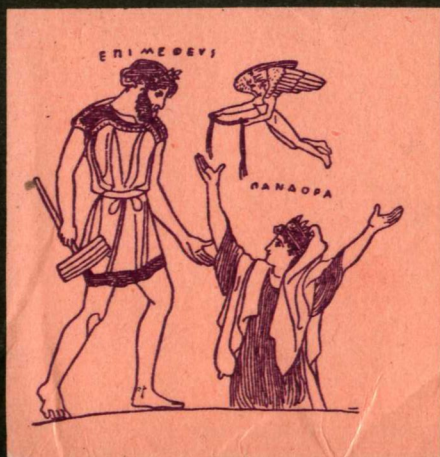


*Над чем работают,
о чем спорят
философы*

А.П. Скрипник

Моральное зло



ББК 87.7
С45

12

экземпляр

Скрипник А. П.

- С45** Моральное зло в истории этики и культуры. — М.: Политиздат, 1992. — 351 с. — (Над чем работают, о чем спорят философы).

ISBN 5—250—01310—4

Сущность и происхождение зла — одна из вечных проблем человечества. К ней обращались мифология, религия, этика, мыслители разных эпох и народов. Свойственно ли зло природе человека? Как рождается гуманность и что побуждает людей быть бесчеловечными? Какие факторы стимулируют несправедливость? Эти и другие вопросы, касающиеся морального зла, рассматриваются в книге доктора философских наук А. П. Скрипника. Автор акцентирует внимание на таких проявлениях зла, как враждебное и равнодушное отношение к человеку, бюрократизм, корыстно-паразитические ориентации.

Книга рассчитана на всех интересующихся проблемами этики.

С 0301070000—278 39—91
079(02)—91

ББК 87.7

ISBN 5—250—01310—4 © Скрипник А. П., 1992 г.

ВВЕДЕНИЕ

Аморализм, нравственное зло — предмет не совсем обычный для нашей философской литературы. С тех пор как в III в. Плотин написал книгу I, 8 "Эннеад", названную "О сущности и происхождении зла", западно-европейская философия не знала недостатка в трактатах на эту тему. Только в XIX—XX вв. можно насчитать несколько десятков работ, имеющих термин "зло" на титульном листе. Из выпедших в недавнее время наиболее интересны монографии Э. Беккера "Структура зла" (1968) и "Бегство от зла" (1975), П. Рикёра "Символизация зла" (1972), Э. Фромма "Анатомия человеческой деструктивности" (1973), С. Лаймена "Семь смертных грехов: общество и зло" (1978), Э. Монтегю, Ф. Метсон "Дегуманизация человека" (1983), М. Мидгли "Порочность: философский очерк" (1984) и др. Но марксистская этика утратила интерес к моральному злу как самостоятельной проблеме.

Почему так произошло, понять и объяснить не просто. Возможно, сыграла свою роль убежденность в производности и второстепенности морали. Если нет человеческой природы как чего-то устойчивого и непреходящего, то различие добра

и зла сводится к несовпадению индивидуальных, групповых и классовых интересов и может быть изучено социологией, экономикой и другими общественными науками. Не исключено, что в пренебрежении проблемами зла отразилось характерное для марксистской этики видение мира. Вера в светлое будущее, где нет несправедливости и пороков, оказалась настолько сильной, что полностью вытеснила сомнения в нравственном совершенстве человека. Может быть, это последствия копившегося десятилетиями страха увидеть действительность такой, какая она есть на деле, а не в наших прогнозах и обещаниях. Одним словом, нынешняя ситуация такова, что целесообразность исследования морального зла нужно обосновывать довольно пространно.

Сначала рассмотрим контраргументы. Их можно свести к следующим. Во-первых, существует представление, что само понятие морального зла является пустым понятием, поскольку оно объединяет несовместимые характеристики. Мораль включает в себя положительное в сознании и поведении людей. Поэтому зло, как отрицательное, находится вне морали, а не внутри ее.

Во-вторых, моральное зло в отличие от преступности, психических и других аномалий не имеет четко фиксируемых границ. Как же можно исследовать то, что само по себе аморфно, изменчиво и эфемерно? Критерием выделения преступных действий выступает существующее законодательство, психические болезни тоже зачастую имеют объективные признаки. Но где искать моральный критерий, если то, что представляется добром для одних людей, кажется злом другим? Исследование морального зла, согласно данному аргументу, не имеет однозначно очерченного предмета.

В-третьих, считается, что изучение морального зла таит в себе опасность его реабилитации или даже рекламирования. Объективный анализ нравственных аномалий может способствовать под-

рыву духовных ценностей и открытию запретных путей удовлетворения своих потребностей.

По каждому из этих возможных возражений следует ответить особо.

1. Моральное зло не является *contradictio in adjecto*, ибо мораль, согласно пониманию большинства этиков, не ограничивается в своем содержании лишь благодеяниями и добродетелями, но включает и проступки и пороки, т. е. зло. Изъять нравственно-отрицательное из морали — означает отказаться от понимания ее изменения и развития.

2. Исследование морального зла сталкивается со специфическими трудностями, каких не знает ни криминология (наука о преступности), ни социология отклоняющегося поведения. Криминологический анализ имеет дело с таким явлением, границы которого установлены действующей системой уголовного права. В статьях уголовного кодекса криминолог находит готовые основания для классификации различных видов преступного поведения. Социологу, занимающемуся, например, проблемой пьянства, достаточно обратиться к обычному медицинскому справочнику, чтобы очертить внешние контуры интересующего его явления. При всей, казалось бы, очевидности грани между моральным и аморальным этика не располагает средствами строгой демаркации изучаемого ею предмета. Функционирующая в обществе система моральных норм не носит жестко фиксированного характера, да и сами нормы рисуют рубеж между дозволенным и недозволенным очень широкими мазками. Мораль в значительно большей степени, чем право, подвержена влиянию личных интересов. Это существенно усложняет объективную фиксацию аморального поведения. Безнравственные типы (злодеи) не составляют особой категории граждан и не обладают явными социологическими признаками, позволяющими осуществить их идентификацию.

Но невозможность локализации предмета исследования может быть компенсирована, на наш взгляд, широтой охвата анализируемых явлений и учетом многообразия промежуточных форм. Криминология, вооруженная четкими критериями преступности, нередко осознает тесноту отведенных ей рамок и стремится исследовать не только преступность в собственном смысле, но и так называемую предкриминальную активность¹, т. е. вынуждена вторгаться в области, где различие между дозволенным и недозволенным зыбко и неясно. Массив социально-негативных явлений, окружающих преступность или совпадающих с ней, есть благодатное поле для этического исследования с его категорией морального зла. Если же данная категория окажется слишком аморфной и неопределенной для объективного научного исследования, тогда и сама мораль, полагающая соответствующее понятие, будет столь же аморфной и недоступной для науки. Иными словами, возможность или невозможность исследования зла прямо связана со статусом этики как науки.

3. Аргумент о возможных негативных последствиях широкого развертывания опасности исследований аморализма в практически воспитательном отношении весьма серьезен. Действительно, такая опасность существует. Описание различных нравственных отклонений может поразить воображение, вызвать нездоровый интерес и даже стимулировать девиантную активность².

¹См.: Криминология. М., 1982. С. 17.

