. Учитель ответил: «[В государстве] должно быть достаточно пищи, должно быть достаточно оружия и народ должен доверять [правителю]». Цзы-гун спросил: «Чем прежде всего из этих трех [вещей] можно пожертвовать, если возникнет крайняя необходимость?» Учитель ответил: «Можно отказаться от оружия». Цзы-гун спросил: «Чем прежде всего можно пожертвовать из [оставшихся] двух вещей, если возникнет крайняя необходимость?» Учитель ответил: «Можно отказаться от пищи. С древних времен еще никто не мог избежать смерти. Но без доверия [народа] государство не сможет устоять» (12, 7).

Циский Цзин-гун спросил учителя об управлении государством. Кун-цзы ответил: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном». [Цзин-]гун сказал: «Правильно! В самом деле, если государь не будет государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном, то, даже если у меня и будет зерно, хватит ли мне его?» (12, 11).

Е-гун сказал Кун-цзы: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца». Кун-цзы сказал: Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом и состоит прямота» (13, 18).

Учитель сказал: «Люди с разными принципами не могут найти общего языка» (15, 39). III

Учитель сказал: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет я обрел самостоятельность. В сорок лет я освободился от сомнений. В пятьдесят лет я познал волю неба. В шестьдесят лет научился отличать правду от неправды. В семьдесят лет я стал следовать желаниям моего сердца и не нарушал ритуала» (2, 4).

Учитель сказал: «Благородный муж ко всем относится одинаково, он не проявляет пристрастия; низкий человек проявляет пристрастие и не относится ко всем одинаково» (2, 14).

Учитель сказал: «Благородный муж не соперничает ни с кем, кроме тех случаев, когда он участвует в стрельбе из лука. После взаимных приветствий он поднимается [в зал для стрельбы], а по выходе [ведет себя соответствующим образом] при питье вина. Подобное соперничество пристойно благородному мужу» (3, 7).

Учитель сказал: «Люди желают богатства и знатности. Если не руководствоваться правильными принципами, их не получишь. Людям ненавистны бедность и знатность. Если не руководствоваться правильными принципами, от них не избавишься. Если благородный муж утратит человеколюбие, то можно ли считать его благородным мужем? Благородный муж обладает человеколюбием даже во время еды. Он должен следовать человеколюбию, будучи

крайне занятым. Он должен следовать человеколюбию, даже терпя неудачи» (4, 5).

Учитель сказал: «Благородный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду» (4, 16).

Учитель сказал: «Если в человеке естественность превосходит воспитанность, он подобен деревенщине. Если же воспитанность превосходит естественность, он подобен ученому-книжнику. После того как воспитанность и естественность в человеке уравновесят друг друга, он становится благородным мужем» (6, 16).

Учитель сказал: «В любви к учению опирайтесь на искреннюю убежденность; стойте до смерти за правильное учение. Не посещайте государство, где неспокойно; не живите в государстве, где беспорядки. Если в Поднебесной царит спокойствие, будьте на виду; если в Поднебесной нет спокойствия, скройтесь. Если государство управляется правильно, бедность и незнатность вызывают стыд. Если государство управляется неправильно, то богатство и знатность также вызывают стыд» (8, 13).

Цзи Кан-цзы спросил Кун-цзы об управлении государством: «Как вы смотрите на убийство людей, лишенных принципов, во имя приближения к этим принципам?» Кун-цзы ответил: «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа [подобна] ветру; мораль низкого человека [подобна] траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер» (12, 19).

Учитель сказал: «Если личное поведение тех, [кто стоит наверху], правильно, дела идут, хотя и не отдают приказов. Если же личное поведение тех, кто [стоит наверху], неправильно, то, хотя приказывают, [народ] не повинуется» (13, 6).

Цзы-гун спросил: «Какой человек может быть назван сановником?» Учитель ответил: «Того, кто может чувствовать стыд за свои поступки и, будучи направленным в другие страны, не подведет своего государя, можно назвать сановником». [Цзы-гун] сказал: «Позвольте спросить, [каким должен быть человек], стоящий ниже [сановника]?» [Учитель] ответил: «[Тот, о ком] члены его рода говорят, что он обладает сыновней почтительностью, а соседи говорят, что он обладает братской уважительностью».

[Цзы-гун] сказал: «Позвольте спросить, [каким должен быть человек], стоящий еще ниже?» [Учитель] ответил: «[Тот, кто] в словах правдив, а в делах тверд, всего лишь низкий человек, и его можно считать стоящим еще ниже». [Цзы-гун] спросил: «Что можно сказать о тех, кто ныне занимается [делами] управления государством?» Учитель ответил: «Увы, стоит ли говорить о тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку?» (13, 20).

Учитель сказал: «Благородные живут в согласии [с другими людьми], но не следуют за ними, низкие — следуют [за другими людьми], но не живут с ними в согласии» (13, 23).

Учитель сказал: «Благородному мужу легко услужить, но трудно доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он не будет радоваться. Но он использует людей в соответствии с их способностями. Низкому человеку трудно услужить, но легко доставить ему радость. Если доставлять ему радость не должным образом, он все равно будет радоваться. Когда он использует людей, он хочет, чтобы они были пригодны ко всему» (13, 25).

Цзы-гун любил давать людям оценку. Учитель сказал: «Сы! Разве это мудро? У меня [для этого] нет времени» (14, 29).

Вэйский Лин-гун спросил Кун-цзы о военных делах. Кун-цзы ответил: «Мне приходилось слышать о делах, связанных с жертвенной утварью, но я не изучал военных дел». На следующий день Кун-цзы [с учениками] уехал из Вэй. В Чэнь у них кончились еда. Его ученики

так ослабели, что не могли подняться. Цзы-лу с явным возмущением спросил: «И благородный муж бывает в нужде?» Учитель ответил: «Благородный муж, впадая в нужду, стойко ее переносит. Низкий человек, впадая в нужду, распускается» (15, 1).

Учитель сказал: «Благородный муж огорчен тем, что после смерти его имя не будет упомянуто» (15, 19).

Учитель сказал: «Благородный муж предъявляет требования к себе, низкий человек предъявляет требования к людям» (15, 20).

Учитель сказал: «О благородном муже нельзя судить по мелочам, ему можно доверить большие дела. Низкому человеку нельзя доверять большие дела, но о нем можно судить по мелочам» (15, 33).

Кун-цзы сказал: «Те, кто обладает врожденными знаниями, стоят выше всех. За ними следуют те, кто приобретает знания благодаря учению. Далее следуют те, кто приступает к учению, встретившись с трудностями. Те же, кто, встретившись с трудностями, не учатся, стоят ниже всех» (16, 9).

Кун-цзы сказал: «Благородный муж думает о девяти [вещах]: о том, чтобы видеть ясно; о том, чтобы слышать четко; о том, чтобы лицо его было приветливым; о том, чтобы его поступки были почтительными; о том, чтобы его речь была искренней; о том, чтобы его действия были осторожными; о необходимости спрашивать других, когда появляются сомнения; о необходимости помнить о последствиях своего гнева; о необходимости помнить о справедливости, когда есть возможность извлечь пользу» (16, 10).

Из Дхаммапады

Дхаммапада — сборник изречений Будды, входит в буддистский канон Типитака. Является одним из самых знаменитых буддийских текстов, содержащих изречения Будды и дающих цельное представление о его учении. Название «Дхаммапада» переводится приблизительно как «Стезя добродетели», «Основа закона», «Путь учения».

Предлагаем некоторые изречения из «Дхаммапады», сведенные нами в четыре рубрики соответственно четырем благородным истинам. Всего в книге 423 стихотворных сутр, разделенных на 26 глав. Изречения даны в переводе с пали В. Н. Топорова по изданию: Дхаммапада, М., 1960. I. Есть страдание

Изношено это тело, гнездо болезней, брэнное; эта гниlostная груда разлагается, ибо жизнь имеет концом — смерть (148).

Из костей сделана эта крепость, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней (150). II. Есть причина страдания

Человека же, срывающего цветы, чей путь в шорах, похищает смерть, как наводнение спящую деревню (47).

Даже ливень из золотых монет не принесет удовлетворения страстям. Мудр тот, кто знает: страсти болезненны и мало от них радости (186).

Победа порождает ненависть; побежденный живет в печали. В счастье живет спокойный, отказавшийся от победы и поражения (201).

Нет огня, большего, чем страсть; нет беды, большей, чем ненависть; нет несчастья, большего, чем тело; нет счастья, равного спокойствию (202).

Из приятного рождается печаль, из приятного рождается страх; у того, кто освободился от приятного, нет печали, откуда страх? (212).

Такого человека, помешавшегося на детях и скоте, исполненного желаний, похищает смерть, как наводнение — спящую деревню.

Придерживающиеся ложных взглядов, различающие зло там, где зла нет, и не видящие зла там, где зло есть, эти люди идут дурной тропой (318).

Как плодовая трава бирана, растут печали у того, кого побеждает это несчастное желание — привязанность к миру (335).

Люди, гонимые желанием, бегают вокруг, как бегают перепуганный заяц. Связанные путами и узами, они снова и снова в течение долгого времени возвращаются к страданию (342). III. Есть прекращение страдания

Он не находит удовлетворения даже в небесных удовольствиях. Полностью просветленный ученик радуется только уничтожению желания (187).

У тех, кто постоянно бодрствует, денно и нощно учится и стремится к нирване, исчезают желания (226).

Плевелы портят поля, желание портит этих людей. Поэтому то, что дано освободившимся от желания, приносит великий плод (359). IV. Есть путь, ведущий к прекращению страдания

Ибо никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма (5).

Ведь некоторые не знают, что нам суждено здесь погибнуть. У тех же, кто знает это, сразу прекращаются ссоры (6).

Как в дом с плохой крышей просачивается дождь, так в плохо развитый ум просачивается вождление (13).

Если даже человек постоянно твердит Писание, но, нерадивый, не следует ему, он подобен пастуху, считающему коров у других. Он непричастен к святости (19).

Знающий, что это тело подобно пене, понимающий его призрачную природу, сломавший украшенные цветами стрелы Мары, пусть он пройдет невидимый для царя смерти (46).

Если глупец связан с мудрым даже всю свою жизнь, он знает дхамму не больше, чем ложка — кус похлебки (64).

Строители каналов пускают воду, лучники подчиняют себе стрелу, плотники подчиняют себе дерево, мудрецы смиряют самих себя (80).

Чувства у него спокойны, как копи, обузданные возницей. Он отказался от гордости и лишен желаний. Такому даже боги завидуют (94).

Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой величайший победитель и битве (103).

Один день жизни добродетельного и самоуглубленного лучше столетнего существования порочного и распущенного человека (110).

Даже злой видит счастье, пока зло не созрело. Но когда зло созреет, тогда злой видит зло (119).

Даже благой видит зло, пока благо не созрело. Но когда благо созреет, тогда благой видит благо (120).

Если рука не ранена, можно нести яд в руке. Яд не повредит не имеющему ран. Кто сам не делает зла, не подвержен злу (124).

Одни возвращаются в материнское лоно, делающие зло попадают в преисподнюю, праведники — на небо, лишённые желаний достигают нирваны (126).

Все дрожат перед наказанием, все боятся смерти — поставьте себя на место другого. Нельзя ни убивать, ни понуждать к убийству (129).

Как он поучает другого, так пусть поступает и сам. Полностью смилив себя, он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя — трудно (159).

Кто смотрит на мир, как смотрят на пузырь, как смотрят на мираж, того не видит царь смерти (170).

Кто добрым делом искупает сделанное зло, тот освещает этот мир, как луна, освобожденная от облаков (173).

Зло, происхождение зла и преодоление зла, и благородный восьмеричный путь, ведущий к прекращению зла (191).

Поэтому не делайте приятного, ибо расставание с приятным — болезненно. Нет уз для тех, у которых нет приятного или неприятного (211).

И но было, и не будет, и теперь нет человека, который достоин только порицаний или только похвалы (228).

Мудрые сдержаны телом; они также сдержаны в слове: мудрые сдержаны умом; они поистине во всем сдержаны (234).

Он ведет других, не прибегая к насилию, в соответствии с дхаммой, бесстрастно. Охраняющего дхамму, мудрого называют «соблюдающим дхамму» (257).

Он не благороден, если совершает насилие над живыми существами. Его называют благородным, если он не совершает насилия ни над одним живым существом (270).

Ученики Гаутамы, наделенные великой бдительностью, всегда бодрствуют. И днем и ночью их ум радуется ненасилию (300).

Благие сияют издалека, как Гималайские горы. Злых же и вблизи не видно, как не видно стрел, пущенных ночью (304).

Дар дхаммы превосходит всякий дар; сладость дхаммы превосходит всякую сладость; радость дхаммы превосходит всякую радость; уничтожение желаний побеждает любую печаль (354).

Что за польза тебе в спутанных волосах, о глупец! Что за польза тебе в одежде из шкуры! Ведь внутри тебя — джунгли, ты заботишься только о внешности (394).

Я называю брахманом того, у кого нет желаний, кто с помощью знания освободился от сомнений и достиг погружения в бессмертие (411).

Я называю брахманом того, кто здесь избежал привязанности и к доброму и к злему, кто беспечален, бесстрастен и чист (412).

Я называю брахманом того, кто, оставив привязанность к человеческому, преодолел и небесные привязанности, кто отрешился от всех привязанностей (417).

Я называю брахманом того, кто знает свое прежнее существование и видит небо и преисподнюю; кто, будучи мудрецом, исполненным совершенного знания, достиг уничтожения рождений; кто совершил все, что возможно совершить (423).

Из Пятикнижия

Ниже предлагаются обе редакции Десяти заповедей, а также важная для понимания ветхозаветной этики глава из книги «Левит». Десять заповедей в варианте «Исхода» даются по православно-синодальному изданию Библии, а в варианте «Второзакония» — по книге «От бытия до Откровения. Пятикнижие Моисеево» (М., 1992) в переводе И. Ш. Шифмана, в его же переводе дана глава из книги «Левит». Исход

20

1 И изрек Бог [к Моисею] все слова сии, говоря: 2 Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; 3 да не будет у тебя других богов пред лицом Моим.

4 Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; 5 не поклоняйся им и не служи им, ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого

рода, ненавидящих Меня, 6 и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои.

7 Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно, ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно.

8 Помни день субботний, чтобы святить его; 9 шесть дней работай и делай [в них] всякие дела твои, 10 а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему; не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни [вол твой, ни осел твой, ни всякий] скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих; «ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил; посему благословил Господь день субботний и освятил его.

12 Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дин твои на земле, которую Господь, Бог твой, даст тебе.

13 Не убивай.

14 Не прелюбодействуй.

15 Не кради.

16 Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

17 Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, [ни поля его,] ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ничего, что у ближнего

твоего.

18 Весь народ видел громы и пламя, и звук трубный, и гору дымящуюся; и увидев, [весь] народ отступил и стал вдали. 19 И сказали Моисею: говори ты с нами, и мы будем слушать, но чтобы не говорил с нами Бог, дабы нам не умереть». 20 И сказал Моисей народу: не бойтесь; Бог [к вам] пришел, чтобы испытать вас и чтобы страх Его был пред лицом вашим, дабы вы не грешили. 21 И стоял [весь] народ вдали, а Моисей вступил по мрак, где Бог.

22 И сказал Господь Моисею: так скажи [дому Иаковлеву и возвести] сынам Израилевым: вы видели, как Я с неба говорил вам; 23 не делайте предо Мною богов серебряных, или богов золотых, не делайте себе: 24 сделай Мне жертвенник из земли и приноси на нем всесожжения твои и мирные жертвы твои, овец твоих и волов твоих; на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя; 25 если же будешь делать Мне жертвенник из камней, то не сооружай его из тесаных, ибо, как скоро наложишь на них тесло твое, то осквернишь их; 26 и не всходи по ступеням к жертвеннику Моему, дабы не открылась при нем нагота твоя. Второзаконие

Глава V

1 И воззвал Моисей ко своему Израилю, и сказал им: «Слушай, Израиль, законы и приговоры, которые я говорил в ваши уши нынче, и научитесь им, и блюдите их, чтобы выполнять их.

2 Яхве, наш Бог, заключил с нами договор на Хореве; не с нашими отцами заключил Яхве этот договор, но с нами; мы это здесь нынче, все мы живые.

4 Лицом к лицу говорил Яхве с вами на Горе, из среды огня. 5 Я стоял между Яхве и вами в то время, чтобы возвестить вам слово Яхве, ибо вы боялись огня и не восходили на Гору. <Он тогда> сказал: 6 Я — Яхве, твой Бог, который вывел тебя из Страны Египетской, из дома рабства.

7 Пусть не будет у тебя других богов предо Мною. 8 Не делай себе статуй и всяких изображений того, что на небесах наверху, и того, что на земле внизу, и того, что в воде под землей. 9 Не поклоняйся им и не служи им, ибо Я, Яхве, твой Бог, — бог ревнивый, мстящий за вину отцов сыновьям, и до третьего и четвертого поколений ненавидящим Меня, 10 и творящий милость тысячам, любящим Меня и блюдущим Мои веления.

11 Не произноси имени Яхве, твоего Бога, напрасно, ибо не оставит безнаказанным Яхве того, кто произносит Его имя напрасно.

12 Блюда день отдохновения, чтобы освятить его, как повелел тебе Яхве, твой Бог. 13 Шесть дней трудись и делай всякую свою работу, 14 а седьмой день — отдохновение ради Яхве, твоего Бога; не делай никакой работы ты, и твой сын, и твоя дочь, и твой раб, и твоя рабыня, и твой бык, и твой осел, и весь твой скот, и твой жилец, который в твоих общинах, чтобы отдохнули твой раб и твоя рабыня, как ты. 15 И помни, что рабом ты был в Стране Египетской, и вывел тебя Яхве, твой Бог, оттуда сильной рукою и высокой мышцей; поэтому повелел тебе Яхве, твой Бог, сделать день отдохновения и

освятить его.

16 Почитай своего отца и свою мать, как повелел тебе Яхве, твой Бог, чтобы продлились твои дни и чтобы хорошо было тебе на земле, которую Яхве, твой Бог, дает тебе.

17 Не убивай.

18 И не прелюбодействуй.

19 И не кради.

20 И не произноси на своего ближнего ложного свидетельства.

21 И не вожделей жены своего ближнего, и не желай дома своего ближнего, его поля, и его раба, и его рабыню, его быка и его осла, и всего, что у твоего ближнего.

22 Эти слова говорил Яхве всему вашему собранию из среды огня, облака и тумана громким голосом, и не продолжал, и записал их на двух каменных плитах, и отдал их мне. 23 И было, когда вы услышали голос из среды тьмы, и гора пылила огнем, и приблизились ко мне все главы ваших племени наши старейшины, 24 и сказали: Вот, показал нам Яхве, наш Бог, Свою славу и Свое величие, и Его голос мы слышали из среды огня. Сегодня мы видим, что говорит Бог с человеком, и Он живет. А теперь; для чего нам умирать? Ведь пожрет нас этот великий огонь; если мы продолжим слушать голос Яхве, нашего Бога, еще, то мы умрем, 26 ибо <есть ли> кто их плоти, кто слышал голос живого Бога, говорящего из среды огня, как мы, и остался жив?! 27 Приближайся ты и слушай все, что скажет Яхве, наш Бог, и ты говори нам все, что станет говорить Яхве, наш Бог, тебе, и мы услышим и сделаем.

28 И услышал Яхве звучание ваших слов, когда вы говорили мне, и сказал Яхве мне: Я слышал звучание слов этого народа, все, что они говорили тебе. Прекрасно то, что они говорили. 29 О, если бы их сердце было таким у них, чтобы бояться Меня и блюсти все Мои веления все дни, чтобы было хорошо им и их детям навечно! 30 Пойди, скажи им: Возвратитесь себе в свои шатры! 31 А ты здесь стой со Мною, и пусть Я стану говорить тебе все веления, и законы, и приговоры, которым пусть ты научишь их, и пусть они делают <так> в Стране, которую Я даю им, чтобы владеть ею. 32 И блюдите, чтобы делать так, как повелел Яхве, ваш Бог, вам; не сворачивайте ни направо, ни налево. 33 По всему тому пути, который повелел Яхве, ваш Бог, вам, идите, чтобы вы жили, и хорошо было вам, и вы продлили бы свои дни в Стране, которую овладеете». Левит

Глава 19

1 И говорил Яхве Моисею: 2 «Скажи всему обществу Сынов Израиля: Святыми будьте, ибо свят Я, Яхве, ваш Бог. 3 Каждый своей матери и своего отца бойтесь и Мои дни отдохновения блюдите: Я — Яхве, ваш Бог. 4 Не обращайтесь к идолам и литых богов не делайте себе: Я — Яхве, ваш Бог. 5 А когда вы будете приносить жертву воздаяния Яхве, ради того, чтобы Он благоволил к ним, приносите ее. 6 В день ее заклания пусть ее едят и на завтра, а оставшееся до третьего дня пусть будет огнем сожжено. 7 А если будет она съедена на третий день, — пакость это, не будет благоволения. 8 А евший ее свою вину будет нести, ибо святыню Яхве он осквернил, и истребится этот человек из своего народа. 9 А когда вы будете жать жатву в своей стране, недожинай угол своего поля и опавшее от твоей жатвы не подбирай, 10 и свой виноградник не обирай, и паданцы твоего виноградника не подбирай, бедняку и жильцу оставь их; Я — Яхве, ваш Бог. 11 Не крадите и не лгите, и не обманывайте никто своего соплеменника. 12 И не клянитесь Моим именем ради обмана, и не оскверняй имя твоего Бога: Я — Яхве,

твой Бог. 13 Не притесняй своего ближнего и не грабь; пусть не переночует плата за труд батрака у тебя до утра. 14 Не проклинай глухого и перед слепым не ставь препятствие, и бойся

Яхве, твоего Бога: Я — Яхве. 15 Не делайте беззакония в суде; не возвышай бедняка и не оказывай почести вельможе; по правде суди своего соплеменника. 16 Не ходи сплетником в своем народе; не восставай на кровь своего ближнего; Я — Яхве. 17 Не ненавидь своего брата в своем сердце; обличить обличи своего соплеменника, и ты не понесешь из-за него греха. 18 Не мсти и не злобствуй на сына своего народа, и люби своего ближнего, как себя; Я — Яхве. 19 Мои законы блюдите: свой скот не своди разнородно, свое поле не засевай разнородно, и одежду из разнородного, смеси и льна и шерсти, не надевай на себя. 20 И человек если будет лежать с женщиной, изливая семя, а она — рабыня, обрученная мужу, и

выкупить не выкуплена или воля не дана ей, — наказание пусть будет

ему, пусть они не будут умерщвлены, ибо она не получила волю. 21 И пусть он принесет в жертву за свою вину Яхве ко входу в Шатер Закона барана в жертву за вину, 22 и пусть очистит его жрец бараном за вину пред лицом Яхве от его греха, которым он согрешил, и будет прощен ему его грех, которым он согрешил. 23 А когда вы придете в Страну, которую

Яхве, ваш Бог, дает вам, и посадите какое-нибудь съедобное дерево, то считайте его плоды необрезанными; три года пусть они будут необрезанными; пусть их не едят. 24 А на четвертый год пусть будут все его плоды посвящены при кликах радости Яхве. 25 А на пятый год ешьте его плоды, умножая для себя его урожай: Я — Яхве, ваш Бог. 26 Не ешьте с кровью, не колдуйте и не гадайте. 27 Не стригите виски вашей головы вокруг, и не порти край своей бороды. 28 И царапины из-за умершего не делайте на споем теле, и письма-татуировку не делайте себе; Я — Яхве,

ваш Бог. 29 Не оскверняй свою дочь, посылая ее блудить, и пусть не блудит Страна и не наполнится Страна развратом. 30 Мои отдохновения блюдите и Святилище Мое чтите: Я — Яхве. 31 Не обращайтесь к заклинателям мертвых и волхвов не спрашивайте, чтобы оскверниться ими: Я — Яхве, ваш Бог. 32 Перед сединою вставай и уважай старца, и бойся своего Бога: Я — Яхве,

твой Бог. 33 И если станет жить у тебя жилец в нашей Стране, не притесняйте его. 34 Как прирожденный из вас, пусть будет для вас жилец, живущий у вас, и люби его, как себя, ибо жильцами вы были в Стране Египетской: Я — Яхве, ваш Бог. 35 Не делайте беззакония в суде, в мере, в весе и в измерении. 36 Весы правильные, гири правильные, эфа правильная и хин правильный пусть будут у вас. Я — Яхве, ваш Бог, который вывел вас из Страны Египетской. 37 И блюдите все Мои законы и все Мои установления, и выполняйте их: Я — Яхве».

Из Евангелия от Матфея

Цельное изложение моральной концепции Иисуса дается в его проповеди, получившей название Нагорной. Нагорная проповедь известна в двух вариантах — Евангелия от Луки и Евангелия от Матфея, Мы предлагаем второй из них, который является более полным. Текст взят из православного синодального издания Библии. От Матфея Святое Благовествование

17 Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить. 18 Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна нота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все. 19 Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном. 20 Ибо, говорю вам, если праведность наша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное.

21 Вы слышали, что сказано древним: не убивай; кто же убьет, подлежит суду. 22 А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: «рака»[149] подлежит синедриону[150]; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной. 23 Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, 24 оставь там дар твой пред жертвенником, и походи прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой. 25 Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; 26 истинно говорю тебе: ты не

выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта.

27 Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. 28 А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. 29 Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя, ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. 30 И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну.

31 Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. 32 А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины любодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует.

33 Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. 34 А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; 35 ни землю, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; 36 ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. 37 Но да будет слово ваше: да, да, нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого. 38 Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. 39 А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; 40 и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; 41 и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. 42 Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

43 Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. 44 А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, 45 да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. 46 Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари[151]? 47 И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники?

48 Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.

6

Смотрите, не творите милостыни вашей пред людьми с тем, чтобы они видели вас: иначе не будет вам награды от Отца вашего Небесного.

2 Итак, когда творишь милостыню, не труби перед собою, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди. Истинно говорю вам: они уже получают награду свою. 3 У тебя же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, 4 чтобы милостыня твоя была втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

5 И, когда молиться, не будь, как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться перед людьми. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. 6 Ты же, когда молиться, войди и комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно. 7 А молясь, не говорите лишнего, как язычники, ибо они думают, что в многословии своем будут услышаны; 8 Не уподобляйтесь им, ибо знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него. 9 Молитесь же так:

Отче наш, сущий на небесах! да святится имя Твое; да приидет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе; 11 хлеб наш насущный дай нам на сей день; 12 и прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим; 13 и не введи нас в искушение, но избавь нас от лукавого. Ибо Твое есть Царство и сила и слава во веки. Аминь.

14 Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, 15 а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших.

16 Также, когда поститесь, не будьте унылы, как лицемеры, ибо они принимают на себя мрачные лица, чтобы показаться людям постящимися. Истинно говорю вам, что они уже получают награду свою. 17 А ты, когда постишься, помажь голову твою и умой лице твое, 18 чтобы явиться постящимся не пред людьми, но пред Отцом твоим, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно.

19 Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, 20 но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут; 21 ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше.

22 Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло; 23 если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то каковы же тьма?

24 Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне[152]. 25 Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться, Душе не больше ли пищи, и тело одежды? 26 Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? 27 Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту

хотя на один локоть? 28 И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; 29 но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; 30 если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, малoverы! 31 Итак по заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? 32 потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом. 33 Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. 34 Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний

сам будет заботиться о своем; довольно для

каждого дня своей заботы.

7

Не судите, да не судимы будете, 2 ибо каким судом судите,

таким будете судимы; и какою мерою мерите

такую и вам будут мерить. 3 И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь? 4 Или как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот, в твоём глазе бревно? 5 Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза, и тогда увидишь,

как вынуть сучок из глаза брата твоего.

6 Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас.

7 Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; 8 ибо всякий

просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят. 9 Есть ли между вами такой человек, который, когда сын его попросит у него хлеба, подал бы ему камень? 10 И когда попросит рыбы, подал бы ему змею? 11 Итак если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него.

12 Итак во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки.

13 Входите тесными вратами, потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; 14 потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их.

15 Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. 16 По плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград, или с репейника смоквы? 17 Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. 18 Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. 19 Всякое дерево, не приносящее плода доброго, срубают и бросают в огонь. 20 Итак по плодам их узнаете их. 21 Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. 22 Многие скажут Мне в тот день: «Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» 23 И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие.

24 Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; 25 и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. 26 А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; 27 и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое.

28 И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, 29 ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи.

Из Корана

Предлагаемый нами подбор высказываний дает общее представление об этике Корана. Полный текст суры 96 («Сгусток»), с которой началась пророческая деятельность Мухаммеда, содержит первый эскиз его учения. Сура 4 («Женщины»), которая также дается полностью, интересна в качестве образца того, насколько детализирована мораль в Коране и как органично она вплетена в юридические и религиозные нормы. Эта сура датирована приблизительно 625–626 гг. Тексты печатаются по изданию: Коран. Перевод и комментарии И. Ю. Крачковского. М., 1990. Сура 70

19 (19). Ведь человек создан колеблющимся.

20 (20). когда коснется его зло — печальщимся.

21 (21). а когда коснется его добро — недоступным.

22 (22). кроме молящихся.

23 (23). которые в своей молитве постоянны.

- 24 (24). в имуществах которого известное право
- 25 (25). для просящего и лишенного.
- 26 (26). и тех, которые веруют в день суда.
- 27 (27). и тех, которые страшатся наказания своего Господа,—
- 28 (28). ведь наказание их Господа не безопасно! —
- 29 (29). и тех, которые охраняют свои члены
- 30 (30). только для своих жен или для того, чем овладели их десницы: они ведь не заслуживают порицания.
- 31 (31). А кто устремляется за пределы этого — они уже преступили.
- 32 (32). И тех, которые соблюдают доверенное и договоры.
- 33 (33). И тех, которые прямо стоят со своими свидетельствами.
- 34 (34). И тех, которые охраняют свою молитву.
- 35 (35). Они в садах почтены.
- 36 (36). Что же с теми, которые не веруют или бегают пред тобой
- 37 (37). справа и слева толпами?
- 38 (38). Не желает ли каждый человек из них быть введенным в сад благодати?
- 39 (39). Так нет! Ведь Мы создали их из того, про что они знают.
- 40 (40). И нет! Клянусь Господом востоков и западов, Мы ведь можем
- 41 (41). заменить лучшими, чем они, и Нас не опередить!
- 42 (42). Оставь же их погружаться и забавляться, пока не встретят они своего дня, который им обещан,—
- 43 (43). тот день, когда они выйдут из гробниц поспешно, как будто они устремляются к жертвенникам.
- 44 (44). с потупленными взорами. Постигает их унижение. Это — день, который был им обещан! Сура 74
- 41 (38). Всякая душа — заложница того, что она приобрела, (39). кроме владык правой —42 (40). в садах они расспрашивают друг друга (41). о грешниках:
- 43 (42). «Что завело вас в сакар[153] ?»
- 44 (43). Говорят они: «Мы не были среди молящихся.
- 45 (44). и не кормили мы бедняка.
- 44 (45). и мы погрязали с погрязавшими.

47 (46). и мы объявляли ложью день суда.

48 (47). пока не пришла к нам достоверность». Сура 6

152 (151). Скажи: «Приходите, я прочитаю то, что запретил вам ваш Господь: чтобы вы не придавали Ему ничего в сотоварищи; к родителям — добродетель; не убивайте ваших детей от бедности — Мы прокормим их и вас; не приближайтесь к мерзостям, к явным из них и тайным; не убивайте душу, которую запретил Аллах, иначе как по праву. Это завещал Он вам, — может быть, вы уразумете!

153 (152). И не приближайтесь к имуществу сироты, иначе как с тем, что лучше, пока он не достигнет крепости; выполняйте меру и вес по справедливости. Мы не возлагаем на душу ничего, кроме возможного для нее. А когда вы говорите, то будьте справедливы, хотя бы и к родственникам, и завет Аллаха выполняйте. Это завещал Он вам, — может быть, вы вспомните!

154 (153). И это — Моя дорога прямая; и следуйте же по ней и не следуйте другими путями, чтобы они не отделили вас от Его дороги. Это Он завещал вам, — может быть, вы будете богобоязненны!» Сура 2

167 (172). О вы, которые уверовали! Ешьте блага, которыми Мы вас наделили, и благодарите Аллаха, если Ему вы поклоняетесь.

168 (173). Он ведь запретил вам только мертвечину, и кровь, и мясо свиньи, и то, что заколото не для Аллаха. Кто же вынужден, не будучи нечестивцем и преступником, — нет греха на том: ведь Аллах прощающ, милосерд!