²По мнению некоторых западных ученых, статистические материалы Э. Кинси и особенно эмпирические исследования У. Мастерса и В. Джонсон ("Human Sexual Response", 1966 и "Human Sexual Inadequacy", 1970) способствовали деперсонализации секса и, стало быть, росту половой распущенности в США. — См. об этом: *Montagu A., Matson F. The Degumanisation of Man*. N. Y., 1983. P. 34, 37.

Пристальное внимание к отрицательным сторонам нравственной жизни способно нанести урон оптимистическому мировосприятию. Склонность подмечать недостатки характерна для клезников и ханжей, для лиц с враждебным отношением к окружающим. Однако опасность скатывания к "очернительству" и "злопыхательству", сколь бы реальной она ни была, не может служить основанием для запрета изучать нравственные аномалии. Не менее реальной является опасность идеализации моральной жизни, вырастающая из замалчивания и затушевывания ее негативных сторон. Деланное социальное благодушие, как показал опыт развития нашего общества в 70-е годы и в начале 80-х годов, тоже образует весьма вредную деформацию нравов. К тому же осознанная добродетель, вероятно, прочнее невинности. Реалистический взгляд на вещи и желание найти за каждым проявлением морального зла путь совершенствования людей и общественных отношений могли бы служить гарантом от шахрая в крайности идеализации и негативизма. Хочется надеяться, что в скором времени изучение аморальности будет восприниматься столь же естественно и бесспорно, как сейчас существование криминологии, патологической анатомии и физиологии, психиатрии, патофизиологии и т. п. Ведь исследование аномалий в функционировании какой-либо системы важно не только само по себе, но и как средство глубже и основательнее понять ее нормальное состояние.

Путь к пониманию человека, конечно, проходит через те его деяния, которые наиболее близки к совершенству. Возможности человеческого рода раскрываются значительно полнее и ярче во взлетах научной мысли, подвижническом служении народу, самоотверженной любви. В сократовской чаше с цикутой и его последних словах к афинскому суду: "Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что

из этого лучше, никому неведомо, кроме бога" (Платон. Апология Сократа, 42.) В крестных муках Иисуса и его мольбе в Гефсиманском саду: "Авва Отче! все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты". (Мк 14, 36.) В эпитафии 300 спартамцам, павшим при Фермопилах: "Путник, пойдя возвести нашим гражданам в Лакедемоне, что их заветы блюдя, здесь мы костями полегли" В пронзительной грусти средневекового японского хокку: "Холод до сердца проник: на гребень покойной жены в спальне я наступил". Однако сущность обнаруживается не только в большом, но и в малом, не только в возвышенном, но и в низком, не только в подъемах, но и в падениях, тем более что все это переходит друг в друга. "Человек чувствующий" представлен как в тех, кто находится на верху общественной иерархии, так и в тех, кто сброшен на самый низ, в ничтожном чиновнике Башмачкине не менее объемно, чем в Цезаре или Наполеоне. Тридцать сребреников Иуды Искарота, алчность мольеровского Гарпагона, ворующего у своих же лошадей, кровавое властолюбие шекспировского Макбета и неукротимая непристойность Панурга у Рабле, мизантропия Ламберта из романа Ф. М. Достоевского "Подросток", желавшего "кормить мясом и хлебом собак, когда с голоду умирают дети, купить дровяной двор и вытопить поле, когда людям нечем топить"; извращенное сладострастие маркиза де Сада и даже, пожалуй, — в этом можно согласиться с А. Глюксманом, — ботинок гувернантки, оставшийся в зубах умершего ее хозяина-фетишиста; а также сталинское постановление "О порядке ведения дел о подготовке или совершении террористических актов" от 1 декабря 1934 года и рука Якира, поднятая за смертный приговор Бухарину, — вся эта длинная череда культурных символов и реальных позиций образует фон, без которого идея человечества оста-

лась бы односторонней. И если социальная утопия стремится преобразовать мир, имея перед собой только светлые, но не темные стороны человеческого образа, ее ждет трагический провал.

Наверное, та "всеобщая история бесчестья", какую задумал составить аргентинский писатель Х. Л. Борхес, не менее важна для самосознания человечества, чем история добродетели. Правда, предлагаемая книга не претендует на роль такой истории. Она представляет собой попытку рассмотреть происхождение и развитие понятий морального зла в культуре, т. е. в обыденном сознании, мифологии, этике. Культурно-исторический процесс сложен, и воздействие его продуктов на человека весьма неоднозначно. В одной и той же типографии может быть напечатана мудрая детская сказка и порнографический журнал. Один и тот же завод может производить отравляющий газ и минеральное удобрение, не говоря уже о том, что последнее бывает сходным с первым по эффекту. Культура создает материальные и духовные ценности вместе с тем, что им противоположно. Истинное понимание почти всякого феномена, а тем более такого сложного, как человек, формируется не каким-либо одним культурным течением, а всей культурой в целом, даже давно отвергнутыми и забытыми ее фрагментами. Это в полной мере относится и к проблеме зла. Различные концепции аморальности, скорее, расходятся ветвями, чем сходятся в одной точке. Развитие человечества, по-видимому, не устремлено к наперед заданной цели, а идет разными путями, одни из которых ведут в гибельный тупик, другие же имеют большую или меньшую перспективу. В истории этики происходило, наряду с прочими процессами, совершенствование диалектического понимания зла, которое кажется нам наиболее перспективным и соответствующим природе вещей.

В понятиях добра и зла человеку раскрывается противоречивость его существования. Культура в целом и нравственность как ее особый срез — это выработанное и постоянно развиваемое человечеством средство *освоения* мира. Освоение не есть только господство над природой или только подчинение ей. Оно является определенным соединением этих противоположных тенденций. Человечество делает мир *своим*, перестраивая его сообразно собственным потребностям, но также изменяя и себя в соответствии со свойствами мира. Флора и фауна тоже пронизаны противоположностями единства и обособления, господства и подчинения, но там их регулирует сама природа. В обществе это делает культура, точнее, человечество с помощью культуры.

Наличие противоположностей само по себе не является ни злом, ни благом для человечества, как и наличие солнца, ветра или дождя. Злом оказывается такое взаимоотношение противоположностей, которое имеет разрушительное значение для человека (его души, тела, среды обитания) и человечества (системы уз, связующих людей в единое целое, которое можно представить в виде "антропосферы" или "ноосферы", как у В. И. Вернадского). Это зло может быть *физическим*, если человеческие судьбы и связи рушатся под воздействием стихийных сил природы, например, землетрясение погребает людей в их собственных жилищах, а цунами уносит их в морскую пучину, эпидемии опустошают целые города и страны, а полчища прожорливой саранчи обрекают народ на голодную смерть. Зло также может быть *социальным*, если внешний и внутренний мир человека разрушается объективными общественными процессами: кризисами, разложением существующего строя, войнами, урбанизацией, развитием промышленности и т. п. Уже в этой разновидности зла против человека оборачива-

ются те культурные продукты, которые созданы самими людьми для господства над внешними обстоятельствами. *Моральное* зло коренится в человеческой субъективности, оно неразрывно связано с индивидуальной виной, свободой и ответственностью. Это такое употребление специфических личностных способностей (прежде всего, сознания и воли), которое направлено на разрушение человека и очеловеченного мира. В феномене морального зла происходит самоуничтожение человеческого в человеке, дегуманизация людей.

Разные способы отношения человека к миру высвечивают различные грани зла. В эмоционально-чувственном отношении зло выступает как *неприятное*, вызывающее отвращение, страдание или страх — многообразные виды психического дискомфорта. В утилитарном отношении оно приобретает облик *вреда*, т. е. того, что препятствует целесообразной деятельности по удовлетворению материальных потребностей. Для эстетического созерцания оно облекается в форму *безобразного*, уродливого. Таковы предметы, явления, существа, в которых нарушена соразмерность частей, внутренняя гармония. Аморализм есть то отрицательное содержание, которое возникает и преодолевается в нравственном освоении мира, представая перед нами в обликах *несправедливости*, *бесстыдства* и т. п.

Мораль — это сторона культуры, обращенная к поведению. В духовном мире личности она репрезентирует человека как нечто самоценное. Подобно всей культуре мораль внутренне противоречива. Она предписывает видеть в другом человеке *средство* для совершенствования своих собственных способностей, источник пользы или радости и вместе с тем *цель саму по себе*, т. е. позволяет *использовать* человека и одновременно требует *служить* ему. По этой причине моральное зло не является чем-то внешним по отноше-

нию к культуре и нравственности. Оно есть следствие противоречивости самой культуры и самой морали, трагического диссонанса, антагонизма между их различными функциями, элементами и тенденциями.

Аморализм теснейшим образом связан с социальным злом, так как нравственность ни пространственно, ни хронологически не отделена от культуры вообще, от экономической, политической, идеологической жизни общества. Массовый аморализм порождается тем, что различные противоречия общественного развития достигают стадии антагонизма: экономическое сотрудничество осуществляется через безжалостную эксплуатацию, политическое управление — через прямой диктат и полное бесправие, социальный статус человека теряет всякую связь с его деятельностью и способностями, а официальная идеология — с духовными исканиями народа. Такого рода противоречия образуют объективную детерминанту морального зла, конкретное же его содержание составляет особое отношение субъекта к противоположным сторонам, тенденциям и функциям самой нравственности. Аморализм, стало быть, есть та же мораль, но внутренне разорванная и лишенная цельности. Он проистекает из нежелания или неспособности синтезировать противоположности и выражается либо в жесткой привязанности к какой-нибудь одной из крайностей, либо в метаниях от одной крайности к другой.

В поле исследования морального зла попадает, таким образом, отражение противоречий человеческого существования в культуре, и прежде всего в этике. Мы попытаемся осмыслить развитие этики и культуры как борьбу различных способов полагания и разрешения противоречий внутреннего и внешнего мира людей, рассмотреть, какие противоборствующие силы обнаружила культура в природе, обществе, душе человека и как она

предполагала на них воздействовать. Содержанием и характером этих противоположных тенденций определяется типология нравственных аномалий. Историческое многообразие подходов к проблеме морального зла, если удастся его выявить достаточно полно и правильно, может усилить и теоретичность этической рефлексии — через объяснение морали в свете единства и борьбы противоположностей, — и ее практическую отдачу — через установление той тенденции и стороны, на которую нужно воздействовать в данной, конкретной ситуации.

Глава I
**ЗЛО В ПРЕДЫСТОРИИ
ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

По вопросу об исторической генеалогии зла издавна наметились две противоположные позиции. Одна из них, идущая от античного мифа о "золотом веке", Бугенвилля и Руссо, идеализировала первобытного человека, явно или неявно постулировала его нравственное совершенство, полагая, что "нормальным состоянием первичных орд, первичного человечества был вечный мир"¹, что наши далекие предки питались почти исключительно растительной пищей, обладали кротким и мягким нравом, не знали злости, коварства и жестокости. Зло, в таком понимании, возникло вместе с цивилизацией, собственностью, имущественным и социальным неравенством.

По-видимому, представления об исходном блаженстве человечества иллюзорны. Жизнь людей на земле начинается не с рая, свободного от трудов, забот и печалей. Зло — и как стихийные бедствия, болезни, смерть, и как взаимная враж-

¹Энгельсгардт М. А. Прогресс как эволюция жестокости. СПб., 1899. С. 42.

да — сопутствовало человеческой судьбе изначально. Развитие происходит через борьбу противоположностей, через противоречия и конфликты. В первобытном обществе сотрудничество людей разворачивалось наряду с соперничеством и эксплуатацией. Причем эта последняя была скорее правилом, чем исключением из него. Распространенная в животном мире система доминирования более сильных и приспособленных особей не исчезла у людей, а продолжала действовать с определенными вариациями и в первобытном обществе. Однако ни Руссо, ни его предшественники о подобном доминировании, очевидно, ничего не знали.

Противоположная крайность была представлена концепцией "войны всех против всех" Т. Гоббса. Ее активно поддерживали социал-дарвинисты и некоторые этнографы позитивистской ориентации. По мнению французского антрополога Ш. Летурно, "нравственность первобытного человека в начальный момент ее развития стояла много ниже нравственности животных"¹. Для нее было характерно глубокое презрение к человеческой жизни.

Эта позиция чрезвычайно драматизировала первобытные нравы. Она возвела эпизодическую вражду индивидов и групп в основополагающий принцип общественной жизни. Кровавые конфликты и подавление слабых сильными не были ни единственным, ни главным способом взаимоотношения людей, ибо они существовали вместе с элементами сотрудничества в охоте, военных и трудовых операциях, с чувствами солидарности и взаимной привязанности. По свидетельству современных этологов, для животных в сообществах (муравьев, пчел, птиц, приматов) характерна не только вражда, но и соединение усилий, взаим-

¹ *Летурно Ш.* Прогресс нравственности. СПб., 1910. С. 111.

ное стимулирование, стремление находиться вместе¹. Без этого совместная жизнь была бы просто невозможной.

От стадных животных люди наследовали оба противоположных поведенческих комплекса: и сотрудничество и противоборство. Ф. Энгельс, выступая против социал-дарвинистских искажений человеческой предьстории, писал П. Л. Лаврову: "...я не могу согласиться с Вами, что "борьба всех против всех" была первой фазой человеческого развития. По моему мнению, общественный инстинкт был одним из важнейших рычагов развития человека из обезьяны. Первые люди, вероятно, жили стадами, и, поскольку наш взгляд может проникнуть в глубь веков, мы находим, что так это и было"². Представлять первоначальное состояние человечества как тотальную вражду тоже значило бы судить о нем односторонне.

Культура, выработав понятия морального добра и зла, приобрела склонность смотреть сквозь призму какого-то одного из них на целые исторические эпохи, считать либо то, либо другое исходным состоянием человеческого рода. На самом деле, нравственное зло не совпадает целиком ни с животным наследием человека, ни с результатом позднейшего грехопадения. Люди впадают в аморальность не только потому, что сохраняют в себе слишком много "зверского", и не только потому, что чересчур далеко отрываются от природы. И та и другая причины обычно действуют вместе. Благодаря культуре люди становятся более самостоятельными в отношении к природе и друг к другу. Они обретают способность сознательно овладевать внешним и внутренним миром, вмешиваться в ход процессов, ранее регулируемых самой природой, но своим

¹ См.: Дьюсбери Д. Поведение животных (сравнительные аспекты). М., 1981. С. 124—128.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 34. С. 138.