216 (219). Они спрашивают тебя о вине и

майсире . Скажи: «В них обоих — великий грех и некая польза для людей, по грех их — больше пользы».Сура 17

23 (22). Не делай с Аллахом другого божества, чтобы не оказаться тебе порицаемым, оставленным.

24 (23). И решил твой Господь, чтобы вы не поклонялись никому, кроме Него, и к родителям благодетель. Если достигнет у тебя старости один из них или оба, то не говори им — тьфу! и не кричи на них, в говори им слово благородное.

25 (24). И преклоняй пред ними обоими крыло смирения из милосердия и говори: «Господи! Помилуй их, как они воспитали меня маленьким».

26 (25). Господь ваш лучше знает, что у вас и душах, если вы добродетель.

27. И поистине, Он к обращающимся прощающ!

28 (26). И давай родственнику должное ему, и бедняку, и путнику и не расточай безрассудно,
—

29 (27). ведь расточители — братья сатаны, а сатана своему Господу не благодарен.

30 (28). А если ты отворишься от них, ища милости от твоего Господа, на которую надеешься, то скажи им слово легкое.

31 (29). И не делай твою руку привязанной к шее и не расширяй ее всем расширением, чтобы не остаться тебе порицаемым, жалким.

32 (30). Поистине, Господь твой простирает удел, кому Он желает, и распределяет. Поистине, Он о Своих рабах знающ и видящ!

33 (31). И не убивайте наших детей из боязни обеднения: Мы пропитаем их и вас; поистине, убивать их — великий грех!

34 (32). И не приближайтесь к прелюбодеянию, ведь это — мерзость и плохая дорога!

35 (33). И не убивайте душу, которую запретил Аллах, иначе, как по праву. А если кто был убит несправедливо, то Мы его близкому дали власть, но пусть он не излишествует в убиении. Поистине, ему оказана помощь.

36 (34). И не приближайтесь к имуществу сироты иначе, как с тем, что лучше, пока он не достигнет своей зрелости, и исполняйте верно договоры: ведь о договоре спросят.

37 (35). И будьте верны в мере, когда отмериваете, и взвешивайте правильными весами, Это лучше и прекраснее по результатам.

38 (36). И не следуй за тем, о чем у тебя нет знания: ведь слух, зрение, сердце — все они будут об этом спрошены.

39 (37). И не ходи по земле горделива: ведь ты не просверлишь землю и не достигнешь гор высотой!

40 (38). Зло всего этого у Господи твоего отвратительно.

41 (39). Это то, что внушил тебе Господь из мудрости, и не сотвори вместе с Аллахом другого божества, а то будешь ввергнут и геенну порицаемым, презренным! Сура 96 Сгусток

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

1 (1). Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил —

2 (2). сотворил человека из сгустка.

3 (3). Читай! И Господь твой щедрейший.

4 (4). который научил

каламом.

5 (5). научил человека тому, чего он не знал.

6 (6). Но нет! Человек восстает

7 (7). оттого, что видит себя разбогатевшим.

8 (8). Ведь к Господу твоему — возвращение!

9 (9). Видал ли ты того, кто препятствует

10 (10). рабу, когда он молится?

11 (11). Видал ли ты, был ли он на правом пути

12 (12). или приказывал богобоязненность?

13 (13). Видал ли ты, обвинял он во лжи и отвернулся?

14 (14). Разве не знал он, что Аллах видит?

15 (15). Так нет! Если он не удержится, Мы схватим его за хохол —

16 (16). хохол лживый, грешный.

17 (17). И пусть он зовет свое собрание —

18 (18). Мы позовем стражей!

19 (19). Так нет! Не подчиняйся ему, и поклонись, и приблизься! Сура 4 Женщины

Во имя Аллаха милостивого, милосердного!

1 (1). О люди! Бойтесь вашего Господа, который сотворил вас из одной души и сотворил из нее пару ей, а от них распространил много мужчин и женщин. И бойтесь Аллаха, которым вы друг друга спрашиваете, и родственных связей. Поистине, Аллах — над вами надсмотрщик!

2 (2). И давайте сиротам их имущество и не заменяйте дурным хорошего. И не ешьте их имущества в дополнение к вашему, — ведь это — великий грех!

3 (3). А если вы боитесь, что не будете справедливы с сиротами, то женитесь на тех, что приятны вам, женщинах — и двух, и трех, и четырех. А если боитесь, что не будете справедливы, то — на одной или на тех, которыми овладели ваши десницы. Это — ближе, чтобы не уклониться. (4). И давайте женам их вено в дар. Если же они соблаговолят чем-нибудь из этого для вас, то питайтесь этим на здоровье и благополучие.

4 (5). И не давайте неразумным вашего имущества, которое Аллах устроил вам для поддержки, и наделяйте их из него, и одевайте их, и говорите им слово благое.

5 (6). И испытывайте сирот, а когда они дойдут до брачного возраста, то если заметите в них зрелость разума, отдавайте им их имущество; и не пожирайте его расточительно и торопливо.

6. пока они не вырастут. А кто богат, пусть будет воздержан; а кто беден, пусть ест с достоинством.

7. А когда вы отдаете им их имущество, то берите к ним свидетелей. И довольны Аллаха как счетчика!

8 (7). Мужчинам — удел из того, что оставили родители и близкие, и женщинам — удел из того, что оставили родители и близкие, — из того, что мало или много, удел определенный.

9 (8). А когда присутствуют при разделе родственники, сироты и бедняки, то наделяйте их из этого и говорите им слово благое.

10 (9). И пусть боятся те, которые, если бы оставляли позади себя слабое потомство, боялись бы за них. Пусть же они боятся Аллаха и говорят слово твердое!

11 (10). Поистине, те, которые пожирают имущество сирот по несправедливости, пожирают в своем чреве огонь, и будут они гореть в пламени!

12 (11). Завещает вам Аллах относительно ваших детей: сыну — долю, подобную доле двух дочерей. А если они (дети) — женщины, числом больше двух, то им — две трети того, что он оставил, а если одна, то ей — половина. А родителям его, каждому из двух — одна шестая того, что он оставил, если у него есть ребенок. А если у него нет ребенка и ему наследуют его родители, то матери — одна треть. А если есть у него братья, то матери — одна шестая

после завещанного, которое он завещает, или долга. Родители ваши или паши сыновья — вы не знаете, кто из них ближе вам по пользе, как установлено Аллахом. Поистине, Аллах знающ, мудр!

13 (12). И вам — половина того, что оставили ваши супруги, если у них нет ребенка. А если у них есть ребенок, то вам четверть того, что они оставили после завещанного, которое они завещают, или долга.

14. А им четверть того, что оставили вы, если у вас нет ребенка. А если у вас есть ребенок, то им — одна восьмая того, что оставили вы после завещанного, которое вы завещаете, или долга.

15. А если мужчина бывает наследником по боковой линии, или женщина, и у него есть брат или сестра, то каждому из них обоих — одна шестая. А если их больше этого, то они — соучастники в трети после завещанного, которое он завещает, или долга.

16. не причиняя вреда, по завету от Аллаха. Поистине, Аллах — знающий, кроткий!

17 (13). Таковы границы Аллаха. А кто повинуется Аллаху и Его посланнику, того Он введет в сады, где внизу текут реки, — вечно пребывать они будут там. И это — великий успех!

18 (14). А кто не повинуется Аллаху и Его посланнику и преступает Его границы, того Он введет в огонь вечно пребывающим там, и для него — унижающее наказание.

19 (15). А те из ваших женщин, которые совершат мерзость, — возьмите в свидетели против них четырех из вас. И если они засвидетельствуют, то держите их в домах, пока не успокоит их смерть или Аллах устроит для них путь.

20 (16). А те двое из вас, которые совершат это, — причините им боль. Если они обратятся и совершат благое, то отвернитесь от них. Поистине, Аллах — приемлющий обращение, милостивый!

21 (17). Ведь у Аллаха — обращение к тем, которые совершают зло по неведению, а потом обращаются вскоре. К этим обращается Аллах, Поистине, Аллах знающий, мудрый!

22 (18). Но нет обращения к тем, которые совершают дурное, а когда предстанет пред кем-нибудь из них смерть, он говорит: «Я обращаюсь теперь»... И к тем, которые умирают, будучи неверными. Этим мы приготовили наказание мучительное.

23 (19). О вы, которые уверовали! Не разрешается вам наследовать женам по принуждению, И не препятствуйте им уносить часть того, что вы им даровали, разве что они совершат мерзость очевидную. Обходитесь с ними достойно. Если же вы их ненавидите, то, может быть, что-либо вам и ненавистно, а Аллах устроил в этом великое благо.

24 (20). А если вы захотели замены одной супруги другой и одной из них дали кинтар, то не отбирайте из него ничего. Разве вы станете брать лживо, как явный грех?

25 (21). И как вы можете отбирать это, когда вы сошлись друг с другом и они взяли с вас суровый завет?

26 (22). Не женитесь на тех женщинах, на которых были женаты ваши отцы, разве только это произошло раньше. Поистине, это — мерзость и отвращение и скверно как путь!

27 (23). И запрещены вам ваши матери, и ваши дочери, и ваши сестры, и ваши тетки по отцу и матери, и дочери брата, и дочери сестры, и ваши матери, которые вас вскормили, и ваши сестры по кормлению, и матери ваших жен, и ваши воспитанницы, которые под вашим покровительством от ваших жен, к которым вы уже вошли; а если вы еще не вошли к ним, то

нет греха на вас; и жены ваших сыновей, которые от наших чресел; и объединять двух сестер, если это не было раньше. Поистине, Аллах прощающ, милосерд!

28 (24). И — замужние из женщин, если ими не овладели ваши десницы по писанию Аллаха над вами. И разрешено вам в том, что за этим, искать своим имуществом, соблюдая целомудрие, не распутничая. А за то, чем вы пользуетесь от них, давайте им их награду по установлению. И нет греха над вами, в чем вы согласитесь между собой после установления, Поистине, Аллах — знающий, мудрый!

29 (25). А кто из вас не обладает достатком, чтобы жениться на охраняемых верующих, то — из тех, которыми овладели десницы ваши, из ваших верующих рабынь. Поистине, Аллах лучше знает вашу веру. Вы — одни от других. Женитесь же на них с дозволения их семей и давайте им их плату с достоинством, — целомудренным, не распутничающим и не берущим приятелей.

30. И если они были целомудренны... А если совершат мерзость, то им — половина того, что целомудренным, из наказания. Это — тем из вас, кто боится тягости. А если вы будете терпеливы, то это — лучше для вас. Поистине, Аллах — прощающий, милосердный!

31 (26). Аллах хочет разъяснить вам и вести вас по обычаям тех, которые были до вас, и обратиться к вам. Поистине, Аллах — знающий, мудрый!

32 (27). Аллах хочет обратиться к вам, а те, которые следуют за страстями, хотят отклонить вас великим отклонением. (28). Аллах хочет облегчить вам; ведь создан человек слабым.

33 (29). О вы, которые уверовали! Не пожирайте имущества ваших между собой попусту, если это только не торговля по взаимному согласию между вами. И не убивайте самих себя. Поистине, Аллах к вам милосерд!

34 (30). А кто делает это по вражде и несправедливости, того Мы сожжем в огне, Это для Аллаха легко!

35 (31). Если вы будете отклоняться от великих грехов, что запрещаются вам, Мы избавим вас от ваших злых деяний и введем вас благородным входом.

36 (32). Не желайте того, чем Аллах дал вам одним преимущество перед другими. Мужчинам — доля из того, что они приобрели, а женщинам — доля из того, что они приобрели. Просите от Аллаха Его блага, — поистине, Аллах знает все вещи!

37 (33). Каждому Мы сделали наследников в том, что оставили родители и близкие, а те, с которыми ваши клятвы укрепили договор, — давайте им их долю. Поистине, Аллах — всякой вещи свидетель!

38 (34). Мужья стоят над женами за то, что Аллах дал одним преимущество перед другими, и за то, что они расходуют из своего имущества. И порядочные женщины — благоговейны, сохраняют тайное в том, что хранит. Аллах. А тех, непокорности которых вы боитесь, увещайте и покидайте их на ложах и ударяйте их. И если они повинятся вам, то не ищите пути против них, — поистине, Аллах возвышен, велик!

39 (35). А если вы боитесь разрыва между обоими, то пошлите судью из его семьи и судью из се семьи; если они пожелают примирения, то Аллах поможет им, Поистине, Аллах — знающий, ведающий!

40 (36). И поклоняйтесь Аллаху и не придавайте Ему ничего в сотоварищи, — а родителям — делание добра, и близким, и сиротам, и беднякам, и соседу близкому по родству, и соседу чужому, и другу по соседству, и путнику, и тому, чем овладели десницы ваши. Поистине,

Аллах не любит тех, кто горделиво хвастлив, —

41 (37). которые скупаются, и приказывают людям скупость, и скрывают то, что даровал им Аллах от Своей щедрости! И приготовили Мы для неверных наказание мучительное.

42 (38). и тех, которые тратят свое имущество из лицемерия пред людьми и не веруют ни в Аллаха, ни в последний день, и тех, у кого сатана товарищем. И плох он как товарищ!

43 (39). Почему бы им не уверовать в Аллаха и в последний день и не тратить из того, чем наделил их Аллах? Аллах ведь знает о них.

44 (40). Поистине, Аллах не обидит и на вес пылинки, и если будет хорошее, Он удвоит это и дарует от Себя великую награду!

45 (41). И как будет, когда Мы придем от каждой общины со свидетелем и придем с тобой как свидетелем против этих? (42). В тот день пожелают те, которые не верили и ослушались посланника, чтобы сравнялась с ними земля. И не скроют они от Аллаха никакого события!

46 (43). О вы, которые уверовали! Не приближайтесь к молитве, когда вы пьяны, пока не будете понимать, что вы говорите, или оскверненными — кроме как будучи путешественниками в дороге — пока не омоетесь. А если вы больны или в путешествии, или кто-нибудь из вас пришел из нужника, или вы прикасались к женщинам и не нашли воды, то оmyвайтесь чистым песком и обтирайте ваши лица и руки. Поистине, Аллах извиняющий и прощающий!

47 (44). Разве ты не видел, что те, которым дарована часть писания, покупают заблуждение и хотят, чтобы вы сбились с дороги? (45). А Аллах лучше знает ваших врагов: довольно в Аллахе друга и довольно в Аллахе помощника!

48 (46). Из иудеев некоторые искажают слова на их местах и говорят: «Мы слышали и не повинемся, выслушай неслыханное и упаси нас», — искривляя своими языками и нанося удары религии.

49. А если бы они сказали: «Мы слышали и повинемся, выслушай и посмотри на нас», — то это было бы лучше для них и прямее. Но проклял их Аллах за их неверие, и они не веруют, разве только немногие.

50 (47). О вы, которым даровано писание! Уверуйте в то, что Мы ниспослали для подтверждения истинности того, что с вами, раньше, чем Мы сотрем лица и обратим их назад или проклянем их, как прокляли сторонников субботы. Поистине, повеление Аллаха исполняется!

51 (48). Поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому пожелает. А кто придает Аллаху сотоварищей, тот измыслил великий грех.

52 (49). Разве ты не видел тех, которые очищают самих себя? Нет, Аллах очищает, кого пожелает, и они не будут обижены и на финиковую плеву!

53 (50). Посмотри, как они измышляют на Аллаха ложь! Довольно в этом явного греха!

54 (51). Разве ты не видел тех, которым дарована часть писания, — они веруют в джибта и

тагута и говорят о тех, которые не веровали: «Эти — вернее путем, чем те, которые уверовали».

- 55 (52). Это — те, которых проклял Аллах. А кого проклинает Аллах, тому не найдешь ты помощников!
- 56 (53). Или у них есть доля власти, и тогда они не дадут людям и бороздки на финиковой косточке?
- 57 (54). Или они завидуют людям за то, что даровал им Аллах от Своей щедрости? Ведь Мы даровали роду Ибрахима писание и мурость и даровали им великую власть.
- 58 (55). И из них были те, которые уверовали в Него, и из них были те, которые отклонились от Него. Довольно геенны для огня!
- 59 (56). Поистине, тех, которые не веровали в Наши знамения, Мы сожжем в огне! Всякий раз, как сготовится их кожа, Мы заменим им другой кожей, чтобы они вкусили наказание. Поистине, Аллах — великий, мудрый!
- 60 (57). А тех, которые уверовали и творили благое, Мы введем в сады, где внизу текут реки, вечно пребывающими там. Для них там — чистые супруги. И введем Мы их в тень тенистую.
- 61 (58). Аллах, поистине, повелевает вам возвращать доверенное имущество владельцам его и, когда вы судите среди людей, то судить по справедливости. Ведь Аллах — как прекрасно то, чем Он нас увещает! — ведь Аллах — слышащий, видящий!
- 62 (59). О вы, которые уверовали! Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас. Если же вы препираетесь о чем-нибудь, то верните это Аллаху и посланнику, если вы веруете в Аллаха и в последний день. Это — лучше и прекраснее по исходу.
- 63 (60). Разве ты не видел тех, которые утверждают, что они уверовали в то, что ниспослано тебе и что ниспослано до тебя, и они желают обращаться за судом к тагуту, в то время как им приказано не верить в него, и сатана хочет сбить их с пути в далекое заблуждение?
- 64 (61). И когда им скажут: «Идите к тому, что ниспослал и1040 Аллах, и к посланнику», ты видишь, как лицемеры отвращаются от тебя стремительно.
- 65 (62). А как же бывает, когда постигает их несчастье за то, что раньше уготовали их руки, а потом они приходят, клянясь Аллахом: «Мы хотим только благоденствия и содействия»?
- 66 (63). Это — те, о которых знает Аллах, что у них в сердцах. Отвернись же от них и увещай их, и скажи им о них самих слово убедительное!
- 67 (64). Каждого посланника Мы посылали для того, чтобы ему повиновались с дозволения Аллаха, А если бы они, когда причинили несправедливость самим себе, пришли к тебе и попросили бы прощения у Аллаха и попросил бы прощения для них посланник, они бы нашли, что Аллах приемлет обращение, милостив.
- 68 (65). Но нет — клянусь твоим Господом! — не уверуют они, пока не сделают тебя судьей в том, что запутано между ними. Потом не найдут они в самих себе затруднения о том, что ты решил, и подчинятся полностью.
- 69 (66). А если бы Мы предписали им: «Убейте самих себя! — или выйдите из ваших обиталищ!» — то сделали бы это только немногие из них. А если бы они сделали то, о чем их увещают, то это было бы лучше для них и прочнее для утверждения.
- 70 (67). И тогда Мы даровали бы им от Нас великую награду (68). и повели бы их по прямой

дороге.

71 (69). А кто повинуется Аллаху и посланнику, то они — вместе с теми из пророков, праведников, исповедников, благочестивых, кому Аллах оказал милость, И сколь прекрасны они как товарищи!

72 (70). Это — щедрость от Аллаха, И довольно в Аллахе знающего!

73 (71). О вы, которые уверовали! Соблюдайте осторожность и выступайте отрядами или выступайте все.

74 (72). Среди вас есть такой, который обязательно отстает. И когда постигнет вас несчастье, он говорит: «Оказал мне Аллах милость, что я не был среди вас свидетелем».

75 (73). А если вас постигнет щедрость от Аллаха, то он обязательно скажет, как будто бы между вами и им не было любви: «О, если бы я был вместе с вами, чтобы мне получить великий успех!»

76 (74). Пусть же сражаются на пути Аллаха те, которые покупают за ближайшую жизнь будущую! И если кто сражается на пути Аллаха и будет убит или победит, Мы дадим ему великую награду.

77 (75). И почему вы не снижаетесь на пути Аллаха и за слабых из мужчин и женщин и детей, которые говорят: «Господи наш! Выведи нас из этого селения, жители которого тираны, и дай нам от Тебя покровителя и дай нам от Тебя помощника?»

78 (76). Те, которые уверовали, сражаются на пути Аллаха, а те, которые не веруют, сражаются на пути тагута. Сражайтесь же с дрзьями сатаны; ведь козни сатаны слабы!

79 (77). Разве ты не видел тех, которым сказали: «Удержите ваши руки и простаивайте молитву и давайте очищение», а когда предписано было им сражение, то пот часть их страшится людей так же, как страшится Аллаха или еще большим страхом? И сказали они: «Господи наш! Почему предписал Ты нам сражение? Если бы Ты отложил нам до близкого срока?» Скажи: «Пользование здешней жизнью — недолго, а последняя жизнь — лучше для того, кто боялся, и не будете вы обижены ни на финиковую плеву».

80 (78). Где бы вы ни были, захватит вас смерть, если бы вы были даже в воздвигнутых башнях. И если постигнет их хорошее, они говорят: «Это — от Аллаха», а когда постигнет их дурное, они говорят: «Это — от тебя». Скажи: «Все — от Аллаха». Почему же эти люди никак не могут понять рассказа?

81 (79). Что постигло тебя из хорошего, то — от Аллаха, а что постигло из дурного, то — от самого себя. Мы послали тебя к людям посланником. И довольно Аллаха как свидетеля!

82 (80). Кто повинуется посланнику, тот повинуется Аллаху. А кто отворачивается... то Мы не посылали тебя хранителем над ними.

83 (81). Они говорят: «Повиновение!» А когда выйдут от тебя, то группа из них замышляет ночью не то, что ты говоришь, и Аллах записывает то, что они замышляют ночью. Отвернись же от них и положишься на Аллаха! И довольно поручителем Аллаха!

84 (82). Разве ж они не размышлят о Коране? Ведь если бы он был не от Аллаха, то они нашли бы там много противоречий.

85 (83). А когда к ним придет какое-нибудь дело, безопасное или опасное, они разглашают об этом. А если бы они вернули его к посланнику и к обладающим властью у них, тогда узнали бы его те, которые стараются проникнуть внутрь его. И если бы не щедрость Аллаха к вам и

не Его милость, то вы бы последовали за сатаной, кроме немногих.

86 (84). Сражайся же ни пути Аллаха! Вменяется это только самому тебе, и побуждай верующих. Может быть, Аллах удержит ярость неверующих: ведь Аллах сильнее в ярости и сильнее в наказании!

87 (85). Если кто заступится хорошим заступничеством, тому будет доля от Него, а кто заступится дурным заступничеством, тому будет тоже доля от Него. Поистине, Аллах над всякой вещью мощен!

88 (86). И когда вас приветствуют каким-нибудь приветствием, то приветствуйте лучшим или верните его же. Поистине, Аллах всякую вещь подсчитывает!

89 (87). Аллах — нет божества, кроме Него! — конечно, соберет нас ко дню воскресения, — нет сомнения в том! А кто правдивее Аллаха в рассказе?

90 (88). Почему же вы в отношении лицемеров — две партии? Аллах низверг их за то, что они приобрели. Не хотите ли вы вынести на прямой путь тех, кого сбил Аллах? Ведь, если кого Аллах сбил, для того не найдешь дороги!

91 (89). Они хотели бы, чтобы вы оказались неверными, как были неверными они, и вы бы оказались одинаковыми. Не берите же из них друзей, пока они не выселятся по пути Аллаха; если же они отвратятся, то схватывайте их и убивайте, где бы ни нашли их. И не берите из них ни друзей, ни помощников.

92 (90). кроме тех, которые связаны с народом, между которым и вами сеть союз; или они пришли к вам, а груди их стеснены; чтобы сражаться с вами или сражаться с их народом. А если бы Аллах хотел, Он дал бы им власть над вами, и они бы сражались с вами. А если они отойдут от вас, не сражаясь с вами, и предложат вам мир, то Аллах не дает вам никакого пути против них.

93 (91). Вы найдете других, которые захотят быть верными вам и верными своему народу. Всякий раз как их повернут к мятежу, они будут ввергнуты туда. И если они не отойдут от вас, и не предложат вам мира, и не удержат своих рук, то берите их и избивайте, где бы ни встретили вы их. Над этими Мы дали вам явную власть!

94 (92). Не следует верующему убивать верующего, разве только по ошибке. А кто убьет верующего по ошибке, то — освобождение верующего раба и пеня, вручаемая его семье, если они не раздадут ее милостынею.

А если он из народа враждебного вам и верующий, то — освобождение верующего раба. А если он из народа, между которым и вами договор, то — пеня, вручаемая его семье, и освобождение верующего раба. Кто же не найдет, то — пост двух месяцев последовательных как покаяние пред Аллахом. Поистине, Аллах — знающий, мудрый!

95 (93). А если кто убьет верующего умышленно, то воздаянием ему — геенна, для вечного пребывания там. И разгневался Аллах на него, и проклял его, и уготовал ему великое наказание!

96 (94). О вы, которые уверовали! Когда отправляетесь по пути Аллаха, то различайте и не говорите тому, кто предложит вам мир: «Ты не верующий», — домогаясь случайностей жизни ближней. Ведь у Аллаха — обильная добыча. Таковы были вы раньше, но Аллах оказал вам милость. Различайте же: поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете!

97 (95). Не равняются сидящие из верующих, не испытывающие вреда, и усердствующие на пути Аллаха своим имуществом и своими душами. Дал Аллах преимущество усердствующим

своим имуществом и своими душами перед сидящими на степенях. Всем обещал Аллах благо, а усердствующим Аллах дал преимущество перед сидящими в великой награде.

98 (96). в степенях у Него, и прощении, и милости. Поистине, Аллах прощают, милосерд!

99 (97). Тем, кого упокоят ангелы причинившими несправедливость самим себе, они скажут: «В каком положении вы были?» И скажут они: «Мы были слабыми на земле». Они скажут: «Разве не была земля Аллаха обширной, чтобы вам переселиться в ней?» У этих убежище — геенна, и скверно это пристанище! —

100 (98). кроме слабых мужчин, женщин и детей, которые не могут ухитриться и не находят прямого пути. (99). Этим, может быть, простит Аллах: ведь Аллах — извиняющий и прощающий!

101 (100). Кто выселяется по пути Аллаха, тот найдет на земле обильное убежище и простор. А кто выходит из своего дома, выселяясь к Аллаху и Его посланнику, потом его постигнет смерть, — награда его падает на Аллаха: ведь Аллах — прощающий, милосердный!

102 (101). А когда вы передвигаетесь по земле, то нет на вас греха, чтобы вы сокращали молитву, если боитесь, что вас подвергнут испытанию те, которые не веровали. Поистине, неверующие — для вас явный враг!

103 (102). И когда ты находишься среди них и совершаешь для них молитву, то пусть стоит вместе с тобой один отряд из них, и пусть они возьмут предосторожность и оружие. А когда совершат поклонение, то пусть будут позади вас, и пусть придет другой отряд, который не молился, и пусть они молятся вместе с тобой, но пусть возьмут предосторожность и оружие. Те, которые не веруют, хотели бы, чтобы вы небрегли своим оружием и достоянием, и они напали бы на вас единым устремлением. И нет греха на вас, если у вас есть неприятность от дождя или вы больны, что вы сложите свое оружие, — но держитесь осторожно! Поистине, Аллах уготовил неверным унизительное наказание!

104 (103). А когда вы закончите молитву, то вспоминайте Аллаха — стоя, сидя и на своих боках. А когда вы успокоитесь, то выстаивайте молитву. Поистине, молитва для верующих — предписанное в определенное время.

105 (104). И не слабейте в поисках этих людей. Если вы страдаете, то и они страдают так, как вы страдаете, притом что вы надеетесь от Аллаха на то, на что они не надеются: ведь Аллах — знающий, мудрый!

106 (105). Мы ниспослали тебе писание в истине, чтобы ты мог судить среди людей так, как показал тебе Аллах. Не будь же ради изменников препирающимся (106). И проси у Аллаха прощения: ведь Аллах — прощающий, милостивый!

107 (107). И не препирайся за тех, которые обманывают друг друга. Поистине, Аллах не любит тех, кто изменник, грешник!

108 (108). Они скрываются от людей, но не скрываются от Аллаха. Он — с ними, когда ночью они замышляют неугодные Ему речи: ведь Аллах объемлет то, что они делают!

109 (109). Вот, вы препираетесь за них в ближайшей жизни, а кто будет препираться с Аллахом за них в день воскресения? Или кто будет за них поручителем?

110 (110). А если кто сделает зло или обидит свою душу, а потом попросит у Аллаха прощения, он найдет Аллаха прощающим, милостивым.

111 (111). А кто приобретет грех, тот приобретет его против самого себя; поистине, Аллах — знающий, мудрый!

112 (112). А кто приобретет проступок или грех, потом обвинит в нем невинного, тот берет на себя ложь и явный грех.

113 (113). И если бы не щедрость Аллаха к тебе и не милость Его, то партия из них думала бы сбить тебя с пути. Но сбивают они с пути только самих себя и ни в чем не вредят тебе: ведь Аллах ниспослал тебе писание и мудрость и научил тебя тому, чего ты не знал. Щедрость Аллаха к тебе была велика!

114 (114). Нет добра во многих из их тайных бесед, — разве кто приказывает милостыню, или примирение между людьми. И если кто делает это, домогаясь благоволения Аллаха, тому Мы даруем великую награду.

115 (115). А если кто отказывается от посланника после того, как стал ему ясен прямой путь, и он следует не по пути верующих. Мы обратим его к тому, к чему он сам обратился, и спалим его в геенне. Скверно это пристанище!

116 (116). Поистине, Аллах не прощает, чтобы Ему придавали сотоварищей, но прощает то, что меньше этого, кому Он пожелает. А кто придает Аллаху сотоварищей, тот заблудился далеким заблуждением.

117 (117). Они призывают помимо Него только женский пол: они призывают только сатану, отступника.

118 (118). Проклял его Аллах. И сказал он: «Я непременно захвачу от Твоих рабов долю назначенную, (119). и собью их с пути, и возбужу в них мечты, и прикажу им, и пусть они будут обрезать уши у скота, и прикажу им, и пусть они будут изменять творение Аллаха!» Кто берет сатану заступником помимо Аллаха, тот потерпел явный убыток!

119 (120). Он обещает им и возбуждает в них мечты, Но обещает им сатана только обольщение!

120 (121). У этих убежище — геенна, и не найдут они от нее спасения!

121 (122). А те, которые уверовали и творили благое, — Мы введем их в сады, где внизу текут реки, — вечно пребывающими там навсегда — по обещанию Аллаха истинному. А кто же правдивее Аллаха в речах?

122 (123). Это — не ваши мечтания и не мечтания обладателей писания. Кто делает зло, будет тому воздано тем же, и он не найдет себе заступника помимо аллаха или помощника.

123 (124). А если кто сделает что-нибудь благое — будь то мужчина или женщина, и он при этом верующий, — то эти войдут в рай и не будут обижены и на бороздку финиковой косточки.

124 (125). Кто лучше по религии, чем тот, кто предал свой лик Аллаху, будучи добродееющим, и последовал за общиной Ибрахима, ханифа? Поистине, Аллах взял Ибрахима другом!

125 (126). Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле; и Аллах всякую вещь объемлет. 126 (127). Они спрашивают твоего решения о женщинах. Скажи: «Аллах дает вам решение о них и то, что читается вам в писании — о сиротах из женщин, которым вы не даете того, что предписано им, желая жениться на них, и о слабых детях, и чтобы вы устраивали детям справедливость. Что бы вы ни сделали хорошего, — ведь Аллах знает об этом».

127 (128). И если женщина боится от своего мужа суровости или уклонения, то нет греха на них, чтобы они устроили между собой согласие. Ведь согласие — лучше. При душах постоянно пребывает скупость. А если вы будете благодетельны и богобоязненны, то, поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете!

128 (129). И никогда вы не в состоянии быть справедливыми между женами, хотя бы и хотели этого. Не уклоняйтесь же всем уклонением, чтобы не оставить ее точно висящей. А если вы уладите и будете богобоязненными, то, поистине, Аллах прощающ, милосерд!

129 (130). А если они оба расстанутся, то Аллах всякого обогатит от Своей полноты. Поистине, Аллах объемлющ, мудр!

130 (131). Аллаху принадлежит то, что в небесах, и то, что на земле. Мы завещали тем, кому дарована книга до вас, и вам, чтобы вы боялись Аллаха. А если вы будете неверными, то ведь у Аллаха — то, что в небесах и что на земле. Аллах — богат, всехвален!

131 (132). Аллаху принадлежит то, что в небесах и что на земле. И довольно Аллаха как покровителя!

132 (133). Если Он пожелает, то уведет вас, о люди, и приведет других. Поистине, Аллах — мощен на это!

133 (134). Кто желал награды ближайшего мира, то ведь у Аллаха — награда и ближайшего и будущего мира. Аллах — слышащий, видящий!

134 (135). О вы, которые уверовали! Будьте стойки в справедливости, свидетелями пред Аллахом, хотя бы и против самих себя, или родителей, или близких; будь то богатый или бедный — Аллах ближе всех к обоим.