вмешательством нарушают тот баланс противоположностей, который поддерживала природа.

Аморализм ведет свою родословную от того же предка, что и нравственность. Способность поступать произвольно, сообразуясь с собственными понятиями о необходимом, реализовывалась как в материальном и духовном творчестве, так и в разрушительных, аморальных действиях, оказавшись одновременно движущей силой нравственного прогресса и причиной разнообразных пороков и бед. Мировая история свидетельствует о том, что эта способность является скорее благодатным, чем роковым приобретением человечества, если оно, конечно, не доведет себя в будущем до ядерного или экологического самоуничтожения.

Общественное развитие идет путем наращивания индивидуального потенциала людей и укрепления связей между ними. Во всяком обществе функционируют механизмы, обеспечивающие реализацию названных тенденций. Первая осуществляется механизмом социальной иерархии, системой различных ролей и позиций, каждая из которых дает возможность в большей или меньшей степени пользоваться основными жизненными благами: пищей, одеждой, уважением близких, признанием половых партнеров и т. п. Вторая тенденция проводится механизмом, который связывает людей узами взаимного доверия, симпатии, равенства, одинакового достоинства¹. Один механизм функционирует как постоянное сорев-

¹ Наиболее точно эту двойственность социального организма показал французский культуролог В. Тэрнер, который отделил социальную структуру, жестко определяющую место каждого субъекта в обществе и совокупность связанных с этим ролей и обязанностей, от "communitas" — отношений между людьми без различия их социальных рангов. (См.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 170—171).

нование, конкуренция, борьба за первенство; он побуждает индивидов быть в напряжении, ревниво следить за успехами остальных. Другой настраивает на то, чтобы видеть в каждом человеке равное себе существо, дружить с ним, уважать и любить его, помогать и поддерживать.

Согласованную работу этих механизмов обеспечивает мораль. Она учит относиться к человеку как к самоцели и использовать его как средство, служить ему и господствовать над ним, состязаться с ним за более высокий социальный ранг и не вредить ему, не превращать его во врага. Сама мораль действует как система разнонаправленных, взаимодополняющих и уравнивающих образований. В ней есть равенство и воздаяние по заслугам, милосердие к слабому и осмеяние малодушия, гуманность и стыд. Эта раздвоенность, противоречивость морали и есть внутреннее основание для морального зла. Там, где действуют противоположные тенденции, существует возможность их разрыва, аномального, гипертрофированного развития одной из них. В таких условиях субъект может, ссылаясь на свою верность одной тенденции, полностью отделить себя от другой и тем самым впасть во зло. Происходящая из этого источника, зло расслаивается на две разновидности. Первую составляет такое господство над человеком и окружающим миром, такое использование их, которое несет им вред и разрушение. Вторую — такое подчинение людям, внешним обстоятельствам и своим влечениям, которое способствует превращению самого себя в пассивный объект стихийных сил, в простое средство удовлетворения чьих-то прихотей, а вслед за этим — собственной деградации, разрушению физических или душевных качеств.

Эти две "протоформы" нравственного зла (их аналоги существуют уже в животном доминировании) можно условно определить как *враждебность* и *распущенность*. Первая вырастает из ак-

тивного стремления к самоутверждению за счет другого человека и выражается в различных модификациях отрицательного отношения к нему¹. Вторая коренится в нежелании сопротивляться внешнему давлению и владеть своими собственными побуждениями.

Поведенческое проявление враждебности — насилие по отношению к человеку, направленное на то, чтобы отнять у него какие-то блага, подавить его сопротивление, убить, изувечить и т. п. Этой позиции сопутствуют чувства гнева и ненависти. Наиболее рельефно своеобразие враждебности выражает такое личностное качество, как жестокость. Стремление и умение причинить ущерб и страдание другому человеку является следствием враждебного отношения к нему.

Распушенность обнаруживает себя в действиях иного рода: в трусливом бегстве от опасности, неспособности переносить физическую боль и преодолевать трудности, невозможности удержаться от соблазнов и пр. Окружающие воспринимают этот порок как малодушие, отсутствие душевной силы, необходимой для того, чтобы поддерживать свой внешний облик и поведение на уровне общественных требований. Сознание собственного ничтожества, ущербности — наиболее точный психический коррелят данного состояния.

¹ Данная ипостась зла, как более очевидная, отразилась в этимологии соответствующего термина в некоторых языках. По свидетельству Д. Перкина, английское слово "evil" восходит к понятию избытка и ведения войны за предписанными границами (The Anthropology of Evil. Oxford: Basil Blackwell, 1985. P. 13). Д. Покок полагает, что это слово (так же, как и немецкое "das Ubel") произошло от тевтонского "ubilez" — "выходящее за должную меру", "преступающее собственные границы" (см.: ibid. P. 42).

Для овладения этими коренящимися в биопсихической природе человека негативными побуждательными силами культура выработала понятия справедливости и гуманности, чувства достоинства и стыда, представление о непристойном. Первые два были направлены на обуздание враждебности. Начальной ступенью формирования справедливости и гуманности оказалось, как мы покажем в дальнейшем, ограничение насилия, и прежде всего посягательств на жизнь ближнего.

Культура и обуздание насилия

Истоки внутригрупповой враждебности. Природа агрессивного поведения наиболее полно раскрывается в экстремальных его проявлениях: убийстве, мучительстве, антропофагии. Самым древним было, по всей видимости, убийство, происходящее в противоборстве (драке), как способ разрешения конфликта либо его побочный результат. Схватки, заканчивающиеся гибелью одного из участников, нередки у стадных животных, особенно если они вырваны из привычных условий жизни. В колониях павианов, например, периодически вспыхивают сексуальные бои, охватывающие большинство самцов и обычно завершающиеся убийством¹.

В научной и популярной литературе широко представлено мнение, что способность к убийству себе подобных человек приобрел на сравнительно поздних стадиях развития. Такой взгляд отста-

¹ См.: Дембовский Я. Психология обезьян. М., 1963. С. 243. В естественных условиях, однако, уровень агрессивности павианов во много раз ниже (см.: Fromm E. Anatomie der menschlichen Destruktivität // Gesamtausgabe in 10 Bänden. Stuttgart, 1980. Bd. 7. S. 94).

ивает, к примеру, Т. Г. Румянцева, аргументируя его тем, что: а) основным способом добычи средств существования для первобытных народов было собирательство, а не охота; б) сама охота у первобытных людей не мотивировалась агрессивными стремлениями; в) среди археологических находок нет орудий войны; г) нет среди них и фортификационных сооружений¹. Перечисленные аргументы бесспорны, но они не исключают возможности взаимоубийства в первобытном человеческом стаде. Поскольку убивать друг друга могут и животные, не знающие охоты, распределение акцентов между охотой и собирательством ничего здесь решить не может. Агрессивность не является доминирующим мотивом охоты², но и убийство чаще совершается не ради него самого, а ради какого-то иного блага. Орудием умерщвления могут быть обычные орудия труда — камень и дубина, а фортификационные сооружения бесполезны во внутренних конфликтах.

Влечение к убийству человека действительно не является врожденным — с этим нельзя не согласиться. Спонтанно разворачивающаяся внутривидовая агрессия — это идея К. Лоренца, не подтвержденная дальнейшим развитием науки о поведении. Но вопрос о наличии эндогенной необусловленной агрессивности у человека и вопрос о том, когда появилось у людей инструментальное применение насилия — это совершенно разные вещи. Первобытный человек не был врожденным убийцей, усматривающим в охоте на своих собратьев коренной жизненный интерес.

¹ См.: *Румянцева Т. Г.* Критика буржуазных концепций "человеческой агрессивности" // *Вестник Беларускага ун-та.* Серия 3. 1979. № 1. С. 37.

² О несовместимости охотничьих увлечений с садистскими наклонностями убедительно писал Э. Фромм (op. cit. S. 117—118).

Но это не значит, что у него отсутствовала фило-генетически запрограммированная агрессив-ность, ведущая к самым крайним формам наси-лия. Способность нападать и активно защищать-ся так же естественна, как пищевое и сексуальное поведение либо бегство от опасности. Инструме-нтальная агрессия как реакция на внешнюю угро-зу или попытка удовлетворить свои потребности за счет более слабого существа является таким феноменом, который нельзя датировать ни не-олитом, ни мезолитом, ни палеолитом. Посколь-ку подобного рода действия встречаются у живот-ных (и хищных и травоядных), нет оснований предполагать какой-то исторический период, ког-да этих действий еще не было. Но агрессивные побуждения дикаря сдерживались и уравновешивались психологическими силами противополож-ной направленности. Вероятнее всего, дикарь испы-тывал страх или близкое этому чувство перед лишением жизни себе подобных. Такое психичес-кое равновесие нарушалось иногда под давлени-ем внешних или внутренних факторов: угрожа-ющих обстоятельств, голода, сильного соблазна и т. п. В целом агрессивные действия, ведущие к убийству, первоначально носили чисто инст-рументальный, ситуативный и вынужденный ха-рактер. Враждебное отношение человека к чело-веку было не исходным, а производным от конк-ретных условий жизни. Убийство ради убийства, то, что Шопенгауэр называл "зlobой" ("Bosheit")¹, а Фромм — "зlobной агрессией" ("bosartige Aggression"), в первобытном человеческом стаде было возможно только как исключение, вызван-ное патологической дезинтеграцией психики.

Развитие культуры делает отношение к убийст-ву более рефлексированным и дифференцирован-ным. Посвятательства на чужую жизнь сдержива-

¹См.: Шопенгауэр А. Конкурсное сочинение об ос-нове морали // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 4. С. 195.

ются уже не только бессознательным страхом, но также определенными общественными установлениями и соответствующими понятиями. Отношения кровного и классификационного родства представляли собой достаточно строгую систему взаимных обязательств и ограничений, выражаемых понятиями о ценностном статусе сородича.

Культура позволяет в какой-то степени овладеть стихией непосредственных побуждений. И в этом заключена, к сожалению, возможность не только ограничения насилия, но и его оправдания, а стало быть, и эскалации. В родовом строе ценностный статус имели только "свои", но не "чужие". Да и среди "своих" этот статус не был так прочен и безусловен, чтобы совершенно исключить посягательства на их жизнь. Ценность сородича обусловлена его собственным состоянием (способностью или неспособностью быть полезным для рода) либо внешними обстоятельством. Ее можно приобрести и можно потерять.

Родственной защиты лишались, как правило, старики и младенцы, а также лица, неполноценные в физическом отношении. Для первобытных нравов, если верить этнографическим источникам, нехарактерно великодушие и защита слабого. Бессильный не годится для сотрудничества и не может постоять за себя, поэтому он не имеет ценности¹, и родственные обязательства не распространяются на него. В этом заключена возможность намеренного внутригруппового убийства. Дикари в данном отношении мало чем отличались от цыплят, заклеивающих до смерти своего собрата, у которого выступила кровь.

¹То, что мы называем ценностью, представлялось в первобытном сознании ассоциацией двух качеств: полезности для совместных действий и способности дать отпор. Из этой ассоциации со временем выросло чувство уважения.

Эта форма насилия в основном укладывается в рамки утилитарной мотивации. Преимущественная цель внутригрупповых убийств состояла в освобождении от лишних ртов и ненужной обузы. У некоторых народов засвидетельствовано систематическое умерщвление стариков. Мотив, положенный в основу фильма Куросавы "Легенда о Нараяме", вполне достоверен. К. А. Гельвеций приводит следующий выразительный пример: "В конце зимы, когда недостаток продовольствия заставляет дикарей покидать хижины и голод гонит их на охоту за новыми припасами, некоторые дикие племена перед отправлением собираются и заставляют своих стариков взбираться на дубы, которые они затем сильно трясут; большинство стариков падает с деревьев, и их немедленно убивают. Факт этот известен; названный обычай кажется на первый взгляд отвратительным, однако добираясь до источника его, мы с удивлением убеждаемся, что дикарь считает, что падение этих несчастных старцев доказывает их неспособность перенести все тяготы охоты"¹.

Анализ этнографических свидетельств позволяет выделить, во-первых, регулярное убийство лиц, достигших определенного возраста, и, во-вторых, умерщвления, совершаемые в особых, чрезвычайных условиях (при недостатке продуктов питания, необходимости тяжелых переходов и т. п.). Хотя первый вид несет на себе печать большего варварства, мы полагаем, что он возник позднее второго. Основанием для такого предположения служит то очевидное обстоятельство, что всякая универсализация той или иной формы поведения есть дальнейшее развитие того, что первоначально совершается от случая к случаю. Искусшение считать убийства в экстремаль-

¹ Гельвеций К. А. Об уме // Соч. В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 244—245.

ных ситуациях ограничением исходного правила убивать всех, достигших определенного возраста, заведомо уведет нас по ложному пути. Не всякое зло представляет собой регресс от сложного к простому, от сознательного к стихийному. Действие, всецело обусловленное внешними обстоятельствами, конечно, будет примитивнее действия, совершаемого по установленным правилам. Но зло, ставшее принципом, значительно хуже вынужденного зла. Такова существенная особенность аморализма.

Убийство стариков в полной мере нельзя считать проявлением враждебности к ним. Этнографы отмечают хорошее отношение к старикам у австралийских аборигенов, признавая при этом, что в засушливые периоды в пустынях старых людей иногда бросают умирать от голода и жажды¹. Более того, в своих наиболее развитых формах обычай убивать стариков интерпретировался даже как священный сыновний долг перед родителями. Но это, разумеется, только рационализация бытующей практики, а не ее реальный мотив. Данный обычай представлял характерный способ разрешения конфликта, состоящий в том, что одна из конфликтующих сторон заранее и радикально устраняется. Здесь есть нечто от принципа "Есть человек — есть проблемы, нет человека — нет проблем", достигшего пика своей популярности в той культуре, которая поставила целью полное вытеснение стихийности сознательностью.

Сравнительно распространенной формой внутригруппового убийства был инфантицид (детоубийство). К нему предрасполагал обычно образ жизни, затрудняющий воспроизводство потомства. Инфантицид отмечается у современных австралийских аборигенов, но с существенными

¹См.: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. М., 1981. С. 155.