Не следуйте же страсти, чтобы не нарушить справедливости. А если вы скривите или уклонитесь, то Аллах сведущ в том, что вы делаете!

135 (136). О вы, которые уверовали! Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел Своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верит в Аллаха и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением.

136 (137). Поистине, те, которые уверовали, а потом отреклись, потом опять уверовали, потом отреклись, потом усилили неверие, — не таков Аллах, чтобы простить им или повести их по пути.

137 (138). Обрадуй лицемеров вестью о том, что им мучительное наказание, —

138 (139). тех, которые неверных берут друзьями вместо верующих! Не ищут ли они у них величия? Поистине, величие принадлежит целиком Аллаху!

139 (140). Аллах уже низвел нам в писании, что когда вы слушаете знамения Аллахи, в которые не веруют и над которыми издеваются, то не сидите вместе с ними, пока они не погрузятся в другой рассказ: ведь тогда вы подобны им. Поистине, Аллах соберет лицемеров и неверных всех в геенне!

140 (141). Тех, которые выжидают, что будет с вами, — если вам будет победа от Аллаха, они скажут; «Разве мы не были с вами?» А если будет удел неверным, они скажут: «Разве мы не старились помочь вам и не защищали вас от верующих?» Но Аллах рассудит вас в день воскресения. И никогда Аллах не устроит неверным дороги против верующих!

141 (142). Поистине, лицемеры пытаются обмануть Аллаха, тогда как Он обманывает их! А когда они встают на молитву, то встают ленивыми, делая вид пред людьми, и вспоминают Аллаха только мало.

142 (143). колеблясь между этим, ни к тем, ни к другим. Ведь, если кого Аллах собьет с пути, то для того не найдешь ты дороги!

143 (144). О вы, которые уверовали! Не берите неверных друзьями вместо верующих, Разве вы хотите дать Аллаху ясный довод против вас?

144 (145). Поистине, лицемеры в нижнем слое огня, и никогда не найдешь ты для них помощника, —

145 (146). кроме тех, которые обратились, и примирились, и ухватились за Аллаха, и очистили свою религию перед Аллахом! Вот эти с верующими, а потом Аллах дарует верующим великую награду!

146 (147). Что сделает Аллах с нашим наказанием, если вы будете благодарны и уверуете? Поистине, Аллах — благодарен, знающий!

147 (148). Не любит Аллах разглашения о зле в слове, если не от того, кто обижен. Поистине, Аллах — слышащий, знающий!

148 (149). Если вы обнаружите добро или скроете его, или простите зло, то, поистине, Аллах — прощающий, мощный!

149 (150). Поистине, те, которые не веруют в Аллаха и Его посланников и желают отделить Аллаха от Его посланников, говорят; «Мы веруем в одних и не веруем в других». И хотят найти между этим путь.

150 (151). Они — неверующие но истине. И уготовали Мы неверным унижительное наказание!

151 (152). А те, которые уверовали в Аллаха и Его посланников и не различали между кем-либо из них, этим Мы даруем их награды; ведь Аллах — прощающий, милосердный!

152 (153). Просят тебя обладатели писания, чтобы ты низвел им писание с неба. Просили они уже Мусу о большем, чем это, и сказали: «Покажи нам Аллаха открыто!» И их поразила молния за их несправедливость. Потом они взяли себе тельца после того, как пришли к ним ясные знамения, и Мы простили это и дали Мусе явную власть.

153 (154). И воздвигли Мы над ними гору при завете с ними и сказали им; «Входите в дверь, преклоняясь ниц!» И сказали им; «Не нарушайте субботы!» И взяли Мы с них суровый завет.

154 (155). И за то, что они нарушили их завет, и не веровали и знамения Аллаха, и избивали пророков без права, и говорили; «Сердца наши не обрезаны», (Нет! Аллах наложил печать на них за их неверие, и веруют они только мало).

155 (156). и за их неверие, и за то, что они изрекли на Марйам великую ложь.

156 (157). и за их слова: «Мы ведь убили Мессию, Ису, сына Марйам, посланника Аллаха» (а они не убили его и не распяли, но это только представилось им; и, поистине, те, которые разногласят об этом. — в сомнении о нем; нет у них об этом никакого знания, кроме следования за предположением. Они не убивали его, — наверное,

(158) нет, Аллах вознес его к Себе: ведь Аллах велик, мудр!

157 (159). И поистине, из людей писания нет никого, кто бы не уверовал в него до его смерти, а в день воскресения он будет свидетелем против них!) —

158 (160). и вот, за несправедливость тех, которые исповедуют иудейство, Мы запретили им блага, которые были им разрешены, и за отвращение ими многих от пути Аллаха.

159 (161). и за то, что они брали рост, хотя это было им запрещено, и пожирали имущества людей попусту, Мы и приготовили неверным из них мучительное наказание.

160 (162). Но твердые в знании из них, и верующие, которые верят в то, что низведено тебе и что низведено до тебя, и выстаивающие молитву, и дающие очищение, и верующие в Аллаха и последний день, — этим Мы дадим великую награду!

161 (163), Мы ведь открыли тебе так же, как открыли Нуху и пророкам после него, и Мы открыли Ибрахиму, и Исмаилу, и Исхаку, и Йакубу и коленам, и Исе, и Аййубу, и Йунусу, и Харуну, и Сулайману, и дали Мы Да'уду псалтырь.

162 (164). И (Мы отправили) посланников, о которых рассказывали тебе раньше, и посланников, о которых Мы не рассказывали тебе, — а Аллах говорил с Мусой разговором, —

163 (165). посланников благовествующих и увещающих, чтобы не было для людей против Аллаха довода после посланников. Поистине, Аллах велик, мудр!

164 (166). Но Аллах свидетельствует о том, что низведенное тебе Он низвел по Своему знанию, и ангелы свидетельствуют, и довольно Аллаха как свидетеля!

165 (167). Поистине, те, которые не веровали и отклонились от пути Аллаха, заблудились далеким заблуждением!

166 (168). Поистине, те, которые не веровали и были несправедливы, — Аллах не таков, чтобы простить им или повести их прямым путем.

167 (169). Разве только путем геенны, — вечно пребывающими там навсегда! Ведь это для Аллаха — легко.

168 (170). О люди! К вам пришел посланник с истиной от вашего Господа, уверуйте же! Это — лучше для вас. А если не уверуете, то ведь Аллаху принадлежит то, что в небесах и на земле. Поистине, Аллах — знающий, мудрый!

169 (171). О обладатели писания! Не излишествуйте в вашей религии и не говорите против Аллаха ничего, кроме истины. Ведь Мессия, Иса, сын Марйам, — только посланник Аллаха и Его слово, которое Он бросил Марйам, и дух Его, Веруйте же в Аллаха и Его посланников и не говорите — три! Удержитесь, это — лучшее для вас. Поистине, Аллах — только единый бог. Достохвальнее Он того, чтобы у Него был ребенок. Ему — то, что в небесах, и то, что на земле. Довольно Аллаха как поручителя!

170 (172). Никогда не возгордится Мессия над тем, чтобы быть рабом Аллаху, ни ангелы приближенные!

171. А кто возгордится над служением Ему и вознесется, — тех соберет он к Себе всех.

172 (173). Те же, которые уверовали и творили благое, — им полностью воздаст Он их награды и увеличит им от Своей щедрости. А тех, которые возносились и возгордились, Он накажет мучительным наказанием.

173. И не найдут они себе, помимо Аллаха, покровителя и помощника.

174 (174). О люди! К вам пришло доказательство от вашего Господа, и низвели Мы вам ясный свет. (175). И те, которые уверовали в Аллаха и держались за Него, — их Он введет в Свою милость и щедрость и поведет их по пути к Себе прямой дорогой.

175 (176). У тебя спрашивают решения. Скажи: «Аллах дает вам решение о боковой линии. Если человек погибнет и нет у него ребенка, а есть у него сестра, то ей — половина того, что он оставил, и он наследует после нее, если у нее нет ребенка. А если их — две, то им обеим — две трети того, что он оставил. А если они — братья, мужчины и женщины, то мужскому

полу столько же, сколько доля двух женщин». Разъясняет вам Аллах, чтобы вы не заблудились. А Аллах о всякой вещи знающ!

О Сократе

В ряду диалогов Платона два стоят особняком — «Апология Сократа» и «Критон». В них изображена личность Сократа в критический период суда и ожидания казни; считается, что они излагают его подлинные взгляды, Они и называются сократическими. Ниже предлагается полный текст диалога «Критон», который дается в переводе М. С. Соловьева по изданию:

Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1., Мысль, 1968. Кроме того, дается небольшая подборка высказываний Диогена Лаэртского о Сократе по изданию:

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. 2-е изд. М. 1986.
Платон. Критон

Сократ . Что это ты пришел в такое время, Критон? Или уже не так рано?

Критон . Очень рано.

Сократ . Который же час?

Критон . Едва светает.

Сократ . Удивляюсь, как это тюремный сторож согласился впустить тебя.

Критон . Он ко мне уже привык, Сократ, потому что я часто сюда хожу; к тому же я отчасти и ублаговторил его.

Сократ . А ты сейчас только пришел или давно?

Критон . Довольно давно.

Сократ . Почему же ты не разбудил меня сразу, а сидишь возле меня и молчишь?

Критон . Клянусь Зевсом, Сократ, я бы и сам не желал в такой беде да еще и не спать. Я давно удивляюсь тебе, глядя, как ты сладко спишь, и нарочно тебя не будил, чтобы ты провел время как можно приятнее. И прежде, в течение всей твоей жизни, я нередко дивился, какой счастливый у тебя характер, а тем более дивлюсь теперь, при этом несчастье, как легко и сдержанно ты его переносишь.

Сократ . Но ведь было бы нелепо, Критон, в мои годы роптать на то, что приходится умирать.

Критон . И другим, Сократ, случается попадать на старости лет в такую беду, однако же их старость нисколько не мешает им роптать на свою судьбу.

Сократ . Это правда. Но зачем же ты так рано пришел?

Критон . Я пришел с тягостным известием, Сократ, тягостным и мрачным не для тебя, как мне представляется, а для меня и для всех твоих близких; до того оно тягостное и мрачное, что для меня, кажется, не может быть ничего мрачнее.

Сократ . Какое же? Уж не пришел ли с Делоса корабль, с приходом которого я должен умереть?

Критон . Он еще не пришел, но думается мне, что придет сегодня, судя по словам тех, кто прибыл с Суния и оставил его там. Из этого ясно, что он придет сегодня, а завтра тебе необходимо будет, Сократ, окончить жизнь.

Сократ . В добрый час, Критон! Если так угодно богам, пусть так и будет. Только я не думаю, чтобы он пришел сегодня.

Критон . Из чего ты это заключаешь?

Сократ . Я скажу тебе. Ведь я должен умереть на другой день после того, как придет корабль?

Критон . Так постановили ведающие этим делом.

Сократ . Вот я и думаю, что он придет не сегодня, а завтра. Заключаю же я это по тому сну, который видел этой ночью; пожалуй, было кстати, что ты не разбудил меня.

Критон . Какой же это был сон?

Сократ . Мне виделось, что подошла ко мне какая-то прекрасная, величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: «Сократ! В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой».

Критон . Странный сон, Сократ!

Сократ . А ведь смысл его как будто ясен, Критон. Аргументы Критона в пользу бегства Сократа из тюрьмы

Критон . Даже слишком, конечно. Но, дорогой Сократ, хоть теперь послушайся меня и не отказывайся от своего спасения. Если ты умрешь, меня постигнет не одна та беда, что я лишусь друга, какого мне никогда и нигде больше не найти; нет, вдобавок многим из тех, кто недостаточно знает нас с тобой, покажется, что я не позаботился спасти тебя, хотя и мог сделать это, стоило мне только не поскудиться. А что может быть позорнее такой славы, когда о нас думают, будто мы ценим деньги больше, чем друзей? Большинство не поверит, что ты сам не захотел уйти отсюда, несмотря на наши настояния.

Сократ . Но для чего нам так заботиться о мнении большинства, дорогой Критон? Благожелательные люди — а с ними только и стоит считаться будут думать, что все это свершилось так, как оно и свершилось на самом деле.

Критон . Но ты уже убедился, Сократ, что приходится считаться и с мнением большинства. Твое дело показало теперь, что большинство способно творить не только малое, но, пожалуй, и самое великое зло, если кто оклеветан перед толпой.

Сократ . О если бы, Критон, большинство способно было творить величайшее зло, с тем чтобы быть способным и на величайшее добро! Это было бы прекрасно! А то ведь люди не способны ни на то, ни на другое: они не могут сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делают что попало.

Критон . Так-то оно так, Сократ, но ты мне вот что скажи: уж не боишься ли ты, как бы доносчики, если ты уйдешь отсюда, не втянули нас — меня и остальных твоих близких — в беду за то, что мы тебя отсюда похитили, и нам бы не пришлось потерять много денег, а то и все наше состояние и вдобавок подвергнуться еще чему-нибудь? Если ты боишься чего-нибудь такого, то оставь это: ведь справедливость требует, чтобы мы ради твоего спасения пошли на такой риск, а если понадобится, то и на еще больший. Нет, послушайся меня и сделай по-моему.

Сократ . И об этом я беспокоюсь, Критон, и обо многом другом.

Критон . Этого уж ты не бойся. Да и не так много требуют денег те, кто берется спасти тебя и вывести отсюда. Что же касается наших доносчиков, то разве ты не видишь, какой это дешевый народ: на них и вовсе не понадобится много денег. В твоём распоряжении мое имущество, и, я думаю, его будет достаточно. Если, наконец, забота обо мне, ты думаешь, что не надо тратить моего достояния, то здесь есть чужеземцы, которые готовы за тебя заплатить; один из них — Симмий Фиванец — уже принес необходимые для этого деньги. То же самое готов сделать Кебет и еще очень многие. Повторяю, но бойся ты этого и не отказывайся от своего спасения; и пусть тебя не мучает то, о чем ты говорил на суде, — что, уйдя отсюда, ты не знал бы, на что себя употребить: ведь и в других местах всюду, куда бы ты ни пришел, тебя будут любить. Если бы ты пожелал отправиться в Фессалию, то у меня там сеть друзья, они будут тебя высоко ценить и оберегать, так что во всей Фессалии никто не доставит тебе огорчения.

К тому же, Сократ, ты затеял, по-моему, несправедливое дело — предать самого себя, когда можно спастись, Ты добиваешься для себя того же самого, чего могли бы добиться — да и добились уже — твои враги, стремясь погубить тебя. Кроме того, ты предаешь, по-моему, и своих собственных сыновей, покидая их, между тем как мог бы их взрастить и воспитать. Это и твоя вина, если они будут жить как придется; а им, конечно, предстоит испытать все, что выпадает обычно сиротам на их сиротскую долю, Или вовсе не нужно заводить детей, или уж надо вместе с ними переносить все невзгоды, кормить и воспитывать их, а ты, по-моему, выбираешь самое легкое. Надо выбрать то, что выбрал бы хороший и мужественный человек, особенно если он заверяет, что всю жизнь заботился о добродетели.

Что касается меня, так мне стыдно и за тебя, и за нас, твоих близких, если станут думать, что все это произошло с тобой по ка- кому-то малодушию с нашей стороны: и то, что дело дошло до суда, хотя могло бы туда и не попасть, и то, как шло само разбирательство, и, наконец, это последнее — словно нелепая развязка: ведь можно подумать, что мы все упустили по нашей трусости и малодушию и не спасли тебя, и сам ты себя не спас, хотя это было осуществимо и возможно, если бы мы на что-нибудь годились. Вот и смотри, Сократ, как бы кроме беды не было также позора для нас с тобой. Все-таки подумай, — впрочем, думать уже некогда, а нужно решать, решение же может быть только одно, потому что в следующую ночь это должно свершиться, а если еще станем ждать, то уже ничего нельзя будет сделать. Право, Сократ, послушайся меня и сделай так, как я советую.

Сократ . Милый Критон, твое усердие было бы очень ценно, если бы оно было еще и верно направлено, в противном же случае, чем оно больше, тем тягостнее. Нам надо обсудить, следует ли это делать или нет. Таков уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим. А те убеждения, которые я высказывал прежде, я не могу отбросить и теперь, после того как меня постигла эта участь; напротив, они представляются мне все такими же, и я почитаю и ценю то же самое, что и прежде. Если сейчас мы не найдем доводов лучших, чем эти, то, будь уверен, я с тобой ни за что не соглашусь, даже если бы власть большинства запугивала нас, словно детей, еще большим количеством пугал, чем теперь, когда она нам преподносит оковы, казни и лишение имущества. Как же в таком случае разобрать нам это самым надлежащим образом? Не вернуться ли сначала к тому, что ты говорил насчет мнений, и не посмотреть ли, верно ли мы говаривали неоднократно, что на одни мнения следует обращать внимание, а на другие — нет? Или что было верным лишь в то время, когда меня еще не ждала смерть, а теперь вдруг стало ясно, что то были лишь слова, а на деле это — сущий вздор, пустое? Я очень хочу, Критон, разобрать вместе с тобой, стану ли я судить в моем нынешнем положении по-иному или все так же и отступимся ли мы от прежнего суждения или последуем ему? Как-никак, а люди, которые, по-моему, знали, что говорили, неоднократно утверждали то, что я сейчас сказал: из мнений, какие бывают у людей, одни следует высоко ценить, а другие — нет. Ради

богов, Критон, разве это, по-твоему, не верное утверждение? Ведь с точки зрения людской, тебе не предстоит завтра умереть, и у тебя нет в настоящее время такого несчастья, которое могло бы сбивать тебя с толку; так посмотри же, разве неправильно, по-твоему, говорят люди, что не все человеческие мнения — и не всех людей одинаково — следует ценить, но одни мнения надо уважать, а другие — нет. Что ты скажешь? Разве это неверно?

Критон . Верно.

Сократ . Значит, полезные мнения нужно ценить, а вредные не нужно?

Критон . Да.

Сократ . Но полезные мнения — это мнения людей разумных, вредные — неразумных?

Критон . Как же иначе?

Сократ . Ну, а как бы мы решили такой вопрос: человек, занимающийся гимнастикой, обращает внимание на любое мнение — и похвалу, и порицание всякого человека или только одного — врача или учителя гимнастики?

Критон . Только его одного.

Сократ . Значит, этому человеку надо бояться порицаний и радоваться похвалам его одного, а не большинства?

Критон . Очевидно.

Сократ . Стало быть, он должен действовать, упражнять свое тело, есть и пить только так, как это кажется нужным тому, кто к этому делу приставлен и понимает в нем, а не так, как это кажется нужным всем остальным.

Критон . Да, это так.

Сократ . Ну, хорошо. А если он этого одного не послушается и не будет ценить его мнения и одобрения, а будет ценить отзывы большинства и тех, кто в этом ничего не понимает, то не потерпит ли он какого-нибудь ущерба?

Критон . Как же иначе?

Сократ . Какой же это ущерб? В чем он коснется ослушника?

Критон . Очевидно, он коснется его тела: ведь тело он и губит.

Сократ . Ты верно говоришь. Не так ли и в остальном, Критон, чтобы не перечислять всех случаев? И во всем том, что касается справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, хорошего и плохого — а как раз это мы теперь и обсуждаем, — нужно ли нам слушаться и бояться мнения большинства или же мнения одного человека, если только есть такой, кто это понимает и кого должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых? Если мы не последуем за ним, мы погибнем и обезобразим то, что от справедливого отношения становится лучше, а от несправедливого погибает. Разве это не важно?

Критон . Конечно, важно, Сократ.

Сократ . Ну, а если, последовав мнению невежд, мы погубим то, что от здорового становится лучше, а от нездорового разрушается, — стоит жить после того, как оно будет разрушено? А ведь это относится к нашему телу, не правда ли?

Критон . Да.

Сократ . Так стоит ли нам жить с негодным и разрушенным телом?

Критон. Никоим образом.

Сократ . А стоит ли нам жить, когда разрушено то, чему несправедливость вредит, а справедливость бывает на пользу? Или, может быть, то в нас, на что направлены справедливость и несправедливость — что бы это ни было, — мы считаем менее важным, чем тело?

Критон . Никоим образом.

Сократ . Значит, наоборот, более ценным?

Критон . Да, и намного.

Сократ . Стало быть, друг мой, мы должны не столько заботиться о том, что скажет о нас большинство, сколько о том, что скажет о нас человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо, — он один да еще сама истина, Таким образом, в твоём толковании неправильно прежде всего то, что ты считаешь, будто мы должны заботиться о мнении большинства относительно справедливого, прекрасного, хорошего и того, что им противоположно. «Но ведь большинство, — скажут на это, — в состоянии убить нас».

Критон . Конечно, скажут, Сократ.

Сократ. Верно говоришь... Но, мой милый, не знаю, как тебе, а мне сдаётся, что это наше рассуждение все еще похоже на старое. Подумай-ка вот о чем: считаем мы еще или не считаем, что всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую?

Критон . Конечно, считаем.

Сократ. А что хорошее, прекрасное, справедливое — все это одно и то же, считаем мы по-прежнему или нет?

Критон . Считаем.

Сократ . Так вот, на основании того, в чем мы согласны, нам и следует рассмотреть, справедливо ли будет, если я сделаю попытку уйти отсюда вопреки воле афинян, или же это будет несправедливо, и если окажется, что справедливо, то попытаемся это сделать, если же нет, то оставим такую попытку. А что ты говоришь о денежных издержках, о молве и о воспитании детей, то, говоря по правде, Критон, не есть ли все это соображения людей, которые одинаково готовы убивать, а потом, если это было бы в их силах, воскрешать, и все это ни с того ни с сего? Иначе говоря, не соображения ли это того же самого большинства? Но нам с тобою, как этого требует наше рассуждение, следует рассмотреть только то, о чем мы сейчас говорили: справедливо ли мы поступим, если заплатим деньги тем, кто меня отсюда выведет, и станем благодарить их, а также если сами выйдем отсюда, либо выведем других, или же, поступив так, мы и вправду нарушим справедливость? Если окажется, что поступать таким образом — несправедливо, тогда нечего уже считаться с тем, что, оставаясь здесь и ничего не предпринимая, мы должны умереть или как-нибудь по-другому пострадать, — лишь бы не совершить несправедливости.

Критон . Говорить-то ты говоришь хорошо, Сократ, но укажи, что нам делать.

Сократ . Рассмотрим это, мой друг, сообща, и если у тебя найдется что возразить на мои слова, то возражай, и я тебя послушаюсь, а если не найдется, то перестань, наконец, дорогой мой, повторять мне одно и то же что я должен уйти отсюда вопреки афинянам. Впрочем, мне

очень важно поступать в этом деле с твоего согласия, а не вопреки тебе. Обрати внимание на то, удовлетворит ли тебя начало нашего рассмотрения, и постарайся отвечать на вопросы именно то, что ты думаешь.

Критон . Ну, конечно, постараюсь.

Сократ . Утверждаем ли мы, что никоим образом не надо добровольно нарушать справедливость или что в одном случае надо поступать несправедливо, а в другом нет? Или все-таки несправедливый поступок никак не может быть ни хорошим, ни прекрасным, что мы и прежде нередко с тобой допускали? Наконец, может быть, все те наши прежние утверждения улетучились за эти несколько дней, и мы, люди пожилые, Критон, долго и как будто серьезно беседуя друг с другом, не заметили того, что ничем не отличаемся от детей? Или же, всего вероятнее, как мы тогда говорили, так оно и есть: согласно или не согласно с чтим большинство, пострадаем ли мы от этого больше или меньше, чем теперь, все равно несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех случаях. Утверждаем мы это или нет?

Критон . Утверждаем.

Сократ . Значит, ни в коем случае нельзя поступать несправедливо.

Критон . Нет, конечно.

Сократ . И значит, вопреки мнению большинства, нельзя и отвечать несправедливостью на несправедливость, раз уж ни в коем случае нельзя поступать несправедливо.

Критон . Очевидно, нет.

Сократ . Так что же, Критон: делать зло должно или нет?

Критон . Разумеется, не должно, Сократ.

Сократ . Ну, а воздавать злом за зло, как это утверждает большинство, будет несправедливо или справедливо?

Критон . Никоим образом.

Сократ . Потому что делать людям зло или поступать несправедливо разницы нет никакой.

Критон . Ты прав.

Сократ . Стало быть, не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы и пришлось от кого-то пострадать. Обрати внимание, Критон, что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься попреки [общепринятому] мнению: ведь я знаю, что так думают и будут думать лишь немногие.

Впрочем, когда одни думают так, а другие иначе, тогда уже не бывает общего мнения и непременно каждый презирает другого за его образ мыслей. Поэтому и ты вдумайся хорошенько, разделяешь ли ты этот взгляд, согласен ли ты со мной и можем ли мы начать обсуждение, исходя из того, что никогда не будет правильным поступать несправедливо, отвечать на несправедливость несправедливостью и воздавать злом за претерпеваемое зло? Или ты отступаешь и не разделяешь нашего исходного положения? А я с давних пор и по сей час держусь такого мнения. Если, по-твоему, все это обстоит не так, а как-нибудь иначе, скажи и наставь меня. Но если ты остаешься при прежних взглядах, тогда слушай дальше.

Критон . Я остаюсь [при прежних взглядах] и согласен с тобой, продолжай же.

Сократ . Я скажу о том, что отсюда следует, или, вернее, спрошу: если ты признал что-нибудь справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно?

Критон . Нужно.

Сократ . Вот и делай вывод: уходя отсюда без согласия государства, не причиняем ли мы этим кому-нибудь зла, и если да, то не тем ли, кому всего менее следует его причинять? И не преступаем ли мы то, что сами признали справедливым?

Критон . Я не могу отвечать на твой вопрос, Сократ, потому что не понимаю его. Речь Законов в поддержку возражений Сократа

Сократ . Тогда посмотри вот как: если бы, чуть только собрались мы отсюда удрать — или как бы мы это там ни назвали, — вдруг пришли Законы и само Государство и, заступив нам дорогу, спросили: «Скажи-ка, Сократ, что это ты задумал? Не замыслил ли ты поступком, который собираешься совершить, погубить, насколько это от тебя зависит, нас, Законы, и все Государство? Или, по-твоему, еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и отменяются?» Что скажем мы на эти и на подобные вопросы, Критон? Ведь всякий — не только оратор — может многое сказать в защиту этого попорченного закона, который требует, чтобы судебные решения сохраняли свою силу. Или, может быть, мы скажем им: «Государство поступило с нами несправедливо и неправильно решило дело»? Так мы, что ли, скажем?

Критон . Именно так, клянусь Зевсом, Сократ!

Сократ . А что сказали бы Законы? «Разве мы с тобой, Сократ, уславливались и об этом или только о том, чтобы выполнять судебные решения, вынесенные Государством?» И если бы мы удивились их словам, то, вероятно, они сказали бы: «Не удивляйся нашим словам, Сократ, но отвечай, ведь у тебя и так пошло в привычку прибегать к вопросам и ответам. Скажи же, в чем провинились перед тобой и мы, и Государство, за что ты собираешься погубить нас? Прежде всего не мы ли породили тебя? И разве не благодаря нам взял в жены твою мать твой отец и произвел тебя на свет? Укажи, порицаешь ли ты за что-нибудь те из нас, Законов, которые имеют отношение к браку?»

— Нет, не порицаю, — сказал бы я на это.

«А те, которые относятся к воспитанию ребенка и к его образованию? Ведь ты сам был воспитан согласно им! Разве не хорошо распорядились те из Законов, в чьем ведении это находится, предписав твоему отцу дать тебе мусическое и гимнастическое воспитание?»

— Хорошо, — сказал бы я.

«Так. А раз ты родился, взращен и воспитан, можешь ли ты отрицать, что ты наше порождение и наш невольник — и ты и твои предки? Если же это так, неужели ты считаешь, что твои права и наши права равны? И что бы мы ни намерены были с тобою сделать, неужели ты считаешь себя вправе этому противодействовать? Если бы у тебя был отец, то с ним ты не был бы равноправен, то же самое и с твоим господином, будь у тебя господин, так что если бы ты от них что терпел, то не мог бы воздавать им тем же: отвечать бранью на брань, побоями на побои и так далее; неужели же с Отечеством и Законами все это тебе позволено? И если мы вознамеримся тебя погубить, находя это справедливым, то ты, насколько это от тебя зависит, вознамеришься погубить нас, то есть Закон и Отечество, и при этом будешь говорить, что поступаешь справедливо, — ты, который поистине заботишься о добродетели! Или ты уж настолько мудр, что не замечаешь того, что Отечество дороже и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно более почтенно, более свято и имеет больше значения и у богов, и у людей — у тех, у кого есть ум, — и перед ним надо

благоговеть, ому покоряться и, если оно разгневано, угождать ему больше, чем родному отцу? Надо либо его переубедить, либо исполнять то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или окопы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю, И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством — нечестиво». Что мы на это скажем, Критон? Правду ли говорят Законы или нет?

Критон . Мне кажется, правду.

Сократ . «Ну вот и рассмотри, Сократ, — скажут, вероятно, Законы, — правду ли мы говорим, что ты намереваешься поступить с ними несправедливо, замыслив теперь такое дело. Мы тебя родили, вскормили, воспитали, наделили всевозможными благами — и тебя, и всех остальных, граждан, — однако мы объявляем, что по желанию любому афинянину, после того как он занесен в гражданский список и познакомился с государственными делами и с нами, Законами, предоставляется возможность, если мы ему не нравимся, взять свое имущество и выселиться, куда ему угодно. Никто из нас, Законов, не ставит препятствий и не запрещает тому из вас, кто пожелает, отправиться в колонию, раз и мы, и Государство ему не нравимся, или даже переселиться в другое государство, куда ему угодно, и сохранить при этом свое имущество. О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим а наших судах и ведем в Государстве прочие дела, мы уже можем утверждать, что он на деле согласился выполнять то, что мы велим; а если он не слушается, то мы говорим, что он тройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, своим родителям, тем, что поступает вопреки нам, своим воспитателям, и тем, что, дав согласие нам повиноваться, он все же и оказывает неповиновение, и не старается переубедить нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо, и, хотя мы предлагаем, а не грубо приказываем исполнять наши решения и даем ему па выбор одно из двух — либо переубедить нас, либо исполнять, — он не делает ни того ни другого.

Таким-то вот обвинениям, говорим мы, будешь подвергаться и ты, Сократ, — если совершишь то, что у тебя на уме, — и притом не меньше, а больше, чем все афиняне...»

А если бы я сказал: «Почему же?» — они, пожалуй, справедливо заметили бы, что я-то ведь больше иных афинян соглашался с ними в этом вопросе.

Они сказали бы: «У нас, Сократ, есть много доказательств того, что тебе нравились и мы, и наше Государство, потому что не обосновался бы ты в нем прочнее всех афинян, если бы не испытывал к нему прочной привязанности. Ты никогда не выезжал из нашего города ради праздности, где бы их ни праздновали, разве что однажды на Истм да еще на войну; ты никогда не путешествовал, как другие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город с другими законами. С тебя было довольно нас и нашего города вот как ты любил нас и при этом соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится. Наконец, если бы ты хотел, ты еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия Государства то самое, что задумал сделать теперь без его согласия. Но в то время ты напускал на себя благородство и как будто бы не смущался мыслью о смерти и твердил, будто предпочитаешь смерть изгнанию; а теперь ты тех слов не стыдишься и нас, Законы, не считаешь, пытаешься нас уничтожить. Ты поступаешь так, как мог бы поступить самый негодный раб, собираясь бежать вопреки обязательствам и соглашениям, по которым ты должен был жить под нашим управлением. Итак, прежде всего отвечай нам вот на что: правду ли мы говорим или неправду, утверждая, что ты не на словах, а на деле согласился жить под нашим управлением?» Что мы на это скажем, Критон? Не согласимся ли мы с этим?

Критон . Непременно, Сократ.

Сократ . «В таком случае, — могут они сказать, — не нарушаешь ли ты обязательств и соглашений, которые ты с нами заключил не по принуждению, без обмана с нашей стороны и без необходимости решать дело в короткий срок: ведь у тебя было семьдесят лет — довольно времени, чтобы уйти, если мы тебе не нравились и эти соглашения казались тебе несправедливыми. Но ты не предпочел ни Лакедемона, ни Крита, таких, как ты постоянно твердишь, благоустроенных, ни еще какого-нибудь из эллинских или варварских государств; ты отлучался отсюда реже, чем хромые, слепые и прочие калеки: очевидно, тебе более, чем остальным афинянам, нравился этот город и мы, Законы. И кому же мил город без Законов? А теперь ты отказываешься от наших соглашений?! Последовал бы ты нашему совету, Сократ! И не смешил бы ты людей своим бегством из города!