ограничениями. "...Время от времени аборигены убивали новорожденных младенцев, но обычно это происходило в кризисные периоды: во время голода или засухи, чаще всего в зоне пустынь. В целом же инфантицид в традиционных условиях — явление редкое. Более или менее широкое распространение он получил только в тех группах аборигенов, культура которых сильно деградировала под воздействием контактов с европейцами"¹. Иначе обстоит дело с детьми, которые отличаются врожденной патологией: им редко сохраняют жизнь².

А. В. Хауитт подробно описал практику инфантицида у австралийских курнаи. "Часто бывает трудно таскать с собой маленьких детей, в особенности когда их много. При их бродячей жизни это очень трудно. Иногда случалось, что перед рождением ребенка отец говорил своей жене: нам приходится таскать слишком много детей, лучше оставь этого, когда он родится, в лагере. Так новорожденный оставался в лагере, а семья переходила в другое место. Ребенок, конечно, погибал. Курнаи настаивали на этом своеобразном различии, что у них никогда не было случая, чтоб родители убивали своих детей, а только оставляли новорожденных. Ум туземца, по-видимому, не представляет себе ужаса осуждения невинного ребенка на смерть в покинутом лагере... Возмож-

¹Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. С. 107.

²См. там же. С. 109. Принципиальная возможность сохранения жизни таким детям не исключалась и в куда более примитивных сообществах. Эмоциональная привязанность побуждала заботиться даже о тех, кто по своим физическим способностям мог быть только обузой для близких. Об этом свидетельствует антропологическая находка Ромито-2 — палеолитический скелет 17-летнего карлика с врожденной акромегалией (см.: Пример сострадания // В мире науки. 1988. № 4. С. 66—67).

но, что чувство любви, возникающее в силу близости и зависимости, в подобном случае еще не успело возникнуть, и естественное родительское чувство, по-видимому, уступает место тому, что они считают давлением обстоятельств¹. Дело тут, наверное, не в отсутствии сопереживания, а в возможности *оправдания* подобных действий.

В других регионах земного шара инфантицид практиковался более широко. По сообщению Фрэзера, полинезийцы из года в год убивали две трети своих детей. Воинственные ангольские йа-ги, чтобы не обременять женщин в походных условиях, умерщвляли всех детей, без исключения, а южноамериканские мбайа — всех, кроме последнего или того, которого считали последним².

Детоубийство в родовом обществе не имело каких-то особых мотивов, отличных от мотивов убийства стариков. Практически всегда оно носило инструментальный (иногда — ритуальный) характер и облегчалось отсутствием понятия о безусловном человеческом достоинстве. Освобождаясь от части детей, семья или иная социальная группа приобретала большую мобильность и вместе с тем реальную или воображаемую выгоду. Конечно, инфантициду должен был оказывать сильнейшее противодействие материнский инстинкт, но он нейтрализовался групповым давлением и мифологическими представлениями. Коренное отличие инфантицида у пер-

¹Цит. по: *Морган Л. Г. Древнее общество*. Л., 1934. С. 338.

²См.: *Фрэзер Дж. Золотая ветвь*. М., 1981. С. 329—330. К. Леви-Стросс находит у мбайа даже отвращение к воспроизводству потомства. Аборты и детоубийство у них — почти обычное дело. Группа воспроизводится практически целиком за счет усыновления (см.: *Леви-Стросс К. Печальные тропики*. М., 1984. С. 79—80).

вобытных людей от детоубийства или подкидывания детей в цивилизованном обществе заключается в том, что в первом случае материнский инстинкт уже потерял свою абсолютную силу, а понятие о самоценности человека еще не закрепилось; во втором же случае детоубийца действует наперекор как инстинкту, так и нравственным устоям. В родовом обществе инфантицид не является таким значительным нравственным падением, как в современном: чтобы падать, нужно прежде возвыситься¹. Наиболее благоприятна для этой аномалии область соприкосновения традиционной и новой культур, где прежние поведенческие регуляторы распатаны, а новые еще не укоренились. Моральному осуждению детоубийства способствовал целый комплекс социально-экономических и культурных изменений: переход к производящей экономике, оседлости, гуманизация религии и т. п.²

Приведенные формы намеренного внутригруппового убийства практически однотипны. Жизни лишали тех, кто не может быть достаточно полезным для других и не способен постоять за себя. Частота убийств и круг жертв зависели от давления внешних обстоятельств и характера культуры. Чем примитивнее общество, тем сильнее его существование подвластно внешним условиям и тем больше его нужда в людях, способных противостоять трудностям и лишениям. Неофициальное право на жизнь в таком обще-

¹Л. Леви-Брюль объяснял безразличное отношение к детоубийству у первобытных народов тем, что по коллективным представлениям новорожденный очень мало причастен к жизни группы и, вообще, еще почти не живет. Его не уничтожают, а просто откладывают его появление на свет (см.: *Леви-Брюль Л. Первобытное мышление*. М., 1930. С. 232). С помощью такой рационализации нейтрализуются естественные родительские чувства.

²См. об этом: *Согомонов Ю. В. Этика воспитания: история и современность*. М., 1988. С. 61—62. Прим. 7.

стве получает лишь тот, кто может принести ощутимую и немедленную пользу. Связь между людьми почти не выходит за рамки естественной необходимости. Их удерживает вместе невозможность изолированного существования. Чем примитивнее общество, тем менее склонны его члены считаться с тем, кто стал или может стать обузой, и тем менее они ограничивают себя в выборе средств избавления от этой обузы.

Возможно, те сообщества, в которых посягательство на жизнь членов подвергалось более существенным ограничениям, полнее использовали свой людской потенциал, нежели те, в которых ограничения были незначительными. В случае с инфантизмом — это очевидно. Уничтожение потомства еще хуже, чем расточение природных богатств. Со стариками дело обстоит несколько сложнее. Тут как будто в жертву настоящему приносится не будущее, а прошлое. Но с расширением социального наследования растет роль лиц, имеющих большой жизненный опыт. Группа, легко освобождающаяся от обузы, должно быть, оказывается более мобильной и приспособленной к длительным переходам, внезапным нападениям, военным действиям вообще. Однако, приобретая в одном, она теряет в другом, и более существенном: в разнообразии умений, навыков, знаний и, вообще, в богатстве духовной жизни. Природа и история в своей селективной деятельности оказываются мудрее, чем какой бы то ни было коллективный рассудок. Зло в виде вынужденного или намеренного жертвования части людей ради сохранения и благополучия остальных является, по-видимому, следствием неспособности владеть условиями существования в целом. В сообществе, обреченном на примитивную борьбу за жизнь, уровень враждебности бывает выше, чем в том, которое может позволить себе признание достоинства всех своих членов, хотя и в разной степени.

Интересное ранжирование архаических обществ по степени агрессивности и деструктивности произвел Э. Фромм¹. По его расчетам, у индейцев зуны-пуэбло, горных арапешей, батонго, аранда, полярных эскимосов агрессивность практически отсутствует, к минимуму сведены преступность, эксплуатация, индивидуализм, неравенство и т. п. Сообщества манус, самоанцев, маори, дакотов — агрессивны, но не деструктивны, они воспитывают у своих членов страсть к накопительству, приверженность к иерархии, индивидуализм. Сообщества добуанцев, индейцев квакиутль, ацтеков деструктивны, они характеризуются страстью к разрушениям, склонностью к предательству и постоянным чувством страха.

К сожалению, нам не встретилась профессиональная этнографическая критика этих выкладок. Различие уровней агрессивности у различных племен, конечно, не вызывает сомнений. Но чисто умозрительно можно предположить, что культуры первого типа наблюдаются в обществах, пребывающих в стагнации. В них отсутствуют (или просто Фромм не смог их показать) движущие пружины развития. Общества третьего типа, вероятно, обречены на постепенное саморазрушение². Поступательное развитие реально только в обществах второго типа, если соперниче-

¹См.: *Fromm E. Anatomie der menschlichen Destruktivität. S. 148—158.*

²Разумеется, это относится к идеальному типу общества, который очерчивает Фромм, а не к перечисленным им реальным культурам. Кстати, в описаниях этнографов эти культуры выглядят не так устрашающе, как у Фромма. Индейцы квакиутль деструктивны скорее в своем миропонимании (и в соответствующих ритуалах), чем в житейской практике. Их агрессивность выражается в гипертрофированной взаимной требовательности, а не в прямом насилии (см.: *Wallens S. Festing with Cannibals. An Essay on Kwakiutl Cosmology. Princeton, 1981).*

ство разворачивается в них на конструктивной, т. е. производительной основе. Творчество связывает людей взаимовыгодными и потому самыми прочными узами.

Культура родового строя овладевала межиндивидуальной враждой, переориентируя ее вовне, на представителей чужих родов и племен. Здесь она тоже двигалась в направлении, подсказанном природой. Элементы подобной вражды имеются у стадных животных, особенно — у низших. Появление чужака в колонии крыс вызывает настоящий взрыв агрессивности, которая не затухает долго после того, как "интервент" уничтожен¹. Пчелы, термиты и муравьи знают членов своей колонии по запаху и тоже убивают любого вторгшегося к ним "инородца"². "Большинство организованных сообществ сопротивляется иммиграции "чужаков"³. Правда, у наиболее высоко организованных животных отношение к чужим становится терпимее, но у первобытных людей межплеменная вражда достигает, по-видимому, пика своей интенсивности.

В той гамме эмоций, которую вызывают в первобытной психике "чужие", явно преобладали негативные тона: страх, гнев, ненависть, обида, желание мести. Представление о "чужом" по своему эмоциональному содержанию совпадает с тем, что для развитого сознания имеет статус зла. Чужие — это те, кто в зависимости от их силы внушает либо страх, либо ненависть, кого следует либо избегать, либо уничтожить. Культура дополняет отношение к чужому чувством мести. Мечь выражается в стремлении нанести обидчику ответный ущерб: такой же или еще больший. Подобного рода действиями, особенно ког-

¹ Lorenz K. Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression. München, 1981. S. 158.

² Ibid. S. 154.

³ Дьюсбери Д. Поведение животных. С. 109.

да они из спонтанного проявления чувств превратились в обязательство, субъект принимает на себя роль восстановителя нарушенного порядка. Разрушительный заряд мести многократно возрастал из-за того, что мстили не только за себя, но и за своих сородичей¹. В акте кровомщения род действовал как единое целое, даже если реальным мстителем выступало только одно конкретное лицо. В разжигаемых местью войнах старались добиться такого успеха, чтобы вражеский род не сумел отомстить в будущем, например, уничтожали всех мужчин поголовно вплоть до грудных младенцев².

Кровная месть, а также еще более жуткая культурная новация — "охота за головами" были включены в механизм социальной иерархии. Тот, кто не отплатил кровью за кровь, не достоин ни женской любви, ни уважения сородичей, как не достоин их у ряда воинственных народов и тот, кто не убил чужака и не предъявил доказательств своей зрелости и полноценности: отрезанной головы, ушей, пальцев или половых органов. "Ты никого не убил, значит ты — мальчик!" и не можешь претендовать на жену и привилегии взрослого мужчины³.

К воинским доблестям относилось и намеренное мучительство, которое не встречается ни у одного вида животных. Действия некоторых племен по отношению к военнопленным были неестественно жестокими. Североамериканские

¹Эту особенность кровной мести выделял А. А. Гусейнов: "...является ли кровная месть способом взаимоотношения различных родовых коллективов, или она есть индивидуальное качество членов рода? И то и другое одновременно" (*Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности*. М., 1974. С. 66).

²См.: *Косвен М. Преступление и наказание в догосударственном обществе*. М.; Л., 1925. С. 26—27.

³*Volhard E. Kannibalismus*. Stuttgart, 1939. S. 439.

прокезы скальпировали пленников и сыпали горячий пепел на обнажившийся череп¹. Индейцы чичимеки, ради получения удовольствия от пыток, от продолжительной и сладостной мести, старались сохранить жизнь своих жертв как можно дольше, растягивая страдания врага: обрезая один сустав за другим, прижигая раскаленным железом, медленно искалывая ножами². Обычно истязание мотивировалось соображениями утилитарного толка, к нему прибегали для того, чтобы сломить сопротивление противника и навязать ему свою волю, добиться от него таких действий и признаний, которых он добровольно не сделает. Но иногда пытками пользовались без всякой видимой пользы, только ради утоления мести. Знание слабых мест и "болевых точек" человека оказалось эффективным орудием господства над ним³.

Против внутригрупповой вражды культура обратила силы родовой консолидации. Внутри рода принцип кровной мести не действовал. Тот, кто убил своего сородича, подвергался изгнанию (абреки у горцев Кавказа, изгои у славян). Такой порядок явился следствием преобразования естественных связей между людьми в целенаправленно регулируемые отношения. Естественные отношения людей — это доминирование, при котором слабейшие подчиняются сильным независи-

¹См.: *Летурно III*. Прогресс нравственности. С. 88.

²См. там же. С. 151—152.

³Подлинного размаха намеренное истязание достигает, однако, не в первобытном, а в цивилизованном обществе. Пытки превращаются там в одно из распространенных, узаконенных и освященных идеологией средств насилия, приобретая статус нормального поведения. "Артхашастра, например, признает законными 4 вида пыток для обычных и 18 видов для особо опасных преступников. Запрещено пытать только высшую касту — брахманов" (см.: Артхашастра. М., 1959. С. 242—243).

мо от степени родства. Кровное родство и свойство как исторически первый тип социальных связей возникли как продукт культуры. Они понуждали человека вести себя иначе, чем животное. Первобытная культура доступными ей средствами (мифами, ритуалами и т. п.) создавала образ человека, требуя поддерживать его усилиями и самого индивида и окружающих. В эти требования включалось осуждение посягательства на жизнь и здоровье сородича. Как зло оценивалось все то, что уменьшает совокупную мощь родовой "субстанции", символизируемой тотемом. Причастность к данной субстанции стала основанием чувства и понятия человеческого достоинства.