Подумай в самом деле: преступив наши соглашения и совершив эту ошибку, что хорошего сделаешь ты для себя самого и для близких? Что твоим близким будет угрожать изгнание, что они могут лишиться родного города или потерять имущество, это по меньшей мере очевидно. Да и прежде всего ты сам, если отправишься в один из ближайших городов, в Фивы или Мегары, — ведь оба эти города управляются хорошими законами, — то придешь туда, Сократ, врагом их государственного порядка: все те, кому дорог их город, будут на тебя коситься, считая тебя губителем законов, и ты упрочишь за твоими судьями славу, будто они правильно решили твое дело, — ведь губитель законов очень и очень может показаться также губителем молодежи и людей несмышленных.

А может быть, ты намерен избегать благоустроенных государств и порядочных людей? Но в таком случае стоит ли тебе жить? Или ты пожелаешь сблизиться с такими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? О том же, о чем и здесь, — о том, что для людей всего дороже добродетель и справедливость, обычаи и законы? Неужели, по-твоему, это было бы достойно Сократа? А ведь надо бы подумать об этом.

Но положим, ты ушел бы подальше от этих мест и прибыл в Фессалию, к друзьям Критона; там величайшее неустройство и распущенность, и, верно, они с удовольствием стали бы слушать твой рассказ о том, как это было смешно, когда ты скрылся из тюрьмы, переряженный в козью шкуру или еще во что-нибудь, что надевают обычно при побеге, и изменив свою наружность. А что ты, старый человек, которому, как оно и подобает, уже недолго осталось жить, посмел так малодушно цепляться за жизнь, преступив самые главные законы, — разве никто так о тебе не скажет? Может, и не скажет, если ты никого не заденешь, а не то, Сократ, придется тебе выслушать много такого, чего ты вовсе не заслужил. И вот будешь ты жить, заискивая у всякого и прислуживаясь, и ничего тебе не останется делать, кроме как услаждать себя едой, как будто ты отправился в Фессалию на обед. А что станется с беседами о справедливости и добродетели?

Ты желаешь жить ради детей, для того чтобы вскормить и воспитать их? Как же это, однако? Ты уведешь их в Фессалию, вскормишь и испоишь и ради этого сделаешь их чужеземцами? Или же, по-твоему, если ты будешь жив, они, несмотря на твое отсутствие, получат лучшее воспитание и образование, потому что твои близкие позаботятся о них? Значит, если ты переселишься в Фессалию, они позаботятся, а если переселишься в Аид, то не позаботятся? Надо думать, что позаботятся и тогда, если только на что-нибудь годятся те, кто называет себя твоими близкими.

Нет, Сократ, послушайся ты нас, твоих воспитателей, и не ставь отчего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там.

В самом деле, Сократ, если ты сделаешь то, что намерен, то это будет и менее справедливо, и менее благочестиво, а значит, и здесь не будет от этого хорошо ни тебе, ни твоим, да и

после того, как ты придешь туда, будет не лучше. Если ты теперь отойдешь, то отойдешь обиженный не нами, Законами, а людьми. Если же ты уйдешь из тюрьмы, так позорно воздав обидой за обиду и злом за зло, преступив заключенные с нами соглашения и договоры и причинив зло как раз тем, кому всего менее следовало его причинять, — самому себе, друзьям, Отечеству и нам, — то мы разгневаемся на тебя при твоей жизни, да и там наши братья, Законы Аида, неблагосклонно примут тебя, зная, что ты и нас пытался погубить, насколько это от тебя зависело. Не дай Критону убедить тебя совершить то, что он советует, слушайся лучше нас». Заключение: отказ Сократа от бегства

Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого. Вот ты и знай, каково мое мнение теперь; если ты станешь этому противоречить, то будешь говорить понапрасну. Впрочем, если думаешь одолеть, говори!

Критон . Но мне нечего сказать, Сократ.

Сократ . Оставь же это, Критон, и сделаем так, как указывает бог. Изречения Диогена Лаэртского о Сократе

Однажды, даже получив пинок, он [Сократ] и это стерпел, а когда кто-то подивился, он отметил: «Если бы меня лягнул осел, разве стал бы я подавать на него и суд?» (99).

Он говорил: «Чем меньше человеку нужно, тем ближе он к богам» (101).

Он говорил, что это удивительно: всякий человек без труда скажет, сколько у него овец, но не всякий сможет назвать, сколько он имеет друзей (102).

Человеку, который спросил, жениться ему или не жениться, он ответил: «Делай, что хочешь, — все равно раскаешься» (103).

«Удивительно, говорил он, что ваятели каменных статуй бьются над тем, чтобы камню придать подобие человека, и не думают о том, чтобы самим не быть подобием камня» (103).

Он говаривал, что сам он ест, чтобы жить, а другие люди живут, чтобы есть (103).

Когда Антисфен повернулся так, чтобы выставить напоказ дыры в плаще, он сказал Антисфену: «Сквозь этот плащ мне видно твое тщеславие» (104).

Он уже собирался пить цикуту, когда Аполлодор предложил ему прекрасный плащ, чтобы в нем умереть. «Неужели мой собственный плащ годился, чтобы в нем жить, и не годится, чтобы в нем умереть?» — спросил Сократ (104).

Однажды Ксантиппа сперва разругала его, а потом окатила водой. «Так я и говорил, — промолвил он, — у Ксантиппы сперва гром, а потом дождь» (104).

Алкивиад твердил ему, что ругань Ксантиппы непереносима; он ответил: «А я к ней привык, как к вечному скрипу колеса. Переносишь ведь ты гусиный гогот?»

«Но от гусей я получаю яйца и птенцов к столу», — сказал Алкивиад. «А Ксантиппа рожает мне детей», — отвечал Сократ (104).

Эпикур

Из обширного творческого наследия Эпикура до нас дошли отдельные фрагменты, изречения, а также полные тексты трех писем, в которых содержится краткое изложение трех частей его философии — ниже предлагается текст письма Менекею, содержащего авторский конспект этики Эпикура, а также свод изречений «Главные мысли». И то и другое дается по изданию: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986. Письмо Менекею

«Эпикур Менекею шлет привет.

Пусть никто в молодости не откладывает занятий философией, а в старости не утомляется занятиями философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни недозрелым, ни перезрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно. Поэтому заниматься философией следует и молодому и старому: первому — для того, чтобы он и в старости остался молод благами в доброй памяти о прошлом, второму — чтобы он был и молод и стар, не испытывая страха перед будущим. Стало быть, надобно подумать о том, что составляет наше счастье, — ведь когда оно у нас есть, то все у нас ость, и когда его у нас нет, то мы на все идем, чтобы его заполучить.

Итак, и в делах твоих, и в размышлениях следуй моим всегдашним советам, полагая в них самые основные начала хорошей жизни.

Прежде всего верь, что бог есть существо бессмертное и блаженное, ибо таково всеобщее начертание понятия о боге; и поэтому не приписывай ему ничего, что чуждо бессмертию и несвойственно блаженству, а представляй о нем лишь то, чем поддерживается его бессмертие и его блаженство. Да, боги существуют, ибо знания о них — очевидность; но они не таковы, какими их полагает толпа, ибо толпа не сохраняет их [в представлении] такими, какими полагает. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, — ибо высказывания толпы о богах — это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные. Именно в них утверждается, будто боги посылают дурным людям великий вред, а хорошим — пользу: ведь люди привыкли к собственным достоинствам и к подобным себе относятся хорошо, а все, что не таково, считают чуждым.

Привыкай думать, что смерть для нас — ничто: ведь все и хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений. Поэтому если держаться правильного знания, что смерть для нас — ничто, то смертность жизни станет для нас отрадна: не оттого, что к ней прибавится бесконечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бессмертия. Поэтому ничего нет страшного в жизни тому, кто по-настоящему понял, что нет ничего страшного в не-жизни. Поэтому глуп, кто говорит, что боится смерти не потому, что она

причинит страдания, когда придет, а потому, что она причинит страдания тем, что придет; что и присутствием своим не беспокоит, о том вовсе напрасно горевать заранее, Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют.

Большинство людей то бегут смерти как величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом. Как пищу он выбирает не более обильную, а самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, а самым приятным. Кто советует юноше хорошо жить, а старцу хорошо кончить жизнь, тот неразумен не только потому, что жизнь ему мила, но еще и потому, что умение хорошо жить и хорошо умереть — это одна и та же наука. Но еще хуже тот, кто сказал: хорошо не родиться.

Если же родился — сойти поскорее в обитель Аида.

Если он говорит так по убеждению, то почему он не уходит из жизни? ведь если это им твердо решено, то это в его власти. Если же он говорит это в насмешку, то это глупо, потому что предмет совсем для этого не подходит.

Нужно помнить, что будущее — не совсем наше и не совсем не наше, чтобы не ожидать, что оно непременно наступит, и не отчаиваться, что оно совсем не наступит.

Сходным образом и среди желаний наших следует одни считать естественными, другие — праздными; а среди естественных одни — необходимыми, другие — только естественными; а среди необходимых одни — необходимыми для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — просто для жизни. Если при таком рассмотрении не допускать ошибок, то всякое предпочтение и всякое избегание приведет к телесному здоровью и душевной безмятежности, а это — конечная цель блаженной жизни. Ведь все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно для полноты душевных и телесных благ. В самом деле, ведь мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия; а когда не страдаем, то и нужды не чувствуешь. Потому мы и говорим, что наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни; его мы познали как первое благо, сродное нам, с него начинаем всякое предпочтение и избегание и к нему возвращаемся, пользуясь претерпеванием как мерилom всякого блага.

Так как наслаждение есть первое и сродное нам благо, то поэтому мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них обходим, если за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, перетерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; а надо обо всем судить, рассматривая и соразмеряя полезное и неполезное — ведь порой мы и на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло — как на благо.

Самодовление мы считаем великим благом, но не с тем, чтобы всегда пользоваться немногим, а затем, чтобы довольствоваться немногим, когда не будет многого, искренне полагая, что роскошь слаще всего том, кто нуждается в ней меньше всего, и что все, чего требует природа, легко достижимо, а все излишнее — трудно достижимо. Самая простая снедь доставляет не меньше наслаждения, чем роскошный стол, если только не страдать от того, чего нет; даже хлеб и вода доставляют величайшее из наслаждений, если дать их тому, кто голоден. Поэтому привычка к простым и недорогим кушаньям и здоровье нам укрепляет, и

к насущным жизненным заботам нас ободряет, и при встрече с роскошью после долгого перерыва делает нас сильнее, и позволяет не страшиться превратностей судьбы.

Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе.

Начало же всего этого и величайшее из благ есть разумение; оно дороже даже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко: ведь все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них. Кто, по-твоему, выше человека, который и о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко, который смеется над судьбою; кем-то именуемой владычицею всего, [и вместо этого утверждает, что иное происходит по неизбежности,] иное по случаю, а иное зависит от нас, — ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему иному не подвластно и поэтому подлечит как порицанию, так и похвале. В самом деле, лучше уж верить басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками, — басни дают надежду умиловить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность. Точно так же и случай для него и но бог, как для толпы, потому что действия бога не бывают беспорядочны; и не безосновательная причина, потому что он не считает, будто случай дает человеку добро и зло, определяющие его блаженную жизнь, а считает, что случай выводит за собой лишь начала больших благ или зол. Поэтому и полагает мудрец, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым: всегда ведь лучше, чтобы хорошо задуманное дело не было обязано успехом случаю.

Обдумывай же эти и подобные советы днем и ночью, сам с собою и с тем, кто похож на тебя, и тебя не постигнет смятение ни наяву, ни во сне, а будешь ты жить, как бог среди людей. Ибо кто живет среди бессмертных благ, тот и сам ни в чем не сходствует со смертными» (402–405). Главные мысли

«I. Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым. [В других местах он говорит, что боги познаваемы разумом, одни — существуя в виде чисел, другие в подобии формы, человекообразно возникая из непрерывного истечения подобных видностей, направленного в одно место.]

II. Смерть для нас ничто: что разложилось, то нечувствительно, а что нечувствительно, то для нас ничто.

III. Предел величины наслаждений есть устранение всякой боли. Где есть наслаждение и пока оно есть, там нет ни боли, ни страдания, ни того и другого вместе.

IV. Непрерывная боль для плоти недолговременна. В наивысшей степени она длится кратчайшее время; в степени, лишь превышающей телесное наслаждение, — немногие дни; а затяжные немощи доставляют плоти больше наслаждения, чем боли.

V. Нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно; и нельзя жить разумно, хорошо и праведно, не живя сладко. У кого чего-нибудь недостает, чтобы жить разумно, хорошо и праведно, тот не может жить сладко.

VI. Чтобы жить в безопасности от людей, любые средства представляют собой естественные блага.

VII. Некоторые хотят стать знаменитыми и быть на виду у людей, надеясь этим приобрести безопасность от людей. Если жизнь их действительно безопасна, значит, они достигли естественного блага; если не безопасна — значит, они так и не достигли того, к чему по природному побуждению стремились с самого начала.

VIII. Никакое наслаждение само по себе не есть зло; но средства достижения иных наслаждений доставляют куда больше хлопот, чем наслаждений.

IX. Если бы всякое наслаждение сгущалось и со временем охватывало весь наш состав или хотя бы главнейшие части нашей природы, то между наслаждениями утратились бы различия.

X. Если бы то, что услаждает распутников, рассеивало страхи ума относительно небесных явлений, смерти, страданий, а также научало бы пределу желаний, то распутники не заслуживали бы никакого порицания, потому что к ним отовсюду стекались бы наслаждения, и ниоткуда — боль и страдание, в которых заключается зло.

XI. Если бы нас не смущали подозрения, не имеют ли к нам какого отношения небесные явления или смерть, и если бы не смущало неведение пределов страданий и желаний, то нам незачем было бы даже изучать природу.

XII. Нельзя рассеивать страх о самом главном, не постигнув природы Вселенной и подозревая, будто в баснях что-то все-таки есть. Поэтому чистого наслаждения нельзя получить без изучения природы. Бесплезно добиваться безопасности меж людей, если сохранять опасения о том, что в небе, под землей и вообще в бесконечности.

XIII. Бесплезно добиваться безопасности меж людей, если сохранять опасения о том, что в небе, под землей и вообще в бесконечности.

XIV. Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же только с помощью покоя и удаления от толпы.

XV. Богатство, требуемое природой, ограничено и легко достижимо; а богатство, требуемое праздными мнениями, простирается до бесконечности.

XVI. Случай мало имеет отношения к мудрому: все самое большое и главное устроил для него разум, как устраивает и будет устраивать во все время его жизни.

XVII. Кто праведен, в том меньше всего тревоги, кто неправеден, тот полон самой великой тревоги.

XVIII. Наслаждение плоти не увеличивается, а только разнообразится, если устранить боль от недостатка. Наслаждение же мысли достигает предела в размышлении о тех и таких вещах, которые прежде доставляли мыслям наибольший страх.

XIX. Бесконечное время и конечное время содержат равное наслаждение, если мерить его пределы разумом.

XX. Для плоти пределы наслаждения бесконечны, и время для такого наслаждения нужно бесконечное. А мысль, постигнув пределы и конечную цель плоти и рассеяв страхи перед вечностью, этим самым уже приводит к совершенной жизни и в бесконечном времени не нуждается. При этом мысль ни наслаждений не чуждается, ни при исходе из жизни не ведет себя так, будто ей чего-то еще не хватило для счастья.

XXI. Кто знает пределы жизни, тот знает, как легко избыть боль от недостатка, сделав этим жизнь совершенною; поэтому он вовсе не нуждается в действиях, влекущих за собою борьбу.

XXII. Нужно держать в виду действительную цель жизни и полную очевидность, по которой меряются мнения, — иначе все будет полно сомнения и беспорядка.

XXIII. Если ты оспариваешь все ощущения до единого, тебе не на что будет сослаться даже когда ты судить, что такие-то из них ложны.

XXIV. Если ты попросту отбрасываешь какое-нибудь ощущение, не делая различия между мнением, еще ожидающим подтверждения, и тем, что уже дано тебе ощущением, претерпеванием и всяким образным броском мысли, то этим праздным мнением ты приведешь в беспорядок и все остальные чувства, так что останешься без всякого критерия. Если же ты, напротив, станешь без разбору утверждать и то, что еще ожидает подтверждения, и то, что не ожидает его, то и тут не избежишь ошибки, потому что так и останешься в сомнении при всяком суждении о том, что правильно и что неправильно.

XXV. Если ты не будешь всякий раз сводить каждое действие к естественной конечной цели, а будешь и в предпочтении и в избегании отклоняться к чему-нибудь иному, то поступки твои не будут соответствовать словам.

XXVI. Все желания, неудовлетворение которых не ведет к боли, не являются необходимыми: побуждение к ним легко рассеять, представив предмет желания трудно достижимым или вредоносным.

XXVII. Из всего, что дает мудрость для счастья всей жизни, величайшее — это обретение дружбы.

XXVIII. То же самое убеждение, которое внушило нам бодрость, что зло не вечно и не длительно, усмотрело и то, что в наших ограниченных обстоятельствах дружба надежнее всего.

XXIX. Желания бывают: одни — естественные и необходимые; другие — естественные, но не необходимые; третьи — не естественные и не необходимые, а порождаемые праздными мнениями.[154]

XXX. Естественные желания, неудовлетворение которых не ведет к боли, но в которых есть напряженное стремление, происходят от праздных мнений; и если они рассеиваются с трудом, то это не из-за естественности их, а из-за человеческого праздномыслия.

XXXI. Естественное право есть договор о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда.

XXXII. По отношению к тем животным, которые не могут заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда, нет ни справедливости, ни несправедливости, — точно так же, как и по отношению к тем народам, которые не могут или не хотят заключать договоры, чтобы не причинять и не терпеть вреда.

XXXIII. Справедливость не существует сама по себе; это — договор о том, чтобы не причинять и не терпеть вреда, заключенный при общении людей и всегда применительно к тем местам, где он — заключается.

XXXIV. Несправедливость не есть зло сама по себе; это — страх от подозрения, что человек не остается скрытым от тех, кто карает за такие его действия.

XXXV. Кто тайно делает что-нибудь, о чем у людей есть договор, чтобы не причинять и не терпеть вреда, тот не может быть уверен, что останется скрытым, хотя бы до сих пор это ему

удавалось десять тысяч раз: ведь неизвестно, удастся ли ему остаться скрытым до самой смерти.

XXXVI. В целом справедливость для всех одна и та же, поскольку она есть польза во взаимном общении людей; но в применении к особенностям места и обстоятельств справедливость не бывает для всех одна и та же.

XXXVII. Из тех действий, которые закон признает справедливыми, действительно справедливо только то, польза чего подтверждается нуждами человеческого общения, будет ли оно одинаково для всех или нет. А если кто издаст закон, от которого не окажется пользы в человеческом общении, такой закон по природе уже будет несправедлив. И если даже польза, содержащаяся в справедливости, теряется и лишь на некоторое время соответствует нашему о ней предвосхищению, то в течение этого времени она все же не будет оставаться справедливостью, — по крайней мере для тех, кто смотрит на существо дела и не смущается пустыми словами.

XXXVIII. Где без всякой перемены обстоятельств оказывается, что законы, считающиеся справедливыми, влекут следствия, не соответствующие нашему предвосхищению о справедливости, там они и не были справедливы. Где с переменой обстоятельств ранее установленная справедливость оказывается бесполезной, там она была справедлива, пока приносила пользу в общении сограждан, а потом перестала быть справедливой, перестав приносить пользу.

XXXIX. Кто лучше всего умеет устроиться против страха внешних обстоятельств, тот сделает, что можно, близким себе, а чего нельзя, то по крайней мере не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно.

XL. Кто смог достичь полной безопасности от соседей, те, полагаясь на нее с уверенностью, живут друг с другом в наибольшем удовольствии и, насладившись самой полной близостью, не оплакивают, словно жалея, того, кто умирает раньше других» (406–411).

И.Кант

О мнимом праве лгать из человеколюбия

1797

По изданию Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. - 709 с. С. 292–297.

«Uber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen». Работа была впервые напечатана в «Берлинском вестнике» («Berliner Blätter») в сентябре 1797 г. На русском языке опубликована в 1913 г. в переводе Н.Вальденберг. Этот перевод, сверенный с оригиналом А. Столяровым по изданию GS, Bd. VIII, взят за основу настоящего издания.

В журнале «Франция в 1797 году»[1], шестой выпуск, № 1, в статье Бенжамена Констана о политических столкновениях[2], на стр. 123 сказано следующее:

«Нравственное правило, будто говорить правду есть наш долг — если его взять безусловно и в отдельности, — сделало бы невозможным никакой общество. Доказательство этого мы имеем в тех непосредственных выводах из этого положения, которые сделал один немецкий философ; он дошел до того, что утверждает, будто солгать в ответ на вопрос

злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг, — было бы преступлением»[155].

Французский философ на стр. 124 опровергает это положение следующим образом: «Существует обязанность говорить правду. Понятие обязанности неотделимо от понятия права. Обязанность есть то, что у каждого отдельного существа соответствует правам другого. Там, где нет права, нет и обязанности. Таким образом, говорить правду есть обязанность, но только в отношении того, кто имеет право на такую правду, которая вредит другим».

Proton pseudos заключается здесь в следующем положении:

Говорить правду есть обязанность, но только в отношении того, кто имеет право на правду.

Прежде всего следует заметить, что выражение: иметь право на правду — лишено смысла. Скорее надо бы сказать, что человек имеет право на свою собственную

правдивость (*veracitas*), т. е. на субъективную правду в нем самом. Ибо объективно иметь право на какую-нибудь правду — это значило бы допустить, что здесь, как вообще при различении «моего» и «твоего», от нашей

воли зависит, чтобы известное положение было истинно или ложно; а это была бы очень странная логика.

Первый вопрос: имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определенного «да» или «нет»?

Второй вопрос: не обязан ли человек в показании, к которому его несправедливо принуждают, сказать неправду, с тем, чтобы спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния?

Правдивость в показаниях, которых никак нельзя избежать, есть формальный долг человека по отношению ко всякому[156], как бы ни был велик вред, который произойдет отсюда для него или для кого другого; и хотя тому, кто принуждает меня к показанию, не имея на это права, я не делаю несправедливости, если искажаю истину, но все-таки таким искажением, которое поэтому должно быть названо ложью (пусть не в юридическом смысле), я нарушаю долг

вообще в самых существенных его частях: чтобы никаким показаниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу; а это есть несправедливость по отношению ко всему человечеству вообще.

Таким образом, определение лжи, как умышленно неверного показания против другого человека, не нуждается в дополнительной мысли, будто ложь должна еще непременно вредить другому, как этого требуют юристы для полного ее определения (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*). Ложь всегда вредна кому-нибудь, если не отдельному лицу, что человечеству вообще, ибо она делает негодным к употреблению самый источник права.

Но и эта добродушная ложь вследствие какой-нибудь

случайности (*casus*) может подлежать наказанию и по гражданским законам; а то, что только в силу случайности избегает наказания, может быть рассматриваемо и публичными законами как правонарушение. Например, если ты своею

ложью помешал замышляющему убийство исполнить его намерение, то ты несешь юридическую ответственность за все могущие произойти последствия. Но если ты остался в пределах строгой истины, публичное правосудие ни к чему не может придраться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка. Ведь возможно, что на вопрос злоумышленника, дома ли тот, кого он задумал убить, ты честным образом ответишь утвердительно, а тот между тем незаметно для тебя вышел и, таким образом, не попадетсся убийце, и злодеяние не будет совершено; если же ты солгал и сказал, что его нет дома, и он действительно (хотя и незаметно для тебя) вышел, а убийца встретил его на дороге и совершил преступление, то ты с полным правом можешь быть привлечен к ответственности как виновник его смерти. Ибо, если бы ты сказал правду, насколько ты ее знал, возможно, что, пока убийца отыскивал бы своего врага в его доме, его схватили бы сбежавшие соседи и злодеяние не было бы совершено. Итак тот, кто лжет, какие бы добрые намерения он при этом не имел, должен отвечать даже и перед гражданским судом и поплатиться за все последствия, как бы они ни были непредвидимы; потому что правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей, и стоит только допустить малейшее исключение в исполнении этого закона, чтобы он стал шатким и ни на что не годным.

Таким образом, это — священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть

правдивым (честным).

Здесь представляется благонамеренным и вместе с тем правильным следующее замечание г. Констанана о преувеличенном восхвалении таких строгих, будто бы теряющихся в ряду невыполнимых идей, а значит — и негодных положений: «Каждый раз (говорит он на 123 стр., внизу), когда положение, истинность которого доказана, кажется неприменимым, это происходит оттого, что мы не знаем некоторого

посредствующего положения, которое заключает в себе способ к применению первого положения». Он приводит при этом (на стр.121) учение о

равенстве, как первом из тех звеньев, из которых составляется цепь общественной жизни, «будто (стр.122) человек не может быть связан никакими другими законами, кроме тех, в установлении которых он сам принимал участие. В небольшом, тесно-сплоченном обществе, это положение может быть применяемо непосредственным образом и не нуждается ни в каком посредствующем положении для того, чтобы стать привычным. Но в очень многолюдном обществе к нему нужно присоединить новое положение, которое мы здесь и приведем. Это посредствующее положение говорит, что отдельные лица могут принимать участие в установлении законов или лично, или через своих представителей. Тот, кто захотел бы первое положение применить к многолюдному обществу, не принимая во внимание посредствующего положения, несомненно, привел бы общество к гибели. Однако это обстоятельство, которое свидетельствовало бы только о невежестве или неловкости законодателя, отнюдь не опровергало бы первого положения». На стр. 125 он заключает следующими словами: «Таким образом, от положения, признанного истинным, никогда не следует отступать, какая бы видимая опасность при этом не угрожала». (И однако, этот прекрасный человек сам отказался от безусловного требования правдивости из-за той опасности, которой оно будто бы угрожает обществу, потому что он не мог найти никакого посредствующего положения, которое защищало бы от этой опасности; да здесь и в самом деле никакого такого положения нельзя указать.)

Сохраняя те же имена, которые приводятся в статье, скажу, что «французский философ» смешивает то действие, которым человек

вредит (nocet) другому, говоря истину, признания которой он не может избежать, и то,

которым он причиняет другому

несправедливость (laedit). Это была только чистая

случайность (casus), что правдивость показания повредила обитателю дома, это не было свободным

действием (в юридическом смысле). Ибо из права требовать от другого, чтобы он лгал для нашей выгоды, вытекало бы притязание, противоречащее всякой закономерности. Напротив, каждый человек имеет не только право, но даже строжайшую обязанность быть правдивым в высказываниях, которых он не может избежать, хотя бы ее исполнение и приносило вред ему самому или кому другому. Собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его показания, но случай. Ибо сам человек при этом вовсе не свободен в выборе, так как правдивость (если уж он должен высказаться) есть его безусловная обязанность. — Таким образом, «немецкий философ» не примет за основное следующее положение (стр.124): «говорить правду есть обязанность, но только по отношению к тому, кто

имеет право на правду», — во-первых, вследствие его неточной формулировки, ибо истина не есть владение, право на которое предоставляется одному и отнимается у другого, а во-вторых, в особенности потому, что обязанность говорить правду (о которой здесь только и идет речь) не делает никакого различия между теми лицами, по отношению к которым нужно ее исполнять; и теми, относительно которых можно и не исполнять; напротив, это

безусловная обязанность, которая имеет силу во всяких отношениях.

Для того, чтобы перейти теперь от

метафизики права (совершенно отвлеченной от всяких условий опыта) к основному положению

политики (которая прилагает понятия к фактам опыта) и с его помощью достигнуть разрешения задач политики согласно с общим принципом права, философ должен: 1) найти

аксиому, т. е. аподиктически достоверное положение, которое вытекало бы непосредственно из определения публичного права (согласование

свободы каждого со свободой всех остальных по общему закону); 2) выставить

требование (постулат) внешнего публичного закона, как объединенной по принципу

равенства воли всех, без которой свобода невозможна ни для кого; 3) поставить проблему о том, как устроить, чтобы даже и в большом обществе поддерживалось согласие на основе свободы и равенства (именно посредством представительной системы); это и будет основным положением

политики, и ее осуществление и применение будет содержать в себе постановления, которые, вытекая из опытного познания человека, будут иметь в виду только механизм правового управления и его целесообразное устройство. Не право к политике, но, напротив, политика всегда должна применяться к праву.

Автор статьи говорит: «Положение, признанное истинным (прибавлю, признанное a priori, значит, аподиктическое,) никогда не должно быть отвергаемо, какая бы мнимая опасность при этом ни встречалась». Только здесь следует понимать не опасность

повредить кому-нибудь (случайно), а опасность вообще совершить

несправедливость, что и случится, если я обязанность говорить правду, которая совершенно безусловна и в свидетельских показаниях сама является высшим правовым условием, стану считать условной и подчиненной другим точкам зрения. И хотя бы я той или другой ложью в действительности никому не причинял несправедливости, однако я все-таки

вообще нарушаю правовой принцип относительно необходимых и неизбежных показаний (значит, *formaliter*, хотя и не *materialiter*, делаю несправедливость), а это гораздо хуже, чем совершить по отношению к кому-нибудь несправедливость, потому что такой поступок не всегда предполагает в субъекте соответственный этому принцип.

Тот, кто обращенный к нему вопрос: желает ли он или нет быть правдивым в предстоящем ему показании? не примет с негодованием на высказываемое в этих словах подозрение, будто он может быть лжецом, а напротив, — попросит позволения сначала подумать о возможных исключениях, тот уже лжец (*in potentia*), ибо он этим показывает, что он не признает, что правдивость сама по себе есть долг, но оставляет за собой право на исключения из такого правила, которое по самому существу своему не допускает никаких исключений, потому что исключениями-то как раз оно себе и противоречит.

Все практически-правовые основоположения должны заключать в себе строгие истины, а те, которые здесь названы посредствующими, могут содержать в себе только ближайшее определение приложения этих истин к представляющимся случаям (по правилам политики), а никак не исключения из них, ибо исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений. Примечания:

Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen. Работа была впервые напечатана в Берлинском вестнике (*Berliner Blätter*) в сентябре 1797 г. На русском языке опубликована в 1913 г. в переводе Н.Вальденберг. Этот перевод, сверенный с оригиналом А.Столяровым по изданию GS, Bd. VIII, взят за основу настоящего издания.

1. Журнал Франция в 1797 году. Из писем немецких граждан в Париже (*Frankreich im Jahr 1797. Aus den Briefen deutscher Manner in Paris. Altona, 1797*) издавался К.Фр. Крамером. —с. 292.
2. Статья Г.Б.Констана *Des reactions politiques.* —с.292.
3. Это мнение Михаэлис высказал в работе *Мораль* (1792 г.) — с.292.
4. Родственный пример приводится Кантом лишь во второй части *Метафизики нравов*, опубликованной в конце 1797 г., т. е.

после статьи *О мнимом праве...* (см. т.4, ч.2, с.369). Однако сама идея о необходимости говорить правду как безусловном нравственном долге непосредственно вытекает из учения о категорическом императиве и неоднократно высказывалась Кантом в более ранних его работах (см. т.3, с. 492–493, т.4, ч. I, с. 238–239). —с. 292.

Ф.Ницше

Предисловие к «Генеалогии морали»

Предисловие к «Генеалогии морали» дается по изданию Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1990. - 829 с. С. 408–414. Предисловие 1

Мы чужды себе, мы, познающие, мы сами чужды себе: на то имеется своя веская причина.

Мы никогда не искали себя — как же могло случиться, что мы однажды

нашли себя? Справедливо сказано: «где сокровище ваше, там и сердце ваше»[157];

наше сокровище там, где стоят улья нашего познания. Как прирожденные пчелы и медоносцы, мы всегда попутно заняты одним; в сердце нашем гнездится одна лишь забота — что бы «принести домой». Что до жизни вообще, до так называемых «переживаний» — кто из нас статочно серьезен для этого? Или достаточно празден? С этими делами, боюсь, мы никогда не бывали действительно «у дел»: к этому не лежит наше сердце — и даже наши уши! Скорее, как некто блаженно рассеянный и погруженный в себя мигом просыпается, когда часы изо всей силы бьют над его ухом свои полуденные двенадцать ударов, и спрашивает себя: «сколько же, собственно, пробило?», так и мы временами протираем себе задним числом уши и спрашиваем совсем удивленно, совсем озадаченно: «что же, собственно, такое мы пережили?» — больше того: «кто, собственно, мы такие?», и пересчитываем задним, как сказано, числом все вибрирующие двенадцать часовых ударов наших переживаний, нашей жизни, нашего

существования — ах! и обсчитываемся при этом... Мы по необходимости остаемся чуждыми себе, мы не понимаем себя, мы

должны путать себя с другими, извечным пребывает для нас положение: «Каждый наиболее далек самому себе»[158] — в отношении самих себя мы не являемся «познающими»...2

— Мои мысли о

происхождении наших моральных предрассудков — ибо о них идет речь в этом полемическом сочинении — получили свое первое, все еще оглядчивое и предварительное выражение в том собрании афоризмов, которое озаглавлено «Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов» и которое было начато в Сорренто, зимою, позволившею мне сделать привал, как делает привал странник, и окинуть взором обширную и опасную страну, по которой до той поры странствовал мой дух. Это случилось зимою 1876—77 года; сами мысли старше. По существу, это были те же мысли, которые я снова возобновляю в подлежащих рассмотрениях, — будем надеяться, что долгий промежуток пошел им на пользу, что они стали более зрелыми, ясными, сильными, совершенными!

Что, однако, я придерживаюсь их еще и сегодня, что и сами они тем временем все крепче прилегали друг к другу, даже вросли друг в друга и срослись, — это усиливает во мне радостную уверенность, что они с самого начала возникли во мне не разрозненно, не по прихоти и не спорадически, а из одного общего корня, из некоей повелевающей в глубинах, все определенной изъявляющей себя, требующей все большей определенности

радикальной воли познания. Так единственно это и подобает философу. Мы не имеем права быть в чем-либо

разрозненными : нам негоже ни заблуждаться в розницу, ни в розницу настигать истину. Скорее, с тою же необходимостью, с каковою дерево приносит свои плоды, растут из нас наши мысли, наши ценности, наши «да» и «нет» и «если» да «или» — совокупно родственные и связанные друг с другом свидетельства

одной воли,

одного здоровья,

одной почвы,

одного солнца. — По вкусу ли они вам, эти наши плоды? — Но что до этого деревьям! Что до

этого нам, философам!..3

При свойственной мне недоверчивости, в коей я неохотно сознаюсь, — она относится как раз к

морали, ко всему, что доньше чествовалось на земле как мораль, — недоверчивости, которая выступила в моей жизни столь рано, столь незванно, столь неудержимо, в таком противоречии с окружением, возрастом, примером, происхождением, что я чуть ли не вправе был бы назвать ее своим «А priori», — мое любопытство, равно как и мое подозрение должны были со временем остановиться на вопросе,

откуда, собственно, берут свое

начало наши добро и зло. В самом деле, уже тринадцатилетним мальчиком я был поглощен проблемой происхождения зла: ей я посвятил в возрасте, когда «сердце принадлежит наполовину детским играм, наполовину Богу»[159], свою первую литературную детскую игру, свою первую философскую пробу пера, — что же касается моего тогдашнего «решения» проблемы — ну, я воздал, как и следовало, честь Богу и сделал его

Отцом зла. Требовало ли именно

этого от меня мое «А priori»? то новое, неморальное, по меньшей мере, имморалистическое «А priori» и глаголящий из него, ах! столь антикантовский, столь загадочный «категорический императив», которому я тем временем дарил все больше внимания, и не только внимания?.. По счастью, я заблаговременно научился отделять теологический предрассудок от морального и не искал более истоков зла

позади мира. Небольшая историческая и филологическая выучка, включая врожденную разборчивость по части психологических вопросов вообще, обратили вскоре мою проблему в другую проблему: при каких условиях изобрел человек себе эти суждения ценности — добро и зло?

и какую ценность имеют сами они? Препятствовали они или содействовали до сих пор человеческому процветанию? Являются ли они признаком бедственного стояния, истощения, вырождения жизни? Или, напротив, обнаруживается ли в них полнота, сила, воля к жизни, смелость, уверенность, будущность? — На это я нашел и рискнул дать разные ответы, я исследовал времена, народы, ранговые ступени индивидов, я специализировал свою проблему, ответы оборачивались новыми вопросами, исследованиями, догадками, вероятностями, покуда я не обрел наконец собственную страну, собственную почву, целый безмолвный, растущий, цветущий мир, как бы тайные сады, о которых никто и не смел догадываться... О, как мы

счастливы, познающие, допустив, что нам впору лишь достаточно долго молчать!..4

Первый толчок огласить кое-что из своих гипотез относительно происхождения морали дала мне ясная, опрятная и даже старчески умная книжка, в которой я впервые отчетливо набрел на вывернутую наизнанку и извращенную разновидность генеалогических гипотез, их собственно

английскую разновидность, и это привлекло меня — тою притягательной силою, каковая присуща всему противоположному, всему противостоящему. Заглавие книжки было: «Происхождение моральных чувств», автор д-р Пауль Рэ; год издания 1877. Мне, пожалуй, никогда не доводилось читать что-либо, чему бы я в такой степени говорил про себя нет — фразе за фразой, выводу за выводом, — как этой книге: но без малейшей досады и нетерпения. В названном раньше произведении, над которым я тогда работал, я при случае и без случая ссылался на положения этой книги, не опровергая их — какое мне дело до

опровержений! — но, как и подобает положительному уму, заменяя неправдоподобное более правдоподобным, а при известных, условиях и одно заблуждение другим. Тогда, как сказано, я впервые извлек из-под спуда те гипотезы происхождения, которым посвящены эти рассмотрения, — весьма неловко (что мне меньше всего хотелось бы скрыть от самого себя), все еще несвободно, не обладая еще собственным языком для этих собственных вещей, полный всяческих рецидивов прошлого и колебаний. В частности сравните сказанное мною в «Человеческом, слишком человеческом» (I 483 сл.) [I 270][160] о двойной предыстории добра и зла (именно из сферы благородных и из сферы рабов); равным образом (там же 535 сл.) [I 315 сл.] о ценности и происхождении аскетической морали; равным образом (там же 504 сл. и 770) [I 289 сл.] о «нравственности нравов», той гораздо более старой и изначальной разновидности морали, которая *toto coelo*[161] отстоит от альтруистического способа оценки (в каковом д-р Рэ, подобно всем английским генеалогам морали, усматривает способ моральной оценки

в себе); равным образом (там же 501 сл.) [I 286 сл.], а также в «Страннике» (там же 885 сл.) и «Утренней заре» (там же 1084 сл.) — о происхождении справедливости как баланса между приблизительно равномошными натурами (равновесие как предпосылка всех договоров, стало быть, всяческого права); равным образом о происхождении наказания («Странник» — там же 881 сл. и 890 сл.), для которого террористическая цель не является ни существенной, ни изначальной (как полагает д-р Рэ, — она скорее инкрустирована сюда позднее, при известных обстоятельствах и всегда как нечто побочное и привходящее).5

В сущности, душа моя была полна тогда чем-то гораздо более важным, нежели собственными или чужими гипотезами о происхождении морали (или, точнее: последнее было только одним из многих средств для достижения некой цели). Речь шла у меня о

ценности морали, — а по этой части мне приходилось сталкиваться едва ли не исключительным образом с моим великим учителем Шопенгауэром, к которому, как к некоему современнику, обращается та книга, страсть и скрытый антагонизм той книги (—ибо и она была «полемиическим сочинением»). Речь в особенности шла о ценности «неэгоистического», об инстинктах сострадания, самоотречения, самопожертвования, которые именно Шопенгауэр так долго озолачивал, обожествлял и опотустороннивал, покуда они наконец не остались у него подобием «ценностей в себе», на основании каковых он и

сказал нет жизни, как и самому себе. Но именно против

этих инстинктов выговаривалась из меня все более основательная подозрительность, все глубже роющий скепсис! Именно здесь видел я

великую опасность, грозящую человечеству, его утонченнейшую приманку и соблазн, — но куда? в Ничто? — именно здесь видел я начало конца, остановку, озирающуюся усталость, волю, замахивающуюся

на жизнь, воркующе и меланхолично предвещающую себе последнюю болезнь; мораль сострадания, все более расширяющаяся вокруг себя, охватывающая даже философов и делающая их больными, открылась мне как самый жуткий симптом нашей жутью обернувшейся европейской культуры, как ее окольный путь — к новому буддизму? к буддизму европейцев? к—

нигилизму?.. Это современное предпочтение и переоценка сострадания со стороны философов есть нечто совершенно новое: именно в признании

никчемности сострадания сходились до сих пор философы. Назову лишь Платона, Спинозу, Ларошфуко и Канта, четыре ума, как нельзя различные во всем, но согласные в одном: в низкой оценке сострадания.—6

Эта проблема

ценности сострадания и морали сострадания (—я враг омерзительной современной изнеженности чувств—) кажется поначалу лишь чем-то изолированным, неким вопросительным знаком про себя; кто, однако, застрянет однажды здесь, кто

научится здесь вопрошать, с ним случится то, что случилось со мной, — ему откроется чудовищный новый вид, некая возможность нападет на него головокружением, всплывет всякого рода недоверчивость, подозрительность, страх, пошатнется вера в мораль, во всякую мораль, — наконец раздастся новое требование. Выскажем его, это

новое требование : нам необходима

критика моральных ценностей,

сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос, — а для этого необходимо знание условий и обстоятельств, из которых они произросли, среди которых они развивались и изменялись (мораль как следствие, как симптом, как маска, как тартюфство, как болезнь, как недоразумение; но также и мораль как причина, как снадобье, как стимул, как препятствие, как яд), — знание, которое отсутствовало до сих пор и в котором даже не было нужды.

Ценность этих «ценностей» принимали за данность, за факт, за нечто проблематически неприкосновенное; до сих пор ни капельки не сомневались и не колебались в том, чтобы оценивать «доброе» по более высоким ставкам, чем «злого», более высоким в смысле всего содействующего, полезного, плодотворного с точки зрения

человека вообще (включая и будущее человека). Как? а если бы истиной было обратное? Как? а если бы в «доброе» лежал симптом упадка, равным образом опасность, соблазн, яд, наркотик, посредством которого настоящее, скажем, представляло бы

нахлебником будущего? С большими, должно быть, видами на уют и безопасность, но и в более мелком стиле, низменнее?.. Так что именно мораль была бы виновна в том, окажись навеки недостижимой возможная сама по себе

высочайшая могущественность и роскошность типа человек? Так что именно мораль была бы опасностью из всех опасностей?..7

Достаточно и того, что сам я, когда мне открылась эта перспектива, имел основания высматривать себе ученых, смелых и трудолюбивых товарищей (я и сегодня еще делаю это). Настало время, снарядившись исключительно новыми вопросами и как бы новыми глазами, пуститься в странствие по чудовищному, далекому и столь таинственному материке морали — действительно существовавшей, действительно бывшей морали: и не значит ли это почти

—открыть впервые названный материк?.. Если я думал при этом, среди прочих, и об упомянутом д-ре Рэ, то оттого лишь, что нисколько не сомневался в том, что сама природа его вопросов натолкнула бы его на более верную методику обретения ответов. Обманулся ли я в этом? Таковым было во всяком случае мое желание — дать этому столь острому и нейтральному взору лучшее направление, обратить его к действительной

истории морали и вовремя предостеречь его от подобного рода английских гипотез, растворяющихся

в лазури. Ведь вполне очевидно, какой цвет во сто крат важнее для генеалога морали, чем именно голубой: именно

серый , я хочу сказать, документальный, действительно поддающийся констатации,

действительно бывший, короче, весь длинный, трудно дешифрируемый иероглифический свиток прошлого человеческой морали! —

Это прошлое было неизвестно д-ру Рэ; но он читал Дарвина — и, таким образом, в его гипотезах забавным, по меньшей мере, способом учтиво подают друг другу руку дарвиновская бестия и наисовременнейший скромный маменькин сынок морали, который «больше не кусается»; последний делает это с выражением явно добродушного и утонченного безразличия на лице, к которому примешивается крупца пессимизма, усталости, словно бы это не стоило и гроша ломаного — столь серьезно принимать все эти вещи — проблемы морали. Мне же вот сдается, напротив, что нет вообще вещей, которые стоили бы большего к себе серьезного отношения; вознаграждением, например, стало бы однажды дозволение отнестись к ним

весело . Как раз веселость или, говоря на моем языке,

веселая наука и есть награда: награда за долгую, смелую трудолюбивую и подземную серьезность, которая, разумеется, не каждому по плечу. Но в тот день, когда мы от всего сердца скажем: «вперед! и старая наша мораль есть всего лишь

комедия » — мы откроем новую интригу и новую возможность для дионисической драмы «Участь души»: а он-то уж сумеет использовать ее, можно побиться об заклад, он, великий, старый, извечный комедиограф нашего существования!..8

— Если это сочинение кому-либо непонятно и плохо усваивается на слух, то вина за это, как мне кажется, не обязательно ложится на меня. Оно достаточно ясно, если предположить — что я и предполагаю, — что предварительно прочитаны мои более ранние сочинения и что при этом не поскупились некоторые усилия: эти сочинения и в самом деле не легко доступны. Что, например, до моего «Заратустры», то я никому не позволю слыть его знатоком, кто хоть однажды не был бы ранен глубоко и хоть однажды глубоко не восхищен каждым его словом: лишь тогда вправе он наслаждаться преимуществом быть благоговейным пайщиком халкионической стихии, из которой родилось это произведение, ее солнечной ясности, дали, широты и достоверности. В других случаях трудность возникает в связи с афористической формой: трудность в том, что к форме этой относятся сегодня

недостаточно весомо . Афоризм, по-настоящему отчеканенный и отлитый, вовсе еще не «дешифрован» оттого лишь, что он прочитан; скорее, именно здесь должно начаться его

толкование , для которого потребно целое искусство толкования. В третьем рассмотрении этой книги я преподнес образец того, что я в подобном случае называю «толкованием», — этому рассмотрению предпослан афоризм, само оно — комментарий к нему. Конечно, дабы практиковать таким образом чтение как

искусство, необходимо прежде всего одно свойство, от которого на сегодняшний день вполне основательно отвыкли — и оттого сочинения мои еще не скоро станут «разборчивыми», — необходимо быть почти коровой и уж во всяком случае

не «современным человеком»: необходимо

пережевывание жвачки...

Сильс-Мария, Верхний Энгадин, в июле 1887 года

Л. Н. Толстой

Предлагаемые ниже высказывания извлечены из философских сочинений Л. Н. Толстого. Они дают общее представление о его жизнеучении.

Изречения

«Верьте... себе, тому вечному, разумному и благому началу, которое живет в каждом из нас» (37, 63).

«Он (Христос. — А. Г.) не мечтал на кресте, а кричал и умер за свое учение. И так же умирали и умрут еще много людей. Нельзя говорить про такое учение, что оно — мечта» (23, 331).

«Как огонь не тушит огня, так зло не может потушить зла» (23, 334).

«Только бы люди перестали себя губить и ожидать, что кто-то придет и поможет им: Христос на облаках с трубным гласом, или исторический закон, или закон дифференциации и интеграции сил» (23, 384).

«Прав человек ни на что не имеет и не может иметь; он только имеет обязательства за благо, данное ему» (23, 407–408).

«Человек не затем живет, чтобы на него работали, а чтобы самому работать на других. Кто будет трудиться, того будут кормить» (23, 430).

«Да, какой должен быть ужасный умственный упадок людей нашего мира, когда они могут верить тому, что жизнь их станет хуже, если они перестанут казнить, мучить, убивать, вешать друг друга» (37, 51).

«Если человек может спастись искуплением, таинствами, молитвой, то добрые дела уже не нужны ему» (28, 60).

«Христианское учение есть указание человеку на то, что сущность его души есть любовь» (28, 85).

«Человек может перестать делать то, что он считает дурным, но не может перестать считать дурным дурное» (28, 105).

«Все люди нашего времени ненавидят тот самый порядок вещей, который они сами же поддерживают» (28, 159).

«Знать то, когда наступит день и час царства божия, люди никак не могут, потому что наступление этого часа ни от кого другого не зависит, как от самих людей» (28, 219–220).

«Люди уже давно живут жизнью, противной их сознанию» (28, 276).

«Главное же то, что если бы и допустить, что существующий строй необходим, почему ты именно чувствуешь себя обязанным, попирая все лучшие человеческие чувства, поддерживать его? Кто тебя приставил нянькой этого разрушающего строя?» (28, 289).

«Живи, отыскивая бога, и тогда и не будет жизни без бога» (23, 46).

«Если же одни люди могут знать, и чем справедливость и могут быть справедливыми, то почему же всем людям не знать этого и не быть справедливыми?» (37, 170).

«А между тем дело сенатора, министра, монарха, руководителя партии точно так же низко, несвойственно человеческой природе, гадко, даже хуже дела палача, шпиона тем, что оно, будучи таким же, как и дело палача, шпиона, прикрыто лицемерием» (37, 210). «Я не могу не чувствовать, себя участником совершаемых вокруг меня преступлений» (37, 92).

«Ищите царства небесного и правды его в своей душе, и все будет хорошо» (23, 303).

«Злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его. Но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы, или не совершил бы занесший нож свое намерение» (37, 206).

Не убий

Статья «Не убий» была написана Л. Н. Толстым в 1900 году в ответ на убийство итальянского короля Гумберта I. Долгое время в России она была под запретом. Она переделывалась Толстым не менее семи раз. Статья содержит наиболее краткое изложение концепции непротivления злу насилieм. Печатается по изданию:

Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 34. М., 1952.

Не убий (Исход XX, 13)

Ученик не бывает выше своего учителя, но и усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его (Лк. VI, 40).

...Ибо все, взявшие меч, мечом погибнут (Мф. XXVI, 52).

И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними (Мф. VII, 12).

Когда по суду казнят королей, как Карла I, Людовика XVI, Максимилиана Мексиканского, или в дворцовых революциях убивают их, как Петра III, Павла и разных султанов, шахов и богдыханов, то об этом обыкновенно молчат; но когда убивают их без суда и без дворцовых революций, как Генриха IV, Александра II, императрицу австрийскую, шаха персидского и теперь Гумберта, то такие убийства возбуждают среди королей и императоров и их приближенных величайшее удивленное негодование, точно как будто эти люди никогда не принимали участия в убийствах, не пользовались ими, не предписывали их. А между тем самые добрые из убитых королей, как Александр II или Гумберт, были виновниками, участниками и сообщниками, — не говоря уже о домашних казнях, — убийства десятков тысяч людей, погибших на полях сражений; недобрые же короли и императоры были виновниками сотен тысяч, миллионов убийств.

Учение Христа отменяет закон: «око за око и зуб за зуб», но те люди, которые не только всегда держались, но и теперь держатся этого закона и в ужасающих размерах, в наказаниях и на войнах, применяют его и, кроме того, не только око за око, но без всякого вызова

предписывают убивать тысячи, как они это делают, объявляя войны, — не имеют права возмущаться на применение к ним этого закона в такой малой и ничтожной степени, что едва ли придется один убитый король или император на сто тысяч, а может быть, и миллион убитых и убиваемых по распоряжениям и с согласия королей и императоров. Королям и императорам не только нельзя возмущаться на такие убийства, как Александра II или Гумберта, но должно удивляться, как так редкие такие убийства после того постоянного и всенародного примера убийства, который они подают людям.

Люди толпы так загипнотизированы, что видят и не понимают значения того, что постоянно совершается перед ними. Они видят постоянную заботу всех королей, императоров, президентов о дисциплинированном поиске, видят те смотры, парады, маневры, которые они делают, которыми хвастаются друг перед другом, и с увлечением бегают смотреть на то, как их братья, наряженные в дурацкие, пестрые, блестящие одежды, под звуки барабанов и труб превращаются в машины и, по крику одного человека, делают все в раз одно и то же движение и не понимают того, что это значит. Но ведь значение этого очень просто и ясно; это не что иное, как приготовление к убийству.

Это — одурение людей для того, чтобы сделать их орудиями убийства. И делают это, и заведуют этим, и гордятся этим только короли, императоры и президенты. И они-то, специально занятые убийством, сделавшие себе профессию из убийства, всегда носящие военные мундиры и орудия убийства — шпаги на боку, ужасаются и возмущаются, когда убивают одного из них.

Убийства королей, как последнее убийство Гумберта, ужасны не по своей жестокости. Дела, совершаемые по распоряжениям королей и императоров, не только прошедшего, как Варфоломеевская ночь, избиения за веру, ужасные усмирения крестьянских бунтов, версальские бойни, — но и теперешние правительственные казни, замаривания в одиночных тюрьмах, дисциплинарных батальонах, вешания, отрубания голов, побоища на войнах, — без сравнения более жестоки, чем убийства, совершаемые анархистами. Ужасны эти убийства и не по своей незаслуженности. Если Александр II и Гумберт не заслуживали убийства, то еще менее заслуживали его тысячи русских, погибших под Плевной, и итальянцев, погибших в Абиссинии. Ужасны такие убийства не по жестокости и незаслуженности, а по неразумию тех, которые их совершают.

Если убийцы королей делают это под влиянием личного чувства негодования, вызванного страданиями поработанного народа, виновниками которых им представляются Александр, Карно, Гумберт, или личного чувства оскорбления и мести, — то как ни безнравственны такие поступки, они понятны; но каким образом организация людей — анархистов, как говорят теперь, — выславшая Бресси и угрожающая другим императорам, ничего лучшего не может придумать для улучшения положения людей, как убийство тех, уничтожение которых настолько же может быть полезно, насколько отрезание головы у того сказочного чудовища, у которого на место отрезанной головы тотчас же вырастает новая? Короли и императоры давно уже устроили для себя такой же порядок, как в магазинных ружьях: как только выскочит одна пуля, другая мгновенно становится на ее место. *Le roi est mort. Vive le roi!* (Король умер, да здравствует король!) Так зачем же убивать их?

Только при самом поверхностном взгляде убийство этих людей может представляться средством спасения от угнетения народа и войн, губящих жизни человеческие.

Стоит только вспомнить о том, что такие же угнетения и такие же войны происходили всегда, независимо от того, кто стоял во главе правительства: Николай или Александр, Фридрих или Вильгельм, Наполеон или Людовик, Пальмерстон или Гладстон, Карно или Фор, Мак Кинлей или другой кто, — для того, чтобы понять, что не какие-либо определенные люди причиняют эти угнетения и войны, от которых страдают народы. Бедствия людей происходят не от отдельных лиц, а от такого устройства общества, при котором все люди так связаны между

собою, что все находятся во власти нескольких людей, или, чаще, одного человека, который или которые так развращены этим своим противоестественным положением над судьбою и жизнью миллионов людей, что всегда находятся в болезненном состоянии, всегда в большей или меньшей степени одержимы манией *grandiosa* (величия), которая незаметна в них только вследствие их исключительного положения.

Не говоря уже о том, что люди эти с первого детства и до могилы окружены самой безумной роскошью и всегда сопутствующей им атмосферой лжи и подбострастия, все воспитание их, все занятия, все сосредоточено на одном: на изучении прежних убийств, наилучших способов убийств в наше время, наилучших приготовлений к убийствам. С детских лет они учатся убийству во всех возможных формах, всегда носят при себе орудия убийства: сабли, шпаги, наряжаются в разные мундиры, делают парады, смотры, маневры, ездят друг к другу, даря друг другу ордена, полки, и не только ни один человек не назовет им того, что они делают, настоящим именем, не скажет им, что заниматься приготовлениями к убийству отвратительно и преступно, но со всех сторон они слышат только одобрения, только восторги перед этой их деятельностью. За всяким их выездом, парадом, смотром бежит толпа людей и восторженно приветствует их, и им кажется, что что весь народ выражает одобрение их деятельности, Та часть прессы, которую одну они видят и которая им кажется выражением чувств всего народа или лучших представителей его, самым раболепным образом не переставая возвеличивает все их слова и поступки, как бы глупы и злы они ни были. Приближенные же мужчины, женщины, духовные, светские, — все люди, не дорожащие человеческим достоинством, стараясь перещеголять друг друга утонченной лестью, во всем потворствуют им и во всем обманывают их, не давая им возможности видеть настоящую жизнь. Люди эти могут прожить сто лет и никогда не увидеть настоящего свободного человека и никогда не услышать правды. Ужасаешься иногда, слушая слова и видя поступки этих людей; по стоит только вдуматься в их положение, чтобы понять, что всякий человек на их месте поступал бы так же. Разумный человек, очутившийся на их месте, поступал бы так же. Разумный человек, очутившийся на их месте, может сделать только один разумный поступок; уйти из этого положения; оставаясь же в их положении, всякий будет делать то же самое.

В самом деле, что должно сделаться в голове какого-нибудь Вильгельма германского, ограниченного, мало образованного, тщеславного человека с идеалом немецкого юнкера, когда нет той глупости и гадости, которую бы он сказал, которая бы не встречена была восторженным *hoch* (ура) и, как нечто, в высшей степени важное, не комментировалось бы прессой всего мира. Он скажет, что солдаты должны убивать по его воле даже своих отцов — кричат ура! Он скажет, что евангелие надо вводить железным кулаком — ура! Он скажет, что в Китае войска должны не брать в плен, а всех убивать, и его не сажают в смирительный дом, а кричат ура и плывут в Китай исполнять его предписание. Или скромный по природе Николай II начинает свое царствование тем, что объявляет почтенным старикам на их желание обсуждать свои дела, что самоуправление есть бессмысленные мечтания, и те органы печати, те люди, которых он видит, восхваляют его за это. Он предлагает детский, глупый и лживый проект всеобщего мира, в то же время делает распоряжение об увеличении войск, и нет пределов восхвалению его мудрости и добродетели. Без всякой надобности, бессмысленно и безжалостно он оскорбляет и мучает целый народ — финляндцев, и опять слышит только одобрения. Устраивает наконец, ужасную по своей несправедливости, жестокости и несообразности с проектом мира, китайскую бойню, и все, со всех сторон, восхваляют его в одно и то же время и за победы, и за продолжение мирной политики своего отца.

В самом деле, что должно делаться в головах и сердцах этих людей?

Так что виноваты в угнетениях народов и в убийствах на войнах не Александры, и Гумберты, и Вильгельмы, Николаи, и Чемберлены, руководящие этими угнетениями и войнами, а те, кто поставили и поддерживают их в положении властителей над жизнью людей. И потому не убивать надо Александров, Николаев, Вильгельмов, Гумбертов, а перестать поддерживать то

устройство обществ, которое их производит, А поддерживает теперешнее устройство обществ — эгоизм людей, продающих свою свободу и честь за свои маленькие материальные выгоды.

Люди, стоящие на низшей ступени лестницы, частью вследствие одурения патриотическим и ложнорелигиозным воспитанием, частью вследствие личной выгоды, поступают своей свободой и чувством человеческого достоинства в пользу людей, стоящих выше их и предлагающих им материальные выгоды. В таком же положении находятся и люди, стоящие на несколько высшей ступени лестницы, и также вследствие одурения и преимущественно выгоды поступают своей свободой и человеческим достоинством; то же и с стоящими еще выше, и так это идет до самых высших ступеней — до тех лиц, или до того одного лица, которое стоит на вершине конуса и которому уже нечего приобретать, для которого единственный мотив деятельности есть властолюбие и тщеславие и которое обыкновенно так развращено и одурено властью над жизнью и смертью людей и связанной с нею лезвием и подобострастием окружающих его людей, что, не переставая делая зло, вполне уверено, что оно благодетельствует человечество.

Народы, сами жертвуя своим человеческим достоинством для своих выгод, производят этих людей, которые не могут делать ничего другого, как то, что они делают, а потом сердятся на них за их глупые и злые поступки. Убивать этих людей, — все равно, что избаловать детей, а потом сечь их.

Для того чтобы не было угнетения народа и ненужных войн и чтобы никто не возмущался на тех, кто кажется виновниками их, и не убивал их, надо, казалось бы, очень мало, а именно только то, чтобы люди понимали вещи, как они есть, и называли их настоящими именами; знали бы, что войско есть орудие убийства и собирание и управление войском, — то самое, чем с такой самоуверенностью занимаются короли, императоры, президенты, — есть, приготовление к убийству.

Только бы каждый король, император, президент понимал, что его должность заведования войсками не есть почетная и важная обязанность, как внушают ему его льстецы, а скверное и постыдное дело приготовления к убийствам, и каждый частный человек понимал бы, что уплата податей, на которые нанимают и вооружают солдат, и тем более поступление в военную службу не есть безразличный поступок, а дурной, постыдный поступок не только поощрения, но участия в убийстве, — и сама собой уничтожилась бы та возмущающая нас власть императоров, президентов и королей, за которую теперь убивают их.

Так что не убивать надо Александров, Карно, Гумбертов и других, а надо разъяснить им то, что они сами убийцы, и, главное, не позволять им убивать людей, отказываться убивать по их приказанию.

Если люди еще не поступают так, то происходит это только от того гипноза, в котором правительства из чувства самосохранения старательно держат их. А потому содействовать тому, чтобы люди перестали убивать и королей, и друг друга, можно не убийствами — убийства, напротив, усиливают гипноз, а пробуждением от него.

Это самое я и пытаюсь делать этой заметкой.

8 августа 1900.

Царство Божие внутри вас

Заключительный отрывок из работы Л. Н. Толстого, написанной в 1890–1893 гг., публикуется по изданию:

Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 28. С. 286–293.

Одумайтесь, люди, и веруйте в Евангелие, в учение о благе. Если не одумаетесь, все так же погибнете, как погибли люди, убитые Пилатом, как погибли те, которых задавила башня Силоамская, как погибли миллионы и миллионы людей, убивавших и убитых, каздивших и казненных, мучащих и мучимых, и как глупо погиб тот человек, засыпавший житницы и сбирившийся долю жить и умерший в ту же ночь, с которой он хотел начинать жизнь. «Одумайтесь, люди, и веруйте в Евангелие», — говорил Христос 1800 лет тому назад и говорит еще с большей убедительностью теперь, — предсказанною им и совершившеюся теперь бедственностью и неразумностью нашей жизни, дошедшей теперь до последних пределов бедственности и неразумия.

Ведь теперь, после стольких веков тщетных стараний языческим устройством насилия обеспечить нашу жизнь, казалось бы, не может не быть очевидным для всякого, что все направленные к этой цели усилия вносят только новые опасности в жизнь и личную и общественную, но никак не обеспечивают ее.

Ведь, как бы мы ни назывались, какие бы мы ни надевали на себя наряды, чем бы и при каких священниках ни мазали себя, сколько бы ни имели миллионов, сколько бы охраны ни стояло на нашем пути, сколько бы полицейских ни ограждали наше богатство, сколько бы мы ни казнили так называемых злодеев-революционеров и анархистов, какие бы мы сами ни совершали подвиги, какие бы ни основывали государства и ни воздвигали крепости и башни от Вавилонской до Эйфелевой, перед всеми нами всегда стоят два неотвратимые условия нашей жизни, уничтожающие весь смысл ее: 1) смерть, всякую минуту могущая постигнуть каждого из нас, и 2) непрочность всех совершаемых нами дел, очень быстро, бесследно уничтожающихся. Что бы мы ни делали: основывали государства, строили дворцы и памятники, сочиняли поэмы и песни, — всё это не надолго и всё проходит, не оставляя следа. И потому, как бы мы ни скрывали это от себя, мы не можем не видеть, что смысл жизни нашей не может быть ни в нашем личном плотском существовании, подверженном неотвратимым страданиям и неизбежной смерти, ни в каком-либо мирском учреждении или устройстве.

Кто бы ты ни был, читающий эти строки, подумай о твоём положении и о твоих обязанностях, не о том положении землевладельца, купца, судьи, императора, президента, министра, священника, солдата, которое временно приписывают тебе люди, и не о тех воображаемых обязанностях, которые на тебя налагают эти положения, а о твоём настоящем, вечном положении существа, по чьей-то воле после целой вечности несуществования вышедшего из бессознательности и всякую минуту по чьей-то воле могущего возвратиться туда, откуда ты вышел. Подумай о твоих обязанностях: не о тех воображаемых обязанностях твоих землевладельца к своему имению, купца к капиталу, императора, министра, чиновника к государству, а о тех настоящих твоих обязанностях, которые вытекают из твоего настоящего положения существа, вызванного к жизни и одаренного разумом и любовью. То ли ты делаешь, что требует от тебя тот, кто послал тебя в мир и к которому ты очень скоро вернешься? То ли ты делаешь, что он хочет от тебя? То ли ты делаешь, когда, будучи землевладельцем, фабрикантом, ты отбираешь произведения труда бедных, строя свою жизнь на этом ограблении, или, будучи правителем, судьей, насилуешь, приговариваешь людей к казням, или, будучи военным, готовишься к войнам, воюешь, грабишь, убиваешь?