Демонические силы каннибализма. Крайней формой агрессивных действий, предельным выражением несправедливости, по замечанию А. Шопенгауэра¹, выступал каннибализм (людоедство). Соответствующие обычаи подтверждены многими этнографическими свидетельствами. Английский ученый Л. Файсон описывал каннибализм австралийских аборигенов: "Племена района Уайд-бей едят не только павших в битве врагов, но и своих убитых друзей и даже умерших естественной смертью, если только трупы находятся в хорошем состоянии. Предварительно они сдирают кожу и консервируют ее, натирая смесью жира и древесного угля"². Н. Н. Миклухо-Маклай сообщал о нравах туземцев островов Адмиралтейства: "Людоедство — явление здесь очень нередкое. Туземцы предпочитают мясо людей свинине. Едят его вареным в пресной воде: тело режется на небольшие куски так, чтобы можно было поместить их в горшки. Внутренности, за исключением мозга, сердца и печени,

¹ См.: Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Полн. собр. соч. М., 1900. Т. 1. С. 346.

² Цит. по: Морган Л. Г. Древнее общество. С. 212.

выбрасывают. Человеческое мясо разрешается есть женщинам и детям. После стычек привозят на пирогах или приносят убитых издалека с целью есть их... Туземцы здесь не очень разборчивы относительно того, каким образом добывать человеческое мясо"¹. Каннибализм как обычная практика обнаружен, кроме того, в Африке, в Южной и Северной Америке и других частях света.

Конкретные формы этого феномена многообразны. Во-первых, он существует как: а) *некрофагия* поедание трупов, тел людей, умерших от старости, болезни, несчастного случая или от насилия, не направленного специально на заготовление пищи; б) охота на людей с целью их пожирания (при этом иногда поглощают еще живую, трепещущую плоть). Во-вторых, выделяется: а) *экзоканнибализм* (поедание членов чужой, чаще всего, враждебной группы) и б) *эндоканнибализм* (поедание сородичей)². В-третьих, к некоторым формам людоедства имеют доступ все члены группы без исключения; к иным же — только избранные: вожди, колдуны, воины, инициированные мужчины, члены тайных обществ.

В-четвертых, по характеру мотивации различают: а) обыденный, или профанный, б) юридический, в) магический и г) ритуальный каннибализм³. Обыденная антропофагия диктуется чисто утилитарными соображениями: приравниванием человеческого мяса к любому другому, голодом или нехваткой мясных продуктов, особым вкусом человеческого мяса. Юридический каннибализм практиковался как мера общественного на-

¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Собр. соч.: В 5 т. М.; Л., 1950. Т. 2. С. 522—523.

² Brown P. Cannibalism // The Encyclopedia of Religion. N. Y.; L., 1987. Vol. 3. P. 60.

³ Volhard E. Kannibalismus. S. 373.

казания за какой-либо серьезный проступок: предательство, дезертирство, ночное воровство, прелюбодейство и т. п.¹ К юридическому людоедству причисляют также некоторые случаи поедания военнопленных, интерпретируя фазу кровной мести. Магическое людоедство преследует цель овладения колдовскими чарами или присвоения выдающихся качеств съедаемых лиц: их мужества, ума, силы, половых потенций. Важнейшими видами ритуальной антропофагии считаются патрофагия (систематическое поедание престарелых родителей, иногда и других родственников) и человеческие жертвоприношения богам и духам.

Всякая антропофагия антигуманна, но степень антигуманности подвержена значительным колебаниям. Некоторые каннибальские проявления отличаются резкой, дикой или изощренной враждебностью по отношению к человеку, когда жертву рвут на куски и пожирают их прежде, чем она успеет умереть. В иных случаях враждебность приглушена или отсутствует вовсе, ее заменяет утилитарно-безразличное отношение, уподобляющее человека скоту, основанное на чувстве собственного бесконечного превосходства.

В истории культуры происхождение каннибализма объяснялось по-разному. А. Фирканд, К. Фогт, В. Штейнметц, З. Фрейд и другие ученые склонялись к идее естественного происхождения

¹ У баттаков Суматры осужденного привязывали к трем столбам, после чего толпа отрезала либо отрывала куски его мяса, которые тут же поедались с солью и лимонным соком (см.: *Летурно III*. Прогресс нравственности. С. 148—149). При наказании за прелюбодейство мужу предоставлялось право выбрать первый кусок. Случалось, что ради лакомства к смерти приговаривали совершенно невинного человека. Крыловское "Ты виноват уж тем, что хочется мне кушать" относилось, увы, не только к волчьим нравам.

и универсального распространения этого феномена. Теория "культурных кругов" (Л. Фробениус, Э. Вольхард и др.) искала его корни в мифах и ритуалах первобытных народов. Против естественного происхождения каннибализма выдвигаются серьезные возражения. Этот способ поведения отличает древних людей чуть ли не от всех видов высших млекопитающих. У теплокровных позвоночных, констатирует К. Лоренц, он наблюдается крайне редко. Мясо особи своего вида кажется им невкусным¹. У человекообразных обезьян, насколько нам известно, склонность пожирать представителей собственного вида не имеет места вообще².

Уже одно это не позволяет считать данную форму поведения естественной, сколь бы широко она ни была распространена. Культурное происхождение этой аномалии более вероятно. Она могла возникнуть как побочный результат стремления подчинить себе внешние обстоятельства. При этом, разумеется, ни мифологическая картина мира сама по себе, ни изменения в ее содержании не были непосредственной причиной каннибализма. Культура просто выработала средства для обоснования и закрепления людоедских обычаев. Развитие человека влекло за собой сня-

¹Это обнаружили полярники, которые попытались кормить подыхающих с голоду собак мясом их уже приконченных товарищей по упряжке (Lorenz K. Das sogenannte Böse. S. 120).

²Примечательно, что отсутствие каннибализма у антропоидов сочетается со способностью есть мясо. Орангутанги растительноядны в естественных условиях, в неволе они становятся всеядными, легко привыкая к мясу (см.: Дембовский Я. Психология обезьян. С. 45). Шимпанзе всеядны и в естественных условиях, причем их охота на павианов, мартышек и прочих хорошо организована. Известны случаи поедания ими даже человеческих детей (см.: Лавик-Гудолл Дж. ван. В тени человека. М., 1974. С. 143).

тие некоторых биологических тормозных механизмов, освобождение от их безусловной власти, а это вызывало в числе других и такую активность, которая носила деструктивный характер.

Столь разнородные проявления каннибализма едва ли можно свести к единому корню. По-видимому, эта аномалия развивалась параллельно из двух независимых источников: межплеменной вражды, которая питала взаимную ненависть, неутолимую жажду мести, упоение властью над поверженным врагом, и периодического голода, вынуждавшего к поеданию трупов и убийству наиболее слабых сородичей. В том и в другом случае субъект оказывался в экстраординарных условиях: либо располагая безграничной властью над другими, либо находясь на грани голодной смерти. При этом он выходил за рамки нормального психического состояния, впадая либо в неистовство "торжествующего хищника", либо в апатию голодающего.

Первобытная культура своими мифами и ритуалами давала обоснование каннибальской практике. Она предоставляла не только кулинарные рецепты копчения, вымачивания, фарширования человечины, но и своеобразное нравственное оправдание. Людоедство подводилось под человечность, заботу о родных — вроде массагетского убеждения, что лучшая участь для престарелых родителей — быть похороненными в желудках своих детей, а не стать пищей для червей. В его оправдание вкладывалась и идея справедливости, своего рода равенства перед возможностью быть съеденным: "Что же дурного в том, что