Ты говоришь, что так устроен мир, что это неизбежно, что ты не по своей воле делаешь это, но принужден к этому. — Но разве это может быть, чтобы в тебя заложено было с такой

силой отвращение к страданиям людей, к истязаниям, к убийству их, чтобы в тебя вложена была такая потребность любви к людям и еще более сильная потребность любви от них, чтобы ты ясно видел, что только при признании равенства всех людей, при служении их друг другу возможно осуществление наибольшего блага, доступного людям, чтобы то же самое говорили тебе твое сердце, твой разум, исповедуемая тобой вера, чтобы это самое говорила наука и чтобы, несмотря на это, ты бы был по каким-то очень туманным, сложным рассуждениям принужден делать всё прямо противоположное этому; чтобы ты, будучи землевладельцем или капиталистом, должен был на угнетении народа строить всю свою жизнь, или чтобы, будучи императором или президентом, был принужден командовать войсками, т. е. быть начальником и руководителем убийц, или чтобы, будучи правительственным чиновником, был принужден насильно отнимать у бедных людей их кровные деньги для того, чтобы пользоваться ими и раздавать их богатым, или, будучи судьей, присяжным, был бы принужден приговаривать заблудших людей к истязаниям и к смерти за то, что им не открыли истины, или — главное, на чем зиждется всё зло мира, — чтобы ты, всякий молодой мужчина, должен был идти в военные и, отрекаясь от своей воли и от всех человеческих чувств, обещаться по воле чуждых тебе людей убивать всех тех кого они тебе прикажут?

Не может этого быть.

Если и говорят тебе люди, что всё это необходимо для поддержания существующего строя жизни, а что существующий строй с своей нищетой, голодом, тюрьмами, казнями, войсками, войнами необходим для общества, что если бы этот строй нарушился, то наступят худшие бедствия, то ведь это говорят только те, которым выгоден этот строй жизни, все же те, их в 10 раз больше, которые страдают от этого строя жизни, все думают и говорят обратное. И ты сам в глубине души знаешь, что это неправда, что существующий строй жизни отжил свое время и неизбежно должен быть перестроен на новых началах и что потому нет никакой нужды, жертвуя человеческими чувствами, поддерживать его.

Главное же то, что если бы и допустить, что существующий строй необходим, почему ты именно чувствуешь себя обязанным, попирая все лучшие человеческие чувства, поддерживать его? Кто тебя приставил нянькой этого разрушающегося строя? Ни общество, ни государство, ни все люди никогда не просили тебя о том, чтобы ты поддерживал этот строй, занимая то место землевладельца, купца, императора, священника, солдата, которое ты занимаешь; и ты знаешь очень хорошо, что ты занял, принял свое положение вовсе не с самоотверженной целью поддерживать необходимый для блага людей порядок жизни, а для себя: для своей корысти, славолюбия, честолюбия, своей лени, трусости. Если бы ты не желал этого положения, ты не делал бы всего того, что постоянно нужно делать, чтобы удерживать твое положение. Попробуй только перестать делать те сложные, жестокие, коварные и подлые дела, которые ты, не переставая, делаешь, чтобы удерживать свое положение, и ты сейчас же лишишься его. Попробуй только перестать, будучи правителем или чиновником, лгать, подличать, участвовать в насилиях, казнях; будучи священником, перестать обманывать; будучи военным, перестать убивать; будучи землевладельцем, фабрикантом, перестать защищать свою собственность судами и насилиями, и ты тотчас лишишься того положения, которое, ты говоришь, навязано тебе и которым ты будто бы тяготишься.

Не может быть того, чтобы человек был поставлен против своей воли в положение, противное его сознанию.

Если ты находишься в этом положении, то не потому, что это необходимо для кого-то, а только потому, что ты этого хочешь. И потому, зная, что это положение прямо противно и твоему сердцу, и твоему разуму, и твоей вере, и даже науке, в которую ты веришь, нельзя не задуматься над вопросом о том, то ли ты делаешь, что тебе должно делать, если остаешься в этом положении и, главное, стараешься оправдать его?

Ведь можно бы было рисковать ошибиться, если бы ты имел время увидеть и поправить свою ошибку и если бы то, во имя чего ты так рискуешь, имело бы какую-нибудь важность. И когда ты знаешь наверняка, что ты всякую секунду можешь исчезнуть без малейшей возможности ни для себя, ни для тех, кого ты вовлечешь в свою ошибку, поправить ее, и знаешь, кроме того, что бы ты ни сделал во внешнем устройстве мира, всё это очень скоро и так же наверно, как и ты сам, исчезнет, не оставив следа, то очевидно, что не из-за чего тебе рисковать такой страшной ошибкой.

Ведь это так просто и ясно, если бы только мы лицемерием не затемняли себе несомненно открытую нам истину.

«Делись тем, что у тебя есть, с другими, не собирай богатств, не величайся, не грабь, не мучай, не убивай никого, не делай другому того, чего не хочешь, чтобы тебе делали», сказано не 1800, а 5000 лет тому назад, и сомнения в истине этого закона не могло бы быть, если бы не было лицемерия: нельзя бы было, если не делать этого, то по крайней мере не признавать, что это всегда нужно делать и что тот, кто не делает этого, делает дурно.

Но ты говоришь, что есть еще общее благо, для которого можно и должно отступить от этих правил: для общего блага можно убивать, истязать, грабить. Лучше погибнуть одному человеку, чем всему народу, говорить ты, как Каиафа, и подписываешь одному, и другому, и третьему человеку смертный приговор, заряжаешь ружье на этого должествующего для блага общего погибнуть человека, сажаешь его в тюрьму, отбираешь у него его имущество. Ты говоришь, что ты делаешь эти жестокие дела потому, что ты чувствуешь себя человеком общества, государства, обязанным служить ему и исполнять его законы, землевладельцем, судьей, императором, военным. Но ведь, кроме твоей принадлежности к известному государству и вытекающих из того обязанностей, у тебя есть еще принадлежность к бесконечной жизни мира и к богу и вытекающие из этой принадлежности обязанности.

И как твои обязанности, вытекающие из твоей принадлежности к известной семье, обществу, всегда подчиняются высшим обязанностям, вытекающим из принадлежности к государству, так в твои обязанности, вытекающие из твоей принадлежности к государству, необходимо должны быть подчинены обязанностям, вытекающим из твоей принадлежности к жизни мира, к богу.

И как неразумно было бы срубить телеграфные столбы для того, чтобы обеспечить отопление семейства или общества и увеличить благосостояние его, потому что это нарушит законы, соблюдающие благо государства, точно так же неразумно, для того чтобы обеспечить государство и увеличить благосостояние его, истязать, казнить, убить человека, потому что это нарушает несомненные законы, соблюдающие благо мира.

Обязанности твои, вытекающие из твоей принадлежности к государству, не могут не быть подчинены высшей вечной обязанности, вытекающей из твоей принадлежности к бесконечной жизни мира или к богу, и не могут противоречить им, как это и сказали 1800 лет тому назад ученики Христа (Деян. Ап. IV, 19): «Судите, справедливо ли слушать вас более, чем бога» и (V, 29) «Должно повиноваться больше богу, нежели человекам».

Тебя уверяют, что для того, чтобы не нарушился вчера устроенный несколькими людьми в известном уголке мира постоянно изменяющийся порядок, ты должен совершать поступки истязаний, мучений, убийств отдельных людей, нарушающие вечный, установленный богом или разумом неизменный порядок мира. Разве может это быть?

И потому не можешь ты не задуматься над твоим положением землевладельца, купца, судьи, императора, президента, министра, священника, солдата — связанным с угнетениями, насилиями, обманами, истязаниями и убийствами, и не признать незаконности их.

Я не говорю, что если ты землевладелец, чтобы ты сейчас же отдал свою землю бедным,

если капиталист, сейчас бы отдал свои деньги, фабрику рабочим, если царь, министр, служащий, судья, генерал, то чтобы ты тотчас отказался от своего выгодного положения, если солдат (т. е. занимаешь то положение, на котором стоят все насилия), то, несмотря на все опасности отказа в повиновении, тотчас бы отказался от своего положения.

Если ты сделаешь это, ты сделаешь самое лучшее, по может случиться — и самое вероятное — то, что ты не в силах будешь сделать этого: у тебя связи, семья, подчиненные, начальники, ты можешь быть под таким сильным влиянием соблазнов, что будешь не в силах сделать это, но признать истину истиной и не лгать ты всегда можешь. Не утверждать того, что ты остаешься землевладельцем, фабрикантом, купцом, художником, писателем потому, что это полезно для людей, что ты служишь губернатором, прокурором, царем не потому, что тебе это приятно, привычно, а для блага людей; что ты продолжаешь быть солдатом не потому, что боишься наказания, а потому, что считаешь войско необходимым для обеспечения жизни людей; не лгать как перед собой и людьми ты всегда можешь, и не только можешь, но и должен, потому что в этом одном, в освобождении себя от лжи и исповедании истины состоит единственное благо твоей жизни.

И стоит тебе только сделать это и само собой неизбежно изменится и твое положение.

Одно, только одно дело, в котором ты свободен и всемогущ, дано тебе в жизни, все остальные вне твоей власти. Дело это в том, чтобы познавать истину и исповедовать ее.

И вдруг, оттого что такие же, как и ты, жалкие, заблудшие люди уверили тебя, что ты солдат, император, землевладелец, богач, священник, генерал, — ты начинаешь делать очевидно, несомненно противное твоему разуму и сердцу зло: начинаешь истязать, грабить, убивать людей, строить свою жизнь на страданиях их и, главное, — вместо того, чтобы исполнять единственное дело твоей жизни — признавать и исповедовать известную тебе истину, — ты, старательно притворяясь, что не знаешь ее, скрываешь ее от себя и других, делая этим прямо противоположное тому единственному делу, к которому ты призван.

И в каких условиях ты делаешь это? Ты, всякую минуту могущий умереть, подписываешь смертный приговор, объявляешь воину, идешь на войну, судишь, мучаешь, обираешь рабочих, роскошествуешь среди нищих и научаешь слабых и верящих тебе людей тому, что это так и должно быть и что в этом обязанность людей, рискуя тем, что в тот самый момент, как ты сделал это, залетит в тебя бактерия или пуля, и ты захрипишь и умрешь и навеки лишишься возможности исправить, изменить то зло, которое ты сделал другим и, главное, себе, погубив задаром один раз в целой вечности данную тебе жизнь, не сделав в ней то одно, что ты несомненно должен был сделать.

Ведь, как это ни просто, и как ни старо, и как бы мы ни одуряли себя лицемерием и вытекающим из него самовнушением, ничто не может разрушить несомненности той простой и ясной истины, что никакие внешние усилия не могут обеспечить нашей жизни, неизбежно связанной с неотвратимыми страданиями и кончающейся еще более неотвратимой смертью, могущей наступить для каждого из нас всякую минуту, и что потому жизнь наша не может иметь никакого другого смысла, как только исполнение всякую минуту того, что хочет от нас сила, пославший нас в жизнь и давшая нам в этой жизни одного несомненного руководителя: наше разумное сознание.

И потому сила эта не может хотеть от нас того, что неразумно и невозможно: устройства нашей временной, плотской жизни, жизни общества или государства. Сила эта требует от нас того, что одно несомненно, и разумно, и возможно: служения царствию божью, т. е., содействия установлению наибольшего единения всего живущего, возможного только в истине, и потому признания открывшейся нам истины и исповедания ее, того самого, что одно всегда в нашей власти.

«Ищите царствия божия и правды его, а остальное приложится вам». Единственный смысл жизни человека состоит в служении миру содействием установлению царства божия. Служение же это может совершиться только через признание истины и исповедание ее каждым отдельным человеком.

«И не придет царствие божие приметным образом, и не скажут: вот оно здесь или вот оно там. Ибо вот: царствие божие внутрь вас есть».

А. Швейцер

Возникновение учения о благоговении перед жизнью и его значение для нашей культуры

Предлагаемый очерк собственного духовного развития, являющийся вместе с тем изложением сути учения о благоговении перед жизнью, был написан Альбертом Швейцером в апреле 1963 г. Перевод осуществлен мною по изданию:

Schweitzer A. Werke. Leipzig, 1971. B. V, S. 172–191.

С раннего моего детства я ощущал сострадание к животным. Еще до того как начал посещать школу, мне казалось совершенно непостижимым, что я в своей вечерней молитве должен молиться только за людей. Поэтому, как только моя мама, помолившись со мной и поцеловав меня, уходила со словами «спокойной ночи», я втайне начинал уже свою собственную молитву во имя всех живых существ. Она гласила: «Господи, храни и спаси все, что дышит, убереги от зла и позволь им спокойно спать».

Глубокое впечатление оказало на меня одно переживание семи- или восьмилетнего возраста. Мой друг Генрих Бреш и я сделали рогатки, из которых можно было стрелять маленькими камнями. Дело было ранней весной, во время страстной недели. В одно солнечное воскресное утро друг говорит мне: «Давай, пошли в виноградник, постреляем птичек».

Это предложение мне покачалось ужасным, но я не посмел противоречить ему из-за страха быть осмеянным.

Мы подошли к голому дереву, на котором безо всякого страха перед нами птицы распевали свои любовные песни. Крадучись, словно индеец на охоте, мой друг вложил кусок кремня в резинку своей рогатки и потянул ее. Подчиняясь его повелительному взгляду, я, испытывая страшные угрызения совести, проделал то же самое.

В это же мгновение в солнечных лучах, сквозь пение птиц я услышал звон церковного колокола. То был первый звон, который на полчаса опережает основной звон и который сзывает верующих в церковь.

Для меня это был голос неба. Я выбросил рогатку, разогнал птиц, чтобы они спаслись и от рогатки моего друга, и убежал домой.

И каждый раз, когда на фоне голых деревьев и весеннего солнечного сияния звонят колокола страстной недели, с волнением к благодарностью я думаю о том, как тогда они прозвонили мне в сердце заповедь: «Не убий».

Начавшееся во время моей юности движение в защиту животных произвело на меня большое впечатление. Наконец-то люди отважились публично провозгласить, что сострадание к

животным есть естественный элемент человечности и эту истину не следует скрывать. У меня было впечатление, что во тьме идей появился новый свет и он будет становиться ярче.

В 1893 г. я начал изучать философию и теологию в Страсбургском университете. В эти годы, на исходе столетия, нас, студентов, охватили удивительные переживания, связанные с противоречивыми сочинениями Ницше и Толстого.

Фридрих Ницше (1844–1900) едва окончившим университет юношей был призван в Базель профессором классической филологии. Но он не ограничивает себя исследованием лишь классической культуры и ее духа, а занимается проблемами культуры и ее духа вообще. С 1880 г. его критика направлена против европейской культуры, обусловленной греческой философией и христианством, против господствовавшего в ней духа слабых и трусливых людей. По мнению Ницше, именно слабые и трусливые создали этику, предписывающую любовь к человеку. Они создали ее, чтобы найти в ней защиту и надежду на счастливое бытие.

Однако этика истинной культуры, как полагал Ницше, требует гордого и мужественного утверждения жизни. «Сверхчеловек» связывает себя не с «рабской моралью», а с господской моралью «воли к власти».

Это новое понимание сущности культуры и этики, возмеченное Ницше с большим пафосом, имело огромное воздействие на людей того времени, особенно на молодежь.

Одновременно тогда, на закате столетия, стали известны произведения Толстого (1828–1910). Русский писатель и мыслитель представил в своих романах и повестях иное, отличное от ницшеанского, воззрение. Оно было для него глубоко выношенной и продуманной истиной. Его произведения показывали путь, по которому он пришел к подлинной человечности, и позволяли вместе с ним пройти его.

Так мы, молодые люди конца XIX в., столкнулись с двумя различными мировоззрениями.

Я ждал, что религия и философия совместно и энергично выступят против Ницше, будут противостоять ему. К моему глубокому разочарованию, этого не случилось. Мне казалось, что они не хотели, не стремились обосновать этику с той глубиной, которую требовала борьба, развернутая против нее Ницше.

Будучи студентом последних лет столетия, я решил посвятить себя вопросу: действительно ли наша культура обладает достаточной этической энергией? Это привело меня к необходимости заняться проблемой культуры и этики в том ее виде, в каком она обсуждалась философией начиная с 1850 г.

Из появившихся в этот период в Европе философских произведений я заключил, что культура и этика не воспринимаются как проблема, а рассматриваются как состоявшееся и достойное заимствования духовное достижение.

Я не мог также отделаться от впечатления, что этика, считавшаяся подлинной, не предъявляла человеку и обществу высоких требований. То была «успокоившаяся» этика.

Когда в конце века во всех областях жизни началось подведение итогов достигнутого, с тем чтобы обозначить и оценить его, то происходило это с непонятным для меня оптимизмом. Все были склонны думать, что мы продвинулись вперед не только о области знаний, но и в сфере духовного и этического, достигнув здесь невиданных высот и необратимых результатов. Мне же представлялось, что в духовной жизни мы не только не превзошли предшествующее поколение, но, напротив, даже утратили многое из накопленного им духовного богатства.

Глубокое воздействие возымело на меня зафиксированное при разных обстоятельствах наблюдение: негуманные мысли, когда они выражались публично, не отвергались и не осуждались, а воспринимались спокойно. «Реальная политика» вызывала уважение. Ницшеанская «воля к власти» начинала играть свою роковую роль. Пароль «реальная политика» расчистил ей путь. Духовная и душевная усталость, как мне казалось, овладела поколениями, гордившимися трудом и достижениями.

Все больше и больше я склонялся к тому, чтобы заняться культурой и этикой последних десятилетий XVIII столетия.

Затем постепенно я пришел к необходимости приступить к обстоятельному критическому исследованию духовного состояния времени, в котором я жил. Работа должна была носить название: «Культура и этика». Но так как мы, по мой взгляд, переживали период духовного упадка, то у меня возникло искушение назвать ее «Мы эпигоны».

Лето 1900 г. я провел в Берлинском университете. В доме вдовы великого эллиниста Эрнста Куртиуса я мог часто видеть известных берлинских ученых. Однажды за послеобеденным кофе, как бы подводя итог ранее начатой дискуссии, один из гостей — членов Прусской академии сказал: «Все мы лишь эпигоны». Эти слова промелькнули передо мной как молния. Следовательно, я не единственный, кто сознает, что наше время есть время эпигонов!

Я, это было в начале столетия, решил просмотреть философские произведения по этике последних десятилетий под углом зрения того, что в них говорится о нашем отношении к живым созданиям.

Как оказалось, многие произведения рассматривали это отношение как нечто второстепенное, в некоторых же из них авторы считали своим долгом извиниться за то, что они призывали выказывать сочувствие существам, которые находятся на иной, более низкой, нежели человек, ступени развития. Едва ли в каком-нибудь произведении можно было прочесть, что сострадание к ним требует большого внимания.

Но я был убежден, что доброта по отношению к животным должна занять определенное место в философской этике. Этой последней, полагал я, настал час прийти на помощь защитникам животных.

Ранней весной 1913 г., завершив изучение медицины, я вместе с женой отправился во Французскую Экваториальную Африку, чтобы открыть госпиталь в миссии, основанной в 1872 г. американским пресвитерианским миссионерским обществом. Это было время борьбы с сонной болезнью, которая производила в Экваториальной Африке страшные опустошения.

В своем багаже я вез достаточно философских произведений, чтобы можно было продолжить работу «Мы эпигоны».

В августе 1914 г. началась первая мировая война. Как эльзасцы, мы с женой относились к немецкой национальности. До войны это не помешало нам прибыть во французскую колонию и основать там госпиталь. Но теперь мы оказались в бедственном положении, мы стали подозрительны.

Вечером первого же дня войны было объявлено, что мы должны считать себя пленными и обязаны оставаться в доме, отказавшись от какого-либо общения, будь то с белыми или черными. Перед нашим домом была выставлена охрана, состоящая из унтер-офицера и четырех солдат.

Работа в госпитале мне была запрещена, и у меня поэтому появилось время сосредоточиться на предмете, который занимал меня многие годы, а из-за начавшейся войны стал особенно актуальным, — проблемой «культура и этика».

Разразившаяся война, несомненно, явилась выражением упадка культуры. О названии книги «Мы эпигоны» уже не могло быть и речи. Почему только критика культуры? Почему надо ограничиваться лишь анализом нашего эпигонства? Время требовало созидательной работы.

Я начал поиски духовного явления, обусловившего бессилие этической культуры. Однако в конце ноября домашний арест был снят, это случилось главным образом из-за недовольства и белых и черных, которых без каких-либо очевидных оснований лишили единственного врача, да и друзья в Париже ходатайствовали перед правительством о нашем освобождении. Я вновь должен был приступить к работе в госпитале и искать время для занятий над интересующей меня проблемой.

Теперь я сосредоточился на фундаментальном вопросе: как может возникнуть более глубокая и живая этическая культура?

Проходили месяцы, а я не мог продвинуться в его решении ни на шаг. Все, что я знал об этике из философии, казалось обманчивым.

Рукописные наброски работы были со мной, когда мы с женой в конце лета 1915 г. отправились на море в Кап-Лопус. Наша поездка была вызвана состоянием здоровья жены. Но в сентябре 1915 г. я получил известие, что на миссионерском пункте Нгомо заболела жена швейцарского миссионера Пелота и ждет моего приезда.

Чтобы добраться до Нгомо, я должен был плыть двести километров против течения по реке Огове. Единственным быстрым средством передвижения, которым я мог воспользоваться, был готовый к отплытию буксир с двумя груженными баржами, Кроме меня на борту были только негры. Поскольку из-за спешки я не запасся провизией, то они позволили мне есть вместе с ними из общего котла.

Медленно шли мы вверх по реке. Было сухое время года, и мы должны были искать путь между большими песчаными отмелями.

Я сидел на одной из буксирных барж и исписывал несвязными предложениями листок за листком единственно только для того, чтобы сконцентрироваться. Усталость и беспомощность парализовали мою мысль.

Вечером третьего дня пути, когда мы плыли вдоль острова, по отмели, слева от нас, брели четыре бегемота со своим потомством. Тут у меня, охваченного унынием и большой усталостью, промелькнули слова: «Благоговение перед жизнью», слова, которые я никогда ранее не слышал и не читал. Вскоре я понял, что они заключали в себе решение той проблемы, которой я мучился. Мне пришло в голову, что этика, имеющая дело только с нашим отношением к другим моделям, неполноценна и не может обладать достаточной энергией.

Ибо такое под силу только этике благоговения перед жизнью. С ее помощью приходим мы к необходимости так строить отношения, соучаствовать в судьбе и людей и всех находящихся в поле нашего зрения, чтобы настолько насколько это возможно не навредить им и быть готовым оказаться рядом с ними в их бедах; очень скоро мне стало ясно, что эта элементарная этика обладает совершенно иной энергией, нежели та, которая имеет дело только с людьми.

Этика благоговения перед жизнью позволяет нам достигнуть духовного отношения к универсуму. Самоуглубление, переживаемое нами при этом, дает нам и волю и способность создать духовную этическую культуру, благодаря которой мы в большей степени, чем прежде, укореняемся и действуем в мире. Этика благоговения перед жизнью делает нас другими людьми.

Я не мог представить себе, что путь к более глубокой и сильной этике, который я тщетно искал, откроется мне, как во сне.

Теперь я был способен приступить к написанию запланированной работы о культуре и этике. С наступлением ночи мы прибыли в Нгомо. Два дня я лечил больную жену миссионера. Вскоре нам представился случай вновь вернуться в Ламбаренс.

Здесь я начал наброски книги о культуре и этике. План был простой. В первой части я намеревался дать обзор взглядов на культуру и этику выдающихся мыслителей прошлого и настоящего. Во второй части я хотел рассмотреть сущность этики, благоговение перед жизнью и его значение для культуры.

Фундаментальный факт сознания человека гласит: «Я есть жизнь, которая хочет жить среди жизней, которые хотят жить».

Мыслящий человек переживает необходимость высказывать перед всеми волями к жизни такое же благоговение перед жизнью, как и перед своей. Он переживает другие жизни в своей собственной. Добро для него состоит и том, чтобы сохранять жизнь, способствовать жизни, поднимать развивающуюся жизнь на более высокую ступень. Зло — чтобы уничтожить жизнь, вредить жизни, сдерживать развивающуюся жизнь. Это является «мыслепринудительственным», универсальным, абсолютным принципом этического. Предшествующая этика была неполной, поскольку она верила в то, что может ограничиться лишь отношением человека к человеку. В действительности же речь идет о том, как человек относится ко всем жизням, к жизням вовлеченным в сферу его существования. Человек этичен только тогда, когда для него священна жизнь как таковая и человеческая, и всех созданий.

Только этика, ощущая бесконечную ответственность перед всем, что живет, может быть обоснована мышлением. Этика отношения человека к человеку не замыкается на себе, она должна быть выведена из чего-то более общего. Благоговение перед жизнью, к которому мы, люди, должны стремиться, заключает в себе все: любовь, преданность, сострадание, сорадость, соучастие. Мы должны освободить себя от бездумного существования.

Но все мы, однако, подчинены загадочной и жестокой судьбе, побуждающей нас сохранять жизнь на костях других жизней, заставляющей нас постоянно быть виновными в разрушении и уничтожении жизни.

Как этические существа, мы стремимся неуклонно, насколько позволяют нам нити силы, противостоять этой необходимости. Мы жаждем быть гуманными и способствовать избавлению от страданий.

Благоговение перед жизнью, возникающее в мыслящей воле к жизни, содержит во взаимопроникновении и этику, и жизнеутверждение, исходит из осуществления прогресса и созидания ценностей, которые служат материальному, духовному и этическому возвышению человека и человечества.

В то время как бессмысленно миро- и жизнеутверждение блуждает в идеалах знания, умения и властвования, идеал подлинного и глубокого мышления является этическим завершением человека и человечества, наступлением культуры, которая жаждет мира и отрицает войну.

Только мышление, в котором господствует дух благоговения перед жизнью, способно открыть наступление эры мира в нашей Вселенной. Все же внешние дипломатические усилия останутся бесплодными.

Должен наступить великий ренессанс, признанный побудить человечество к тому, чтобы от скудного смысла существования оно перешло к духу благоговения перед жизнью. Только

благодаря подлинной этической культуре наша жизнь наполнится смыслом, только благодаря ей человек может быть гарантирован от гибели в бессмысленных, жестоких войнах. Она принесет состояние мира в мир.

В сентябре 1917 г. нам было сообщено, что мы, как и все военнопленные во французских колониях, будем отправлены в Европу, Этот приказ исходил от министра обороны Клемансо. Министр боялся, что пленные в колониях охраняются недостаточно строго.

К счастью, корабль, который должен был доставить нас в Европу, опаздывал на несколько дней, так что у нас было время упаковать вещи и отобрать те из них, которые следовало оставить в миссии, поскольку на корабль разрешалось взять груз весом лишь до 50 килограммов.

Наброски к книге по философии культуры также пришлось оставить, ибо написаны они были по-немецки, а при осмотре багажа на берегу или на корабле любой унтер-офицер был вправе отобрать их у меня.

Я доверил свои наброски моему близкому другу, американскому миссионеру Форду, который входил в миссию в Ламбарене. Форд, как он признался, охотно бы выбросил их в воду, так как считал философию штукой бесполезной и даже вредной, но из чувства христианской любви решил сохранить их, с тем чтобы вернуть мне после войны.

Таким образом, я мог пуститься в предназначенное нам с женой путешествие в Бордо, несколько успокоившись. Из Бордо мы попали в Гаранс, в большой лагерь для интернированных. Замок, в котором жили интернированные, в средневековье был местом паломничества (сюда приходили люди и из далекой России), но с отделением церкви от государства, которое произошло во Франции за несколько лет до войны, замок начал приходить в упадок и был бы обречен, если бы не война и не доставленные сюда сотни интернированных мужчин, женщин, детей. В течение года они привели замок в порядок.

Станным образом я оказался единственным врачом среди интернированных. Поначалу директор лагеря запретил мне заниматься больными, считая это делом лагерного врача, функции которого выполнял старый сельский врач. Однако через несколько дней он нашел разумным использовать в этом качестве и меня.

Так я снова стал врачом. Остававшееся свободное время я посвящал «Культуре и этике», восстанавливая по памяти свои первые наброски на тот случай, если я не получу оригинал из Ламбарене.

Весной 1918 г. пришел приказ доставить нас с женой в лагерь Сант-Ремо в Южной Франции, предназначенный исключительно для эльзасцев. Старания директора отозвать приказ и сохранить тем самым для лагеря врача оказались напрасными. Мы были переведены в Сант-Ремо.

Вскоре, однако, это было в середине июля 1918 г., мы узнали о том, что будем обменены на пленных французов, находящихся в Германии, и уже в ближайшие дни через Швейцарию сможем вернуться в Эльзас.

На этот раз составленные в Гарансе и Сант-Ремо наброски «Культуры и этики» я взял с собой, после того, впрочем, как лагерный цензор проштемпелевал все их многочисленные страницы. Теперь я был спокоен: никто не отнимет их у меня.

В Страсбурге бургомистр предложил мне место ассистирующего врача в городском госпитале, которое я с радостью принял. Одновременно я стал проповедником осиротевшей церкви св. Николая, так как ее эльзасский пастор из-за своих слишком немецких убеждений был выслан в Германию.

Скудный досуг, который оставляли мне обе службы, я, естественно, отдавал новой записи «Культуры и этики». Она оказалась и больше и полней, чем та, которую я оставил в Ламбарене.

За несколько дней до рождества 1919 г. я получил телеграфное приглашение шведского архиепископа Натана Сёдерблума, бывшего в то время и ректором университета в г. Упсале, прочитать ряд лекций по заказу «Фонда Олауса Петри». Таким образом, я что-то еще значил в Европе! До этого я смотрел на себя как на закатившийся под диван медный грош.

Архиепископу я предложил в качестве предмета лекций «Культуру и этику». Тот согласился.

В Упсале я впервые услышал отклик на мысли, которые я вынашивал в себе много лет.

На последней лекции, резюмировавшей основные мысли благоговения перед жизнью, я был так взволнован, что с трудом мог говорить. Взволнованы были и слушатели из-за нового и более глубокого обоснования этики. Мои мысли встретили поддержку и у архиепископа Сёдерблума. С той поры нас связывает большая дружба. Узнав, что на мне висят тяжелые долги, которые я сделал во время войны, он посоветовал мне попробовать выступить с лекциями и организованными концертами в Швеции, где еще с довоенных времен осталось много денег, и дал рекомендации в различные города.

В течение нескольких недель я собрал столько денег, что мог не только расплатиться с долгами, но и оставить некоторую сумму на дальнейшее финансирование госпиталя.

Вскоре после возвращения в Страсбург я получил по почте пакет с первыми набросками «Культуры и этики», которые я доверил в Ламбарене миссионеру Форду. Так что для окончательной отработки текста я мог располагать и первой его редакцией.

Во время этого моего первого пребывания в Европе и после, когда представлялась возможность выступить с лекциями в университетах Оксфорда, Кембриджа, Копенгагена, Праги, мои лекции вызвали интерес и понимание. Я был вправе считать, что состоялся отчет о преимуществе этого элементарного обоснования морали перед другими.

В беседах, которые я вел об этике благоговения перед жизнью, мне часто приходилось слышать, что она, собственно, является повторением дела святого Франциска Ассизского (1182–1226). К такому заключению пришел и я сам. Еще со студенческих лет я был почитателем этого святого.

Он проповедовал братство людей с живыми тварями, как небесную весть. Для его слушателей она была божественной поэзией, и они не стремились посвятить себя опыту его осуществления на Земле.

В этике благоговения перед жизнью такое братство выступает как элементарное требование человеческого мышления, подлежащее обязательному осуществлению.

К началу 1923 г. текст «Культуры и этики» был готов для печати. Но как найти издателя? Ситуация в этом смысле сложилась неблагоприятная. В Германии тогда увлекались восхитительным, блестяще написанным произведением Шпенглера «Закат Европы». С точки зрения Шпенглера, европейская культура исторически возникает, исторически расцветает, исторически увядает и приходит к концу. Этот трагический взгляд соответствовал духу послевоенного времени. Шпенглер не исследовал, что собой представляет культура, а только рассматривал ее историческую судьбу.

Как мог я пробиться со своим обоснованием этики и культуры? И я малодушно отказался от переговоров с каким-либо издателем по поводу опубликования книги.

Эмма Мартини, вдова моего рано умершего друга, эльзасского проповедника, помогавшая мне с корреспонденцией, ехала в гости к подруге в Мюнхен и попросила меня передать ей рукопись с тем, чтобы попытаться найти издателя. В Мюнхене Эмма Мартини никого не знала; проходя однажды мимо магазина издателя Ц. Г. Бека, она зашла в него и попросила встречи с директором. В качестве его заместителя представился господин Альбер. На его вопрос о ее деле она ответила, что ищет издателя для моей книги. Он взял рукопись, перелистал первые страницы и сказал: «Мы возьмем эту рукопись без чтения. Альберт Швейцер не является для нас незнакомцем».

Случайным образом Бек оказался и издателем книги Шпенглера о культуре. Так я познакомился со Шпенглером. Вместо того чтобы соперничать, мы стали друзьями и в качестве таковых спорили о нашем понимании культуры.

«Культура и этика» вышла в свет в 1923 г. Между мной и господином Альбером возникла глубокая дружба.

В феврале 1924 г. я вернулся в Ламбарене. Но и здесь я сохранял связь с миром. Так как я был уже не единственным врачом в моем все развивающемся госпитале, а двое или трое коллег работали рядом со мной, то я время от времени мог совершать короткие или продолжительные поездки по Европе, выступая в университетах с лекциями о культуре или письменным словом агитируя за нее.

Я имел удовольствие отметить, что она — этика благоговения перед жизнью — все больше и больше получает признание не только в Европе, но и во всем мире, особенно в Японии, Индии, Америке.

Во время второй мировой войны я почти десять лет (1939–1948) провел в Ламбарене, временами оставаясь единственным врачом в своем госпитале.

Я видел наступление этой войны и поэтому привел в движение все средства, коими располагал, чтобы создать большой запас медикаментов, ибо война вновь, я это знал, отрежет нас от мира. Но запаса хватило только до середины 1942 г., когда же он кончился, в Ламбарене неожиданно пришла посылка с медикаментами. Ее отправили неизвестные мне врачи из США. Это произошло благодаря тому, что во время войны сообщение между США и Экваториальной Африкой все-таки сохранялось.

В августе 1948 г. я снова приехал в Европу и отметил для себя, что война и ее мерзости заставили людей стать более восприимчивыми к идее благоговения перед жизнью.

В июле 1948 г. я находился в США, где должен был произнести торжественную речь на празднике в Аспе по случаю двухсотлетия со дня рождения Гете. Здесь я и познакомился с друзьями, чья посылка с медикаментами в 1942 г. помогла госпиталю в тяжелой ситуации.

При посещении городов и университетов я узнавал, что учение о благоговении перед жизнью имеет распространение и занимает души людей. Особенным уважением оно пользовалось в Бостоне.

В 1951 г. во время короткого пребывания в Европе меня посетила госпожа Элла Кризер, ректор одной из школ в Таписвере. Она пришла сказать, что в ее школе преподают учение о благоговении перед жизнью. Дети обнаруживают хорошее его понимание, а осознание ими, уже в этом возрасте, того, что быть добрым по отношению ко всем живым созданиям — элементарный человеческий долг, делает их одновременно и радостными и серьезными.

Сегодня в мире существует много школ, в которых изучают этику благоговения перед жизнью.

Все, что мне становилось известно о воздействии этого учения, укрепляло в убеждении: оно является истиной, которая позволит человечеству достигнуть подлинной духовности.

Для нашего поколения учение имеет особое значение. Благодаря тому что мы владеем атомным оружием, неизмеримо возросли наша возможность и наше искушение уничтожать жизнь. Способность к жестокому уничтожению жизни стала судьбой современного человечества.

Мы можем уйти от такой судьбы, только уничтожив атомное оружие. Многие годы правительства ядерных держав пытаются договориться между собой о его уничтожении. Но это им не удается. Все предложения, которые они делают друг другу, не вызывают того доверия, которое необходимо для всеобщего отказа от него.

Доверие есть нечто духовное. Оно может возникнуть только в духовных усилиях. Но у людей все еще нет сознания того, что они страшно бесчеловечны, ибо в своем бездушии допускают возможность применения атомного оружия, которое в один день способно уничтожить сотни миллионов жизней. Мы не должны пребывать в таком бездумии.

Уничтожение атомного оружия будет реальным в том случае, если в общественном мнении возникнет убежденность в необходимости этого, гарантировать возникновение такой убежденности может только благоговение перед жизнью.

Ход истории человечества свидетельствует о том, что благодаря этике благоговения перед жизнью, этическими личностями станут не только отдельные люди, но и народы.

А.Зиновьев Исповедь отщепенца

Гл. «Мое государство»

«Зиновьюга»

По изданию Зиновьев А.А. Исповедь отщепенца. М.: Вагриус, 2005. - 554 с. С. 329–350.
ФОРМУЛА ЖИЗНИ

Уже находясь в эмиграции, я высказал в одном из интервью формулу моей жизни: «Я есть суверенное государство». Ее истолковали как проявление мании величия и ассоциировали ее с известным заявлением французского короля Людовика Четырнадцатого: «Государство — это я». Истолкование абсолютно ложное. Король был на вершине социальной иерархии, я же — на ее низших ступенях. Король обладал властью над миллионами подданных, я же вообще не имел подчиненных, а если таковые появлялись, я тяготился ролью начальника, игнорировал ее и скоро терял. Король отождествлял себя с государством из многих миллионов граждан, я же объявлял себя государством, состоящим всего из одного гражданина — из самого себя. Для короля его формула выражала его положение абсолютного монарха. Моя же формула выражала намерение рядового гражданина коммунистического общества завоевать и отстаивать личную свободу и независимость в условиях господства общества и коллектива над индивидом.

Еще во время допроса на Лубянке в 1939 году я заявил, что добровольно не позволю никому, даже самому Сталину, распоряжаться мною по своему произволу. От этого мальчишеского заявления до моего заявления самому себе, что я есть суверенное государство, прошла почти четверть века. Первое заявление выражало эмоциональный и моральный протест против реальности сталинизма. Второе же было формулировкой целой рациональной

концепции. Первое было проявлением отчаяния, второе — программой его преодоления.

При моей склонности к коллективизму было не так-то легко встать на этот путь. Я знал, что обрекал себя на судьбу одиночки. Но мысль о том, чего может достичь одиночка в условиях, когда люди добиваются успеха лишь группами и в группах, сыграла роль не столько предостережения, сколько интригующей проблемы. Я отдавал себе отчет в том, что моя позиция есть лишь индивидуальная защита от крайностей коллективизма, массовости, мафиозности, идейного безумия и морального разложения, овладевших миром.

Я не могу утверждать, что мой жизненный эксперимент удался полностью. Но это не столь важно. Суть дела состоит не в том, чтобы создать свое личное государство и жить в нем с душевным комфортом, а в том, чтобы стремиться к этому, т. е. в самой попытке построения такого личного государства, пусть эта попытка и кончается неудачей. Я отдавал себе отчет в том, что я затеял, и не строил никаких иллюзий насчет успеха. Я знал, что пошел не просто против отдельных людей, а против хода истории.

Мое намерение стать суверенным государством не осталось незамеченным. Правда, мои коллеги и знакомые понятия не имели о масштабах моего замысла. Если бы они об этом догадались, мой эксперимент закончился бы в самом начале. Представьте себе муравья в огромном скоплении подобных себе муравьев, который заявил бы о своем намерении создать свой индивидуальный муравейник в рамках общего муравейника и начал бы это делать. Что сделали бы с ним? Конечно, уничтожили бы. То же самое случилось бы и со мною. Окружающие меня человеки-муравьи болезненно реагировали на все мои попытки стать автономным государством-муравейником из одного человека. Человек, выходящий из-под контроля коллектива и общества, воспринимается как угроза существованию целого. Поэтому коммунистическое общество так нетерпимо по отношению к независимым одиночкам. Причем это прежде всего есть реакция не высших властей и карательных органов, а непосредственного окружения индивида, уклоняющегося от общей нормы. Власти и карательные органы вступают в силу тут в последнюю очередь.

ОТНОШЕНИЕ К ОБЩЕСТВУ

То общество, в котором я появился на свет и жил, как я говорил себе тогда, было дано мне независимо от моей воли и желаний. Я его не создавал. И я никогда не ставил перед собой задачу его разрушать. Я с ним считался как с исторической данностью, как с эмпирическим фактом. Я не был его поклонником. Но я не был и его противником. Мое отношение к нему было иного рода. Мне много раз приходилось на Западе отвечать на вопрос моих читателей и слушателей: я за коммунизм или против него, коммунист или антикоммунист. Я отвечал, что я ни за и ни против, ни то и ни другое. И боюсь, что меня не понимали или истолковывали мои слова как стремление уклониться от прямого ответа. А между тем мой ответ был искренним и точным. Нельзя делить людей на коммунистов и антикоммунистов, на сторонников коммунизма и его противников. Есть множество людей, которым все эти явления безразличны, и они не причисляют себя ни к той, ни к другой категории. Не всякая критика коммунизма есть антикоммунизм. Не всякие положительные суждения о коммунизме суть его апологетика. Не всякая критика Советского Союза есть антисоветизм, как и не всякие похвалы в его адрес суть просоветизм. Но люди со слабо развитыми логическими способностями, каких в мире большинство, склонны все человечество делить на две категории: на тех, кто «за», и тех, кто «против». Мое же отношение к советскому обществу было еще более сложным, чем упомянутые выше три возможности (за, против, ни за и ни против). Я был противником этого общества, но в качестве члена этого общества, не имеющего желания его разрушать и даже причинять ему ущерб. Я был критиком коммунизма, но не с позиций антикоммунизма, а совсем с иных, которые немыслимы в обществе некоммунистическом. Просто вопрос о существовании коммунистического социального строя, о его преобразовании и свержении никогда не был моей проблемой. Я не был безразличен к советскому обществу, но я был безразличен к проблемам, которые разделяют людей на просоветских и антисоветских, на прокоммунистов и антикоммунистов.

Я тогда говорил себе, что советское общество явилось воплощением в жизнь многовековых чаяний страдающего человечества, реализацией лучших идеалов лучших его представителей. Это и есть тот земной рай, о котором мечтали веками. Никакого другого земного рая нет и не будет. Одно дело — прекрасные идеалы, и другое дело — их реальность. В реальности появляется то, что нельзя предусмотреть в идеалах. Идеалы возбуждают массы людей на определенные действия. Но что получится в результате этих действий, зависит прежде всего от объективных законов организации масс людей в большие человеческие объединения. Людям остается лишь приспособливаться к объективным условиям своего объединения.

Коммунистический социальный строй в моей стране не есть уклонение от неких социальных норм. Хотя в его возникновении сыграли свою роль исторические случайности, он так или иначе выжил в труднейших условиях, защитил себя в войне против сильнейшего врага и обнаружил огромные жизненные потенции. В мире сейчас нет силы, способной его сокрушить. Он распространяется по планете, заражая собою все человечество. Он растет и внутри стран Запада из самых различных источников. Он имеет шансы жить столетия, а может быть, и тысячелетия. Хотя он еще молод (с исторической точки зрения), он уже обнаружил качества своей природы и основные тенденции. Я этот строй не принимаю в качестве моего идеала общественного устройства.

Но я не стремлюсь и к его уничтожению и к замене его каким-то другим. Я не вижу для этого никакой возможности в современных условиях. Более того, любое другое социальное устройство было бы на этом месте еще хуже, а все усилия по его ограничению и уничтожению имеют результат, противоположный намерениям. Он от этого становится еще живучее и настойчивее. Этот строй является началом нового цикла истории. Вся последующая эволюция общества будет происходить на его основе. Возможно, со временем наши потомки придумают какую-то новую форму социальной организации, которая будет лучше теперешней, но все равно это будет форма в рамках коммунистических. А скорее всего, он, поглотив все человечество, начнет стремительно деградировать в силу внутренних причин. Коммунистические страны будут истощать и уничтожать друг друга в жестоких и бесперспективных войнах. Возможно, уцелеют какие-то очаги цивилизации и дадут рост новому взлету человечества. Но это лишь возможно. И на это уйдут тысячелетия.

У меня нет никакой позитивной программы социальных преобразований. Нет не потому, что я не способен что-то выдумать на этот счет, а в принципе. Любые положительные программы социальных преобразований имеют целью и отчасти даже результатом построение некоего земного рая. Но опыт построения земных раев всякого рода показывает, что они не устраняют жизненных проблем, драм и трагедий.

Наблюдая жизнь и изучая историю, я убедился в том, что самые устойчивые и скверные недостатки общества порождаются его самыми лучшими достоинствами, что самые большие жестокости делаются во имя самых гуманных идеалов. Нельзя устранить недостатки того или иного общественного строя, не устранив его достоинства. Нельзя реализовать в жизни положительный идеал без отрицательных последствий. Всякое улучшение коммунистического социального строя имеет результатом усиление его прирожденных качеств, вызывающих мой протест. Всякое ослабление этого строя имеет результатом разгул сил, точно так же вызывающих мой протест. Улучшения усиливают одни качества коммунизма, ухудшения — другие. И те и другие для меня неприемлемы. В трясине коммунистической жизни всякое движение ускоряет твоё погружение в нее.

Я строил эти свои выводы не на основе чистых эмоций и общих рассуждений, а на основе конкретного анализа советского общества. Я пересмотрел все логически мыслимые преобразования: централизацию, децентрализацию, самоуправление, многопартийность, раздробление страны, федерацию автономных государств, частную инициативу и т. д. И установил, что любое из таких преобразований и любая их комбинация будет иметь

необходимым следствием эффект, противоположный задуманному, или другие негативные следствия, еще худшие того, против чего были направлены преобразования. Я сделал вывод, что лишь живой исторический процесс может дать решение всех проблем, причем не наилучшее с некоей априорной точки зрения, а наиболее вероятное с точки зрения борьбы социальных сил и тенденций.

Отказываясь от позитивных программ преобразований общества, я не призывал к этому других. Я не был руководящим партийным и государственным чиновником и идеологом руководства. Я не участвовал ни в каком оппозиционном движении. Антисталинизм уже исчерпал себя. Я не видел никакого иного движения, к которому я мог бы присоединиться и для которого мог бы думать о некоей программе. Я был частным лицом, одиночкой. Мой отказ от программ преобразований касался лишь лично меня. МОЙ ПУТЬ

Думать о перестройке общества в интересах такого индивида, каким был я, в самом начале истории этого общества так же бессмысленно, как препятствовать наступлению долгой и суровой зимы в самом ее начале путем зажигания спичек. Пусть этим занимаются сами власти — это их социальная функция. В самом начале истории реального коммунистического общества любая его перестройка не даст такого результата, о котором я мог бы сказать, что он отвечает моим идеалам. У меня такого идеала нет и быть не может. Я появился на свет, когда осуществились самые лучшие идеалы, но осуществились так, что обнаружили бессмысленность всяких идеалов. Моим идеалом мог бы быть утопический (романтический) коммунизм, включая марксистские сказки о «полном коммунизме». Но он был практически невозможен. Другой идеал я просто не мог помыслить. Может быть, со временем люди изобретут новые идеалы, да и то только для того, чтобы пережить очередное историческое разочарование.

А в спектаклях властей по реорганизации общества я не принимаю участия принципиально, зная заранее, что и они не в состоянии отменить неумолимое действие объективных законов эволюции общества. Я должен думать не о перестройке общества, а о своей собственной жизни в нем, какие бы изменения и преобразования ни происходили в нем. Есть два пути для этого. Первый путь — путь приспособления к условиям общества по законам приспособления, обеспечивающим людям лучшие личные условия жизни, карьеру, успех, благополучие, т. е. движение в общем потоке истории. Этот путь я отверг для себя в качестве сознательной цели и программы. Второй путь — создать свое маленькое автономное общество, соответствующее моему идеалу. Но это означает на деле, что я должен идти против потока истории, поступать вопреки законам массового приспособления. На этом пути я буду иметь против себя все силы общества.

Одно дело — когда ты имеешь против себя отдельных людей, множество людей, группы людей, учреждения, организации и даже массы. И другое дело — когда ты имеешь против себя объективный ход будущей тысячелетней истории. В том и другом случае тебя раздавят. Но в первом случае есть какая-то надежда на то, что твои усилия не пропадут впустую, и есть даже надежда на успех. Во втором случае никакой надежды на успех нет, а есть зато уверенность в том, что все усилия — впустую. Что же толкает человека в такой ситуации на бунт против неумолимого хода истории? Конечно, тут какую-то роль играет сознание того, что он восстает против самого могущественного врага и сам ощущает себя поэтому гигантом, соразмерным своему противнику. Жертва тут оправдывается иллюзией грандиозности бунта. Тут не имеет значения то, что его бунт в глазах окружающих, если бы они о нем узнали, выглядит смехотворно ничтожным, выглядит манией величия червяка, обреченного быть раздавленным подошвой идущего человека, который даже не подозревает о существовании этого червяка. Важно, как сам бунтарь переживает свой бунт. Но такое объяснение было бы весьма односторонним. Я думаю, что главным тут все же является то глубокое направление личности, о котором я говорил выше.

Я сейчас уже не могу припомнить, в каких именно словах я объяснял самому себе свой путь.

Словесное оформление было разнообразным, порою — поэтическим и почти что религиозным. Вот одно из них. Тот, кто идет против объективного хода истории, необязательно реакционер. Тот, кто способствует объективному ходу истории, необязательно прогрессивен. История не есть непрерывный прогресс. В истории бывают попятные движения. В истории имеет место и регресс. Прогресс в одних отношениях сопровождается регрессом в других. Более того, исторический прогресс был следствием не только подчинения объективному ходу истории, но и сопротивления ему. Прогресс достигался лишь благодаря тому, что людям удавалось на пути потока истории строить плотины, делать отводные каналы, короче — сопротивляться течению и карабкаться вверх. Без такого сопротивления человечество не смогло бы подняться даже на низшие ступени цивилизации. И в наше время эти две тенденции так же живы, как и на заре человечества. Подчинение объективному потоку истории в нашу эпоху тянет человечество в пропасть, к катастрофе, к деградации. Это падение по законам исторического тяготения. Ему надо противиться, чтобы избежать катастрофического действия силы исторического тяготения. Это сопротивление должно начаться с одиночек. Мой личный жизненный путь и будет началом сопротивления падению, началом карабканья вверх.

Меня несколько не обидит и не обескуражит то, что я буду иметь репутацию консерватора или даже реакционера. В наше время безудержного прогресса, ведущего к разрушению нравственности, к разрушению эстетических критериев, к буйству бездарности и посредственности в ложном обличий ума и таланта, к извращению всех нормальных отношений людей и даже к физической гибели природы и человечества, быть консерватором и реакционером в тысячу раз прогрессивнее и революционнее, чем быть прогрессистом и революционером. Это человечнее. Для этого нужно больше мужества. Нынешние прогрессисты и революционеры играют в наше время роль, аналогичную роли мракобесов Средневековья.

Если ты бессилён изменить реальное общество в соответствии со своими идеалами, изменись сам, говорил я себе, построй в себе самом это идеальное общество, создай из самого себя идеального человека, как ты его себе представляешь. Наверняка найдутся и другие люди, которые пойдут тем же путем, что и ты. Я — одиночка. Но общество с необходимостью порождает таких, как я, регулярно. Сходные условия жизни с необходимостью вынуждают их идти тем же путем, что и я. Со временем их будет много, и они своим примером изменят жизнь гораздо радикальнее, чем все реформаторы, вместе взятые. История уже знает примеры такого рода. Возьмите хотя бы христианство. Христос появился тоже как результат крайнего отчаяния. И он тоже утверждал, что Царство Божие в самом человеке. Он тоже говорил, что надо начинать с изменения самого себя. Правда, он уже мог обращаться к людям. А сейчас даже это пока еще невозможно. И прошли многие столетия, прежде чем программа Христа дала какой-то результат. А чтобы такие, как я, стали играть роль в истории, на это нужно время, причем время историческое. Нужно историческое терпение.

Построить индивидуальное государство (мое идеальное общество), изолировавшись от других людей, невозможно не только потому, что в такой изоляции нельзя выжить физически, да и не позволят так жить, но прежде всего потому, что в изоляции от жизни современного общества возможно лишь существование на примитивном интеллектуальном, духовном и культурном уровне. Мне же нужно было такое индивидуальное государство, которое использовало бы высшие достижения цивилизации и в некоторых важнейших аспектах превосходящее их. Практически это означало намерение завоевать исключительное положение в обществе. Но не путем проникновения в привилегированные и правящие слои и не методами делания карьеры и приспособленчества, а совсем иначе.

Я мог создать свое государство в границах возможностей, имевшихся в моем распоряжении. Я решил создавать его не как экономическое или политическое, а как социальное явление, т. е. в самих основах общества. Естественно, мне надо было выяснить, что вообще на этом

уровне во власти отдельного человека и что нет. Почему люди не властны над своими же социальными законами, спросил я себя. Да потому, что в основе их лежат такие правила поведения людей, которые обеспечивают им наилучшее приспособление к социальным условиям существования. Без соблюдения этих правил люди живут хуже, чем с соблюдением их, или вообще погибают. Люди сами стремятся соблюдать эти правила. В основе того, что социальные законы неподвластны людям, лежит то, что люди не хотят над ними властвовать, хотят, наоборот, подчиняться им. Социальные законы в той мере, в какой они касаются поведения отдельных людей, предоставляют им некоторую свободу выбора и принятия решений. От человека, например, зависит, предавать друга ради личной выгоды или нет, добиваться повышения по службе или нет, холуйствовать перед начальством или нет. От человека зависит, удовольствуется он данным жильем или будет добиваться лучшего, купит дешевую или дорогую мебель. Короче говоря, даже в условиях коммунистического общества человек в своих поступках имеет свободу выбора и принятия решений. Диапазон этой свободы вполне достаточен для того, чтобы я смог выработать для себя определенный тип внутренней и внешней жизнедеятельности, соответствующий искомому идеалу. Все это можно сделать в рамках общепринятых норм и законности, на первых порах даже заслужив одобрение. Когда же заметят, что из дозволенных по отдельности кирпичиков я сложил здание, которое как целое выглядит уже нарушением принятых норм, я уже завоюю экстерриториальность, и с ней вынуждены будут примириться, так думал я тогда.

К тому времени, когда я сам для себя объявил себя суверенным государством, я уже подготовил все необходимые предпосылки для этого. Я уже выработал в какой-то мере свое понимание мышления, познания, бытия, общества, а также свои принципы отношения ко всем явлениям моего социального окружения, к другим людям, к работе, к творчеству, к коллективу, к власти, к семье, к материальному благополучию. Конечно, я это выработал в той мере, в какой это дало мне основания на самое претензию стать автономным государством. Потом я все элементы моего государства достраивал, расширял, усовершенствовал, но уже вполне сознательно и планомерно. В СОВЕТСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

На пути к построению моего внутреннего государства мне, естественно, пришлось иметь дело с марксизмом-ленинизмом. Я не мог его игнорировать, поскольку он был официальной советской идеологией, претендовавшей на объяснение всего того, что становилось предметом внимания моего государства. Кроме того, идеология была непосредственной средой моей жизнедеятельности. Большинство моих друзей, близких, знакомых и коллег по образованию и по профессии были философами, а философия составляла ядро советской идеологии. Я мог наблюдать все аспекты функционирования и эволюции советской идеологии. И не только наблюдать. Она касалась меня лично как во внешней деятельности, так и в моей внутренней жизни. Естественно, взаимоотношения с идеологией стали одним из важнейших элементов моей жизни.

Я пришел в философию, уже имея определенное отношение к советскому обществу и к советской идеологии. Я пришел с намерением получить образование, которое позволило бы мне лучше понять мое общество и определиться в нем в качестве личности особого рода, как я уже начал это себе представлять ранее. Поэтому я учился усерднейшим образом. И досконально изучал марксизм-ленинизм, поскольку он непосредственно касался волновавших меня проблем. Мое отношение к марксизму было двойственным. С одной стороны, он доходил до меня в том виде, в каком он стал ядром советской идеологии и заслуживал презрения и насмешки. С другой стороны, изучая его в подлинниках, я включал его в контекст мировой философской культуры и видел в нем многое такое, что заслуживало уважения. Будучи от природы склонным к диалектически гибкому способу мышления, я уже в студенческие годы обратил внимание на самое интересное для меня в марксизме, на диалектический метод. Я уже писал о том, что мое понимание диалектического метода встретило враждебное отношение со стороны философских властей. Поэтому я оставил намерение разрабатывать диалектический метод в рамках марксизма и в интересах

марксизма. Мое отношение к марксизму стало полностью критическим. Я стал относиться к нему как человек второй половины двадцатого столетия, знакомый с высшими достижениями современной науки, профессионально занимавшийся логикой и методологией науки.

ШУТОВСКОЕ ОТНОШЕНИЕ К МАРКСИЗМУ-ЛЕНИНИЗМУ

Марксизм-ленинизм очень рано (уже в школьные и армейские годы) стал для меня предметом насмешки. Я сочинял бесчисленные шутки и короткие юмористические истории на марксистские темы. В частности, еще в армии я определил производственные отношения как отношения между людьми в процессе их производства, определил женщину как объективную реальность, данную нам в ощущениях. В таком духе я потешал моих сослуживцев. И странно, что среди множества доносов, написанных на меня, не было ни одного по поводу моих шуток такого рода. Может быть, доносчики просто не увидели в них скрытой насмешки над святынями марксизма.

В тех рукописях, которые я уничтожил в 1946 году, было много коротких рассказов на марксистские темы. В частности, там была описана дискуссия о коммунизме, о которой я вспомнил много лет спустя, сочиняя раздел «Беседа о светлом будущем» для книги «Зияющие высоты». Многие сатирические куски такого рода в моих литературных произведениях были написаны на основе припоминания того, что я придумал в более ранние годы.

В студенческие годы издевательство над марксизмом стало моим призванием в наших компаниях. Забавно, что иногда я это делал даже во время лекций. Вот один из примеров тому. Профессор излагал нам марксистскую концепцию происхождения человека от обезьяны. При этом он сослался на известные в то время слова Сталина о том, что, когда обезьяны спустились на землю, кругозор их расширился. Я сказал довольно громко, что с деревьев-то вроде бы виднее. В аудитории начался смешок. Профессор от неожиданности растерялся. Но он был старый марксист-ленинец, набивший язык на диалектических выкрутасах. «Когда обезьяны сидели на деревьях, — воскликнул он ликующе, — они смотрели вниз! А когда слезли на землю, стали смотреть вверх! Ясно?» — «А зачем нужно им было смотреть вверх?» — спросила наивная девочка, относившаяся к белиберде такого рода с полной серьезностью. «Они с тоской вспоминали о том, что раньше на ветках сидели в безопасности», — поддержал мой шутливый тон один студент, бывший офицер. «Но дело не только в этом, — продолжал развивать прерванную гениальную мысль лектор. — Когда обезьяны слезли на землю, у них высвободились передние конечности для трудовой деятельности». «Передние конечности у обезьян высвободились прежде всего для того, чтобы было удобнее держать стакан с водкой», — сказал я под одобрительный хохот аудитории.

Сам марксизм преподносился нам в таком виде, что избежать насмешливого отношения к нему было просто невозможно. Вот, например, описание одной реальной истории. Мы изучали статью Ленина о профсоюзах, в которой вождь мирового пролетариата, хотя и признавал формальную логику в сфере домашнего обихода, все же громил Бухарина именно за то, что тот подходит к профсоюзам с позиции формальной, а не диалектической логики. «По Бухарину, — говорил Ильич, — профсоюзы, с одной стороны, то, а с другой стороны — другое. Это — типичная формальная логика. А на самом деле, т. е. с точки зрения логики диалектической, профсоюзы со всех сторон суть школа коммунизма». Иллюстрируя ограниченность формальной логики, Ленин ссылаясь на стакан. «Стакан, — говорил он (очевидно, он вертел стакан в руках в это время или пил воду, наливая из неперемоганного на таких заседаниях графина), — с одной стороны, можно использовать как инструмент для забивания гвоздей, а с другой — как орудие для питья». Это все нам и разжевывал доцент, специалист по диалектической логике. Он так долго и дотошно это делал, что в конце концов запутался сам и заявил, что стакан, согласно Ленину, со всех сторон есть школа коммунизма, а что профсоюзами можно заколачивать гвозди.

Я не был исключением в моих насмешках над марксизмом. Это было обычным делом в нашей студенческой среде. Причем все шутники при этом добросовестно сдавали экзамены по марксизму, защищали дипломы и диссертации, становились профессиональными теоретиками марксизма, преподавателями и пропагандистами. Шутили многие, но основы для этого и последствия у нас были различными.

В пятидесятые годы я имел счастье пару лет подрабатывать на жизнь в заочной Высшей партийной школе при ЦК КПСС. Многие анекдотические ситуации для моих книг я почерпнул в этой кузнице идеологических кадров. Все слушатели этой ВПШ должны были писать курсовые и дипломные трактаты, в которых они должны были показать свою способность подходить к проблемам марксизма-ленинизма творчески. А таких новаторов были сотни из всех районов страны и из всех сфер жизни общества: партийные работники из Якутии и с Кольского полуострова, профсоюзные деятели с холодного Урала и из солнечного Крыма, директора ювелирных магазинов и плодоовощных баз из Москвы и Алтайского края, офицеры, бухгалтеры, сталевары, хлеборобы и даже коменданты тюрем. И все должны были творчески развивать марксизм! И это в стране, где даже главному идеологу запрещено переставлять запятые в никем не читаемых сочинениях классиков, написанных ими еще до достижения половой зрелости! Творческие идеи курсантам должны были подсказывать мы, преподаватели. А так как нам платили поштучно (не помню сейчас, сколько именно, кажется, рубля по два за один трактат, в переводе на нынешние деньги), мы были заинтересованы в том, чтобы охватить как можно больше таких «новаторов». И чего только я тогда не измышлял! А таких, как я, были десятки. Если бы все эти творческие вклады в марксизм собрать вместе, предать гласности и включить в марксизм, то последний не то что поднялся бы на новую недостижимую высоту, а просто-напросто умчался бы в пространство с космической скоростью. Только бы его и видели!

В какой-то из моих книг описан партийный работник высокого ранга, который обращался к преподавателю философии на «ты», а к категориям диалектического материализма на «вы». Эта история на самом деле случилась со мной. Я «натаскивал» такого партийного бонзу в заочной партийной школе.

Как член партии, я должен был выполнять общественные поручения. Первое время я должен был читать пропагандистские лекции на разные темы, в том числе на темы о коммунизме. Я, хотя и старался быть серьезным, долго выдержать не мог. Мои лекции стали превращаться в «балаган», как записали потом в решении партийного собрания, и меня от пропагандистской работы отстранили. Произошло это после лекции, в которой я сделал предметом посмешища утверждение Ленина о том, что при коммунизме денег не будет, а из золота будут делать унитазы. Лекция была у строителей. Они живо реагировали на эту ленинскую мысль. Один рабочий сказал, что золото на унитазы не годится, так как слишком тяжелое. Другой рабочий заметил, что золото сразу же разворуют, унитазы распилят на кусочки, которые будут циркулировать вместо денег. И коронки для зубов все будут делать. Третий рабочий сказал, что у золотых унитазов придется ставить охрану, чтобы не разворовали. Идешь в туалет, а там у унитаза с одной стороны стоит милиционер, а с другой — сотрудник КГБ. Кто-то сказал, что тогда тем более разворуют, сговорятся и пропьют на троих. Кто-то заметил, что при коммунизме милиция и КГБ отомрут. Ему возразили, что лучше пусть не отмирают. И тюрьмы тоже пусть лучше останутся. Без них нельзя. Разворуют. Ограбят. Изнасилуют. Зарежут. Вот в таком духе под общий хохот проходила моя беседа. Но кто-то написал донос в райком партии, и мне устроили головомойку за «глумление над святынями марксизма».

Но я так и остался бы в моем отношении к марксизму на уровне шутовства, если бы не занялся серьезным профессиональным его изучением и если бы не стал специалистом в области логики и методологии науки. Лишь на этой основе я отнесся к марксизму как в высшей степени важному явлению в истории человечества. Я не просто отверг его. Я выработал для себя учение, которое касалось тех же проблем, но удовлетворяло требованиям моего государства. Я изложил его в многочисленных социологических,

публицистических и литературных сочинениях, к которым я отсылаю читателя.
«ЗИНОВЬЙОГА»

То, о чем я писал выше, касалось интеллектуального аспекта моего государства. В аспекте поведенческом (внешнем) я построил для себя систему правил поведения (правил жития). Когда у меня появились ученики в этом деле, они назвали ее в шутку «зиновьёгой».

Я создавал свою «зиновьёгу» для моего личного употребления. Но иногда я в шуточной форме рассказывал кое-что из нее моим знакомым. Обычно над ней смеялись. Некоторые же из моих слушателей относились к ней всерьез и даже практиковали ее. Некоторые ее элементы изложены мною в книгах «В преддверии рая», «Евангелие для Ивана», «Живи» и «Иди на Голгофу». В последней я назвал ее «лаптизмом», или «иванизмом», по имени моего героя Ивана Лаптева. Разумеется, там она дана в литературе-зировой форме и со многими дополнениями, не входящими в «зиновьёгу» как мое личное средство.

Моя «зиновьёга» похожа на известные формы религии, особенно на христианство и буддизм. Но в отличие от них она рассчитана была на меня как на человека второй половины двадцатого века, выросшего в атеистическом обществе и знакомого с высшими достижениями культуры. Кроме того, она была рассчитана не на человека, уходящего в себя, думающего только о себе и уклоняющегося от нормальной общественной жизни, а на человека, живущего обычной жизнью в советском обществе, вынужденного и стремящегося работать, жить в коллективе и соблюдать его правила, выполнять служебные и общественные обязанности, сталкиваться с властями, пользоваться транспортом, стоять в очередях, сидеть на собраниях, одобрять постановления властей, участвовать в кампаниях и починах, заводить семью и друзей, короче говоря — погруженных в суматоху и трясину заурядной жизни. Мой литературный герой Иван Лаптев определил эту особенность «зиновьёги» (в его терминологии «лаптизма») так: как быть святым без отрыва от греховного производства, как жить в трясине нашего общества так, чтобы она в нашем сознании и в наших переживаниях отошла на задний план, а на первый план выступило бы нечто иное, а именно — наш особый внутренний мир со своими критериями оценок и ценностей и со своими внешними проявлениями в наших поступках. Приведу в качестве примера некоторые принципы «лаптизма», которые были принципами и моей личной «зиновьёги».

Я отвергаю стремление к материальному благополучию, но я не настаиваю на отказе от него. Современное общество в изобилии рождает соблазны. Но оно одновременно создает возможности довольствоваться малым. Оно создает возможность иметь все, не имея ничего.

Лучше не иметь, чем терять. Надо суметь жизнь построить так, чтобы иметь не имея. Значит, надо установить, обладание чем означает одновременно отсутствие его. Надо установить, в чем можно свести потребности к минимуму и в чем развить до максимума. Причем с минимальными затратами и максимальным успехом. Учись терять. Учись оправдывать свою потерю и находить ей компенсацию. Не приобретай того, без чего можно обойтись.

Стремление к удовольствиям (к наслаждению) есть характерная болезнь нашего времени. Сумей устоять против этой эпидемии, и ты поймешь, в чем состоит истинное наслаждение жизнью — в самом факте жизни. А для этого нужны простота, ясность, умеренность, душевное здоровье, короче говоря, самые простые, но теперь самые труднодоступные феномены жизни. Для подавляющего большинства нашего населения убогий быт и дефицит всего того, что приносит удовольствие, даны на века. Надо думать о том, как к этому приспособиться, чем это компенсировать. Единственное средство для этого, если исключить борьбу за жизненные блага как цель жизни, — развить духовный мир и культуру духовного общения. Верно, что человек стремится к счастью. Нет счастья без способности к самоограничению и без самоконтроля. Счастье есть плата за самоограничение, есть результат самоконтроля. Ограничивая и сдерживая себя в обычном житейском разрезе бытия, ты поворачиваешь свое «я» в иной разрез, в котором лишь можешь испытать счастье.

Без этого возможна лишь мимолетная и кратковременная иллюзия счастья. Удовлетворение есть результат победы над обстоятельствами. Счастье же есть результат победы над самим собой.

Я в каждом человеке признаю такое же суверенное государство, каким считаю себя, причем независимо от его социального положения, возраста, пола, образования. Я отношусь к людям не по рангам, не по богатству, не по известности и не по полезности для меня, а по тому, до какой степени и как у них развито их «я» и их душа, каково их поведение в обществе. Я руководствуюсь при этом такими принципами. Сохраняй личное достоинство. Держи людей на дистанции. Сохраняй независимость поведения. Относись ко всем с уважением. Будь терпим к чужим убеждениям и слабостям. Не унижайся, не холуйствуй, не подхалимничай, чего бы это ни стоило. Не смотри ни на кого свысока, если даже человек ничтожен и заслужил презрение. Воздай каждому должное. Гения назови гением. Героя назови героем. Не возвеличивай ничтожество. С карьеристами, интриганами, доносчиками, клеветниками, трусами и прочими плохими людьми не будь близок. Из общества плохих людей уйди. Обсуждай, но не спорь. Беседуй, но не разглагольствуй. Разъясняй, но не агитируй. Если не спрашивают, не отвечай. Не отвечай больше того, что спрашивают. Не привлекай к себе внимания. Если можешь обойтись без чужой помощи, обойдись. Свою помощь не навязывай. Не заводи слишком интимных отношений с людьми. Не лезь к другим в душу, но и не пускай никого в свою. Обещай, если уверен, что сдержишь обещание. Пообещав, сдержи обещание любой ценой. Не обманывай. Не хитри. Не интригуй. Не поучай. Не злорадствуй. В борьбе предоставь противнику все преимущества. Никому не становись поперек дороги. Никому не мешай. Не обгоняй. Не соревнуйся. Не конкурируй. Выбирай путь, который свободен или по которому не идут другие. Уходи как можно дальше вперед по своему пути. Если этим путем пошли многие, смени его — этот путь для тебя ложен. Истину говорят одиночки. Если многие разделяют твои убеждения, значит, в них есть удобная для них идеологическая ложь. В случае выбора «быть или слыть» отдай предпочтение первому. Не поддавайся власти славы и известности. Лучше быть недооцененным, чем переоцененным. Помни о том, кто судьи и ценители. Лучше один искренний и адекватный тебе ценитель, чем тысячи ложных.

Не насилуй других. Насилие над другими не есть признак воли. Лишь насилие над собой есть воля. Но не позволяй другим насиловать тебя. Сопrotивляйся превосходящей силе любыми доступными средствами.

Вини во всем себя. Если у тебя выросли жестокосердные дети — ты воспитал их такими. Если тебя предал друг — ты виноват, что доверился ему. Если тебе изменила жена — ты виноват, что дал ей возможность измены. Если тебя угнетает власть — ты виноват, что внес свою долю в ее мощь.

Не действуй от имени и во имя других. Думай о последствиях своих действий для других — ты за них (за последствия) в ответе. Благие намерения не оправдывают плохие последствия твоих действий, хорошие последствия не оправдывают дурные намерения.

Тело съедают незримые бактерии. Душу съедают мелкие заботы и переживания. Не допускай, чтобы мелочи жизни овладели твоей душой.

Никогда не рассчитывай на то, что люди оценят твои поступки объективно, — такой «объективной» оценки вообще нет. То, что мы считаем объективной оценкой, есть то, как нам самим хотелось бы, чтобы люди оценили наши поступки. Мотивы твоих поступков не совпадают с тем, какие мотивы припишут им другие. Твои мотивы сами меняются со временем, а часто многосторонни и противоречивы. Ты сам невольно ищешь подходящие обоснования своим поступкам и даже оправдания их. Люди смотрят на твое поведение с точки зрения своих интересов и в системе своего миропонимания. Люди различны. Один и тот же поступок есть зло для одних и добро для других. Более того, при оценке поступков людей даже истина фактов достижима лишь иногда и лишь частично. Ты живешь непонятый другими

и умрешь непонятым. Это общий закон. Только тот, кто не претендует на некое объективное понимание своего поведения другими, живет достойно человека. Смерть и забвение исправляют все «несправедливости» в этом отношении. Добавь ко всему прочему умышленную ложь и клевету, а также стремление людей идеализировать избранные личности.

Человек как таковой, если не имеет внешнего и внутреннего контролера поведения, способен на любую пакость по отношению к ближнему. Лишь другие люди ограничивают его. Общими усилиями люди изобретают систему ограничителей для поведения отдельного человека и закрепляют ее в форме обычаев, права, религии, морали. Но эти ограничители не всесильны и не абсолютны.

Даже в самом хорошем человеке сидит подлец, который может заявить о себе в случае ослабления или отсутствия контроля — отсутствия внешнего и внутреннего судьи его поведения. Так что нельзя доверяться людям полностью. Надо всегда принимать во внимание то, что они могут тебя подвести, обмануть, сделать тебе пакость. Это в особенно сильной мере касается близких тебе людей. Они могут причинить тебе самые болевые удары, поскольку ты меньше всего этого ожидаешь от них, а они, зная тебя и рассчитывая на близость, меньше опасаются расплаты за свои подлости. Враги человека, говорил Христос, суть ближние его.

Людям нельзя просто доверять. Их нужно ставить в такие условия, чтобы они сделали то, что тебе нужно, не ради тебя, а ради себя. Избегай ситуаций, в которых ты можешь быть обманут. Привязывайся к людям в меру, чтобы потери не были катастрофическими.

Будь сдержан с женщинами. Если можешь избежать связи, избеги. Не поддавайся общей сексуальной распущенности. Сохрани в себе чистое романтическое отношение к любви, если даже в реальности видишь грязь и окунаешься в грязь. Избегай скабрёзности, пошлости, цинизма, грязных слов. Душевная чистота и непорочность приносят человеку неизмеримо больше наслаждения, чем житейская грязь и пороки.

Презирай врагов своих. Делай вид, что они для тебя не существуют. Игнорируй их — они недостойны твоей борьбы с ними. Ни в коем случае не люби их — этого они тем более недостойны. Избегай быть жертвой твоих врагов и избегай того, чтобы они были твоими жертвами. Не персонифицируй своих врагов. Считаешь ли ты комаров и мух, кусающих тебя, врагами?! А гнилостные бактерии и черви?.. А они ведь уничтожают тебя! Отнесись к врагам как к комарам и мухам, как к гнилостным бактериям и могильным червям.

Будь добросовестным работником. Будь во всем профессионалом. Будь на высоте культуры своего времени. Это дает какую-то защиту и внутреннее ощущение правоты. Что касается прочих объединений и коллективных действий — уклоняйся. Не вступай в партии, секты, союзы. Не присоединяйся ни к каким коллективным акциям. Если участие в них неизбежно, участвуй в них как автономная единица, не поддавайся настроениям и идеологиям толпы, действуй в силу личных убеждений. Делай это как свое личное дело, а не как дело других.

Будь хорошим членом коллектива, но не растворяйся в нем. Не участвуй в интимной жизни коллектива. Не участвуй в интригах, в распространении слухов и клеветы. Не делай жизнь коллектива своей личной жизнью. Стремись занять в нем независимое положение, но не нарушая своих принципов. Избегай карьеры. Если она делается помимо воли, останови ее, ибо иначе она разрушит твою душу.

В творчестве главное не успех, а результат. Оценивай себя с точки зрения того, что нового ты внес в данную сферу творчества. Если чувствуешь, что не способен сделать что-то новое и значительное, оставь эту сферу и уходи в другую, что бы ты ни терял при этом. Не поддавайся массовому мнению, массовым увлечениям, вкусам и модам. Выработывай свой

вкус, свое мнение, свой путь.

Не совершай ничего противозаконного. Не участвуй во власти. Не участвуй в спектаклях власти. Игнорируй все официальное. Не вступай в конфликт с властью по своей инициативе, но не уступай ей. И ни в коем случае не обожествляй власть. Власти не заслуживают доверия даже тогда, когда стремятся говорить правду и делать добро. Они лгут и делают зло в силу своей социальной природы. Игнорируй официальную идеологию. Любое внимание к ней укрепляет ее.

Не болей. Лечись сам. Избегай врачей и медицины. Регулярно делай физические упражнения. Но соблюдай меру. Чрезмерность и тут вредна, как и недостаточность. Лучше всего разработай систему упражнений, которые можешь выполнять в любое время и в любых условиях, и делай их каждый день, что бы ни случилось. Если хочешь сохранить молодым свое тело, позаботься о молодости духа. Вечная молодость есть прежде всего состояние духа. Физическую старость можно оттянуть до последних нескольких лет жизни, а то и месяцев. Молодость души можно сохранить до самой последней секунды. Жизнь можно построить так, что физическое старение придет как нечто естественное, не вызывая ужаса старости и смерти. Для этого есть система технических приемов тренировки. Но главное — систематическое следование всей системе «зиновьюги». В проблеме продолжительности жизни главным является не число прожитых лет, а само ощущение длительности бытия. Можно прожить биологически долгую жизнь как миг, а биологически короткую как вечность. Только богатая внутренняя жизнь дает ощущение длительности жизни внешней.

Человек одинок. Твой жизненный путь пролегает так, что ты лишь внешне и случайно соприкасаешься с другими людьми, причем без взаимного проникновения душ. Это самое мучительное состояние человека. Можно вынести любые страдания, кроме одиночества. Против одиночества нет лекарств и нет упражнений, как преодолеть его. От одиночества нет спасения. Есть две формы одиночества — внешнее и внутреннее одиночество. Первое является вынужденным обстоятельством. Оно может исчезнуть вместе с обстоятельствами. Гораздо более серьезным является другая форма одиночества. Это состояние, когда человек окружен людьми, ни от кого не отделен, свободен в выборе знакомств, но при этом не имеет близких себе людей. Это одиночество человека в любом коллективе, среди людей. Такое одиночество ужасно. Человек постоянно живет в состоянии обреченности в ожидании конца. Никакой надежды, никакого просвета. Моя система учит, как со временем избежать состояния одиночества такого рода, как уклониться от него. Это профилактика от одиночества, точнее — подготовка к одиночеству как к неизбежному итогу жизни. Она учит, как встретить одиночество во всеоружии — как норму, как неизбежное, как состояние, имеющее свои неоспоримые достоинства: независимость, беззаботность, созерцательность, презрение к потерям, готовность к смерти.

Надо жить в состоянии постоянной готовности к смерти. Каждый день надо жить так, как будто он последний. Старайся жизнь закончить так, чтобы после тебя ничего не осталось. Малое наследство вызывает насмешки и презрение. Большое наследство порождает злобу и вражду наследников. Любое наследство оставляет людям хлопоты. Старайся уйти так, чтобы никто не обратил внимания на твой уход и чтобы люди не злились на то, что после тебя остался мусор и нужно очистить мир от твоего пребывания. Ты явился в мир незванным и уйдешь неоплаканным. Не завидуя остающимся: их ждет та же участь.

В конце концов, мы уйдем все, и никто и никогда не узнает о том, что мы были. Лучше умереть в драке или в какой-то катастрофе. Постарайся дойти до могилы на своих двоих, не причиняя другим хлопот. Лучше умереть здоровым, чем больным. Слабые цепляются за жизнь. Сильные готовы с большей легкостью расстаться с нею. Лучше умереть не ведая того и внезапно, чем глядя в лицо смерти и медленно. Счастливы убитые в спину и из-за угла.

В моих книгах часто встречаются разговоры литературных персонажей с самими собою и

некие внутренние голоса. А в «Желтом доме» у главного героя обнаруживаются десятки различных «я» и внутренних голосов. Это не просто литературный прием. Если это и прием, то он отражает одно важное качество моего государства, а именно внутреннее расчленение личности на множество различных личностей. Это не есть раздвоение личности в медицинском смысле. Личность сохраняет единство. Она просто оказывается коллективом многих личностей, объединенных в единое органическое целое. Медицинское раздвоение личности похоже на западное плюралистское общество. Мое же умножение личности можно рассматривать как коммунистическое общество, перенесенное в сознание отдельного человека и очищенное от дефектов реального коммунизма. Мое государство должно было стать идеальным коммунизмом, но лишь в сознании и поведении одного человека. В нем возникали конфликты между различными «я», возникали тенденции к порокам и ко злу. Но все же мой внутренний коллектив должен был все это преодолевать, сохранять единство и идеальность. Такое внутреннее умножение личности, кроме того, должно было обеспечить самодостаточность человека и оградить его от страданий, связанных с одиночеством. Внутреннее расчленение моего «я» на множество различных, часто конфликтующих «я» стало одним из принципов моего государства.

Естественно, встал вопрос о том, кто является высшим судьей моего поведения согласно принципам моей системы жизни. Люди в массе своей несправедливы, склонны к заблуждениям, самообману и насилию. Некое высшее существо (Бог), которое было бы абсолютно справедливым, видело бы все и все понимало бы правильно, не существует. Значит, я сам должен выполнять роль такого высшего судьи в моем индивидуальном государстве. Одно из моих «я» должно было стать моим собственным Богом со всеми его атрибутами. Принципиальной разницы между моим личным богом и Богом как творцом всего сущего и высшим судьей всего происходящего нет, ибо я в качестве своего бога сам сотворил свою Вселенную и сам установил ее законы.

Изложенным принципам надо было следовать в рутине обычной жизни, состоявшей из тысяч мелких поступков. Каждый из них сам по себе еще не выделял меня из окружающих людей в качестве личности, претендовавшей на нечто исключительное. Но систематическое поведение, проявлявшееся в множестве таких поступков, не могло ускользнуть от окружающих. Они одобрительно относились к какой-то части принципов моего поведения.

В частности, я не конкурировал ни с кем в борьбе за жилье, за посты, за награды. Я не получал за мои сверхплановые работы гонорары. Я был в дружеских отношениях со всеми, участвовал в дружеских компаниях. Все знали, что я пользовался минимумом вещей. Никого не подводил, не подхалимничал, не доносил. Я многим жертвовал в пользу других. Помогал близким и вообще всем, кто обращался ко мне за помощью. Хотя я сам бросил пить, я охотно участвовал в пьяных компаниях, расплачиваясь так, как будто и я пьянствовал. Я был справедлив и вступался за тех, кого обижали несправедливо. Я был хорошим собеседником, умел выслушивать других. Я разбрасывал вокруг идеи, не заботясь об авторстве. Поведение такого рода создавало мне хорошую репутацию в моем окружении, уважение и даже любовь.

Я имел вполне достаточно жизненных благ в личном пользовании, довольствовался этим и не стремился к большему. У меня был обширный круг знакомств. Были ученики. Были последователи. Я имел неограниченный доступ к достижениям культуры. Я был здоров, весел, окружен вниманием. Казалось, что мой идеал человека-государства был близок к реализации. Но и тут диалектика реальной жизни сказала свое роковое слово: чем ближе мой идеал был к завершению, тем уязвимее он становился для атак извне.

Примечания

1

Аристотель. Никомахова этика // Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., 1983. С. 63.

2

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Соч.: в 2 т. Т. 2. С. 241.

3

Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 274.

4

Овидий. Метаморфозы, кн. VII, ст. 20–21. Перевод С. Шервинского. М., 1977. С. 170.

5

Ж. — П. Сартр. Тетради по морали // Этическая мысль: науч. — публицист. чтения. 1991. М. Республика, 1992. С. 258.

6

См. Диоген Лаэртский. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов. VII, 91. М., 1986. С. 274.

7

Конфуций. Лунь юй. Гл. II, фр. 4. Здесь и далее ссылки на данное произведение даются в тексте указанием главы (римские цифры) и фрагмента (арабские цифры) по изданию:

Л.С. Переломов. Конфуций. «Лунь юй». Москва., 1989 г. В тех случаях, когда используются другие переводы, перед ссылками будет указано имя переводчика.

8

Карапетьянц А. М. Первоначальный смысл основных конфуцианских категорий // Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики. М., 1982. С. 15.

9

Л.С. Переломов. Конфуций. Лунь юй. М., 1998. С.161.

10

Термин «шу» (снисхождение) может быть переведен также как «великодушие», «сострадание», «забота о людях». Известный специалист В. А. Кривцов переводит его как «взаимность», что возможно даже точнее передает этическую суть этого понятия, раскрываемую Конфуцием в данном высказывании. Шу — важная категория конфуцианской этики. Один из самых одаренных учеников Конфуция Цзен-цзы говорит: «Путь Учителя включает лишь два понятия — чжун — верность и шу — снисхождение» (IV, 15). Исследователи Конфуция видят в понятии шу выражение жень (человеколюбия), связывают его также с И (справедливостью). Л.С. Переломов пишет: «Связка из чжун, шу, жень и И составляла то самое «Единое», которое пронизывало все учение Конфуция». (Указ. соч., комментарий к IV, 15.)

11

Васильев Л. С. Этика и ритуал в трактате «Ли цзи» // Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988. С. 178

12

Понятие «хэ», переведенное Л.С. Переломовым как «единство через разномыслие», чаще всего в переводах на русский и другие европейские языки обозначается термином «гармония».

13

Древнекитайская философия. М., 1973. Т. 2. С. 106.

14

Дхаммапада. Стихи 153–154. Перевод с пали В. Н. Топорова. М., 1960. («Дхаммапада», дающая цельное представление об этике Будды, входит в состав буддийского канона «Типитака».) В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием цитируемого стиха.

В.Г. Лысенко. Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003. С. 8.

Карл Ясперс. Великие философы. Пер. Г.Б.Шаймухамбетовой. М., 2007. С. 109.

15

В.Г. Лысенко. Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003. С. 8.

16

Топоров В. Н. Комментарии // Дхаммапада. С. 145.

17

Вопросы Милинды. Перевод с пали А. В. Парибка, М., 1989, С. 227. В дальнейшем ссылки на произведение будут даваться в тексте с указанием заглавных букв (ВМ) и страницы.

18

Вивекананда С. Практическая веданта, М., 1993. С. 277.

19

Эта сутра (Бенаресская проповедь) дается в переводе А. В. Парибка (см. приложение II к уже упоминавшейся книге «Вопросы Милинды»).

20

Ариями называли себя жители Северной Индии. Будда наполняет это понятие духовным содержанием, отличая ария как человека, ставшего на путь нравственного совершенствования, от человека из толпы. Понятие «арийская» в данном контексте означает «благородная».

21

Дайсаку Икэеда. Мой Будда. Земной путь Шакьямуни. М., 1994. С. 51.

22

Брахманом в Индии называли носителя самых высоких моральных качеств. Будда, заимствовав этот термин, связывает его со своим представлением о нирване, с состоянием просветленности.

23

Дхамма — слово, означающее добродетель, закон, учение, качество, вещь. Здесь имеется в виду учение Будды.

24

Здесь и далее Пятикнижие мы будем цитировать в переводе доктора исторических наук И. Ш. Шифмана по изданию: Шифман И. Ш. От Бытия до Откровения: Пятикнижие Моисеево. М., 1993.

25

Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан, Москва, 1992. С. 15.

26

Гегель. Философия религии. М., 1975. Т. 1, С. 128.

27

Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 354.

28

Здесь и далее Коран будет цитироваться в переводе И. Ю. Крачковского с указанием суры и аятов.

29

Ибн Хишам. Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха // Хрестоматия по исламу. М., 1994. С. 19.

30

Ибн Хишам. Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха. С. 23.

31

Соловьев В. С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. Спб., 1902. С. 38.

32

Разумеется, предлагаемая интерпретация сложнейшей проблемы соотношения божественного предопределения и свободы воли человека в Коране не является единственно возможной. Уместно заметить, что по этому вопросу, как, впрочем, и по многим

другим, в мусульманской философии идут длительные и напряженные споры, которых мы здесь не касаемся.

33

Соловьев В. С. Магомет. Его жизнь и религиозное учение. С. 42.

34

Ибн Хашим. Жизнеописание пророка Мухаммеда. С. 510.

35

Ибн Хашим. Жизнеописание пророка Мухаммеда. С. 221.

36

Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Москва. 2003. С. 806.

37

См. Андрей Смирнов. Мусульманская этика. Москва, 2004.

38

Андрей Смирнов. Ук. соч. С. 6

39

Андрей Смирнов.

40

Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Москва, 2003. С. 405.

41

Андрей Смирнов. Ук. соч. С. 12.

42

Сахих аль-Бухари. Мухтасар. Москва. Умма. 2003. С. 769.

43

Платон. Сочинения: В 3 т. М, 1968. Т. 1. С. 122. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте цифрами, из которых первая обозначает том, следующая — страницы.

44

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 99.

45

Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 297.

46

Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения. М.; Л., 1935. С.

47

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 99, 105.

48

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 103.

49

Jaeger W. Paideia. B. 2. Berlin, 1944. S. 128.

50

Материалисты древней Греции. М., 1955. С. 236.

51

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 370. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием страниц.

52

Материалисты древней Греции. С. 219.

53

Материалисты древней Греции. С. 234.

54

Материалисты древней Греции. С. 223.

55

Материалисты древней Греции. С. 229.

56

Материалисты древней Греции. С. 224.

57

Там же. С. 221.

58

Материалисты древней Греции. С. 233.

59

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 127.

60

Материалисты древней Греции. С. 222.

61

Современным по качеству исполнения, наиболее полным и доступным является собрание сочинений в шести томах (семи книгах), изданные в рамках книжной серии «Философское наследие»: Кант Иммануил. Сочинения в шести томах. [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана.] М.: Мысль, 1963–1966. Его дополняют: И. Кант. Трактаты и письма. [Отв. ред. А.В. Гулыга.] М.: Наука, 1980, а также: Кант И. Лекции по этике. [Общ. ред. А. А. Гусейнова.] — М.: Республика, 2005. Особо следует сказать о 4-х-томном двуязычном академическом издании основных произведений Канта: Иммануил Кант. Сочинения в 4-х

томах на немецком и русском языках. Подготовлены к изданию Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. М.: 1994–2006.

62

См. Э.Ю. Соловьев. Категорический императив нравственности и права. М. 2005. С. 20–25.

63

Кант И. Соч. Т. 2. С. 205.

64

Иммануил Кант. Сочинения на немецком и русском языках. Том III. «Основоположение к метафизике нравов», «Критика практического разума» [подготовлен к изданию Эрихом Соловьевым и Андреем Судаковым, Буркхардом Тушлингом и Ули Фогелем]. М., 1997, с. 47. Далее ссылки на этот том будут даваться в тексте указанием страниц.

65

Это немецкое слово другими авторами переводится как «общий»: «общая идея долга». На самом деле оба перевода верны и слово «gemein» включает в себе оба этих смысла. Оно означает и нечто простое, привычное, лишённое особых примет, как, например, обычный гражданин. И в то же время в современных словарях оно фиксировано как устаревшее обозначение общего, всеобщего (allgemein).

66

Э.Ю. Соловьев. Категорический императив нравственности и права. М., 2005, с. 347.

67

Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 3. С.118.

68

Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 3. С. 89.

69

И.Кант. Соч. в шести томах. Т. 4 (2). М. 1965. С. 308.

70

Там же, с. 315.

71

И. Кант. Метафизика нравственности. С. 314.

72

И. Кант. Метафизика нравственности... С. 320.

73

И. Кант. Метафизика нравственности. С. 341.

74

И. Кант. Метафизика нравственности. С. 324.

75

И. Кант. Там же.

76

А.К. Судаков. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М., 1998. С. 76.

77

И. Кант. Метафизика нравственности. С. 135, 329.

И. Кант. Метафизика нравственности. С. 345. И. Кант. Метафизика нравственности. С. 347.

78

И. Кант. Метафизика нравственности. С. 345.

79

И. Кант. Метафизика нравственности. С. 347.

80

Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 3 (2). С. 370, 371.

81

Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 3 (2). С. 320.

82

В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте главы указанием тома (первая

цифра) и страницы (цифра после запятой).

83

Ф.Ницше. Человеческое слишком человеческое, отд. 1, § 6 // Соч. в 2-х томах, Т.1. М. 1990, С.242.

84

Ф.Ницше. Там же, отд. 1., § 18. Т. 1. С. 251.

85

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 1. С.251.

86

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 3. С.243.

87

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 6. С.244.

88

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 5. С.346.

89

Ф.Ницше. К генеалогии морали. Т.2, ч. III, § 25. С.519.

90

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 207. С.329.

91

Ф.Ницше. Веселая наука, кн. V. Т.1, § 346. С.667.

92

Ф.Ницше. К генеалогии морали, кн. 2. Т.2, § 2. С.440.

93

Ф.Ницше. Соч., т.1. С. 53–54.

94

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 186. С.307.

95

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 202. С.321.

96

Ф.Ницше. К генеалогии морали, кн. 2. Т.2, § 22. С.468.

97

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 263. С.388.

98

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 291. С.401.

99

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 228. С.349.

100

Ф.Ницше. Человеческое слишком человеческое. Т.1, § 50. С. 273.

101

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 173. С.304.

102

Ф.Ницше. К генеалогии морали, кн.1. Т.2, § 10. С.424.

103

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 211. С. 335–336.

104

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 212. С.336.

105

Ф.Ницше. К генеалогии морали, кн.1. Т.2, § 17. С.438.

106

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 13. С. 431.

107

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 203. С.322.

108

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 225. С.346.

109

Ф.Ницше. Злая мудрость. Т.1, гл.4, § 99. С.736.

110

Ф.Ницше. Человеческое слишком человеческое. Т.1, § 103, С.736.

111

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 205. С.326.

112

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 203. С.322.

113

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 225. С.346.

114

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 201. С.318.

115

Ф.Ницше. К генеалогии морали, кн.1. Т.1, § 12. С. 430.

116

Ф.Ницше. Там же. Предисловие, § 6. Т.1. С.413.

117

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 32, С.267.

118

Ф.Ницше. Там же.

119

См. Ф.Ницше. Сумерки идолов: набег несвоевременного, § 37. С. 613–614.

120

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 213. С. 338.

121

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 260. С. 382.

122

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 257, 260. С. 379, 382.

123

Ф.Ницше. Там же. Т.2. С.382.

124

Ф.Ницше. К генеалогии морали, кн.1. Т.2, § 10. С.427.

125

Ф.Ницше. По ту сторону добра и зла. Т.2, § 265. С. 395.

126

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 257. С.379.

127

Ф.Ницше. Там же. Т.2, § 19. С. 255.

128

Ф.Ницше. Так говорил Заратустра. Т.2, ч. II. С. 68.

129

Ф.Ницше. Сумерки идолов... «Исправители» человечества. Т.2, § 1. С.585.

130

Следует отметить, что в русском переводе здесь допущена досадно грубая ошибка. Вместо понятий «хорошее и плохое» стоит «добро и зло», что явно искажает мысль Ницше.

131

Ф.Ницше. Человеческое слишком человеческое. Т.1, § 45. С.270.

132

Ф.Ницше. К генеалогии морали, кн. I. Т.2, § 17. С.437.

133

Ф.Ницше. Так говорил Заратустра, ч. III. Т.2. С.142.

134

Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 23. М., 1957. С. 16–17. В дальнейшем все ссылки на Л. Н. Толстого будут даваться по этому изданию в тексте: цифры перед запятой

обозначают том, после запятой — страницы.

135

Иностранная литература, 1972, 3.

136

Л. Н. Толстой в воспоминаниях современников: В 2 т. М., 1978, Т. 1. С. 369.

137

Эта работа включена в однотомник:

Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. В дальнейшем ссылки на это издание будут даваться в тексте указанием страниц.

138

Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. Hamburg, 1975. S. 72.

139

Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken. S. 75.

140

Носик Б. Швейцер. М., 1971, с. 387.

141

Швейцер А. Письма из Ламбарене, с. 277.

142

Schweitzer A. Aus meinem Leben und Denken, s. 80.

143

Schweitzer A. Aus meinem Leben... S. 131–132.

144

Швейцер А. Письма из Ламбарене, с. 27.

145

См. об этом выпущенную к его восьмидесятилетию и наиболее адекватно представляющую его творчество одноименную книгу: Феномен Зиновьева. Составители: А.А.Гусейнов, О.М.Зиновьева, К.М.Кантор. М.: Современные тетради, 2002. 400 с.

146

Издана она была впервые в 2002 г. в качестве подарка Института философии РАН к 80-летнему юбилею автора.

147

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 101.

148

Luhman N. Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984. S. 325.

149

Пустой человек.

150

Верховное судилище.

151

Сборщики податей.

152

Богатству.

153

Сакар — одно из названий ада в Коране.

154

Естественными и необходимыми желаниями Эпикур считает те, которые избавляют от страданий, например питье при жажде; естественными, но не необходимыми — те, которые только разнообразят наслаждение, но не снимают страдания, например роскошный стол; не естественными и не необходимыми — например, венки и почетные статуи.

155

И.Д.Михаэлис в Геттингене еще раньше Канта высказал это странное мнение.[3] А то, что философ, о котором в этом месте идет речь, есть Кант, сказал мне сам автор статьи.

К.Фр. Крамер

Признаю, что это действительно было мною высказано в каком-то месте, которого я, однако, теперь не могу вспомнить.[4]

И.Кант

156

Здесь я не могу довести свое положение до такой остроты, чтобы сказать: Неправдивость есть нарушение обязанности к самому себе. Ибо это относится уже к этике; а здесь речь идет о правовой обязанности. Учение о добродетели видит в этом нарушении только полную негодность, обвинение в которой лжец на себя навлекает.

157

Ср. евангельское: «... ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Матф. 6, 21). - 408.

158

Ср. у Теренция: «Optimus sum egomet mihi» — «Я сам ближе всего к себе» (Андрюшка IV 1, 12). - 408.

159

Фауст I 3420–3425. —408.

160

Пагинация здесь и в дальнейшем по изданию Шлехты — в круглых скобках и в квадратных — по настоящему изданию. — 411.

161

Букв. через все небо, диаметрально (лат.). - 411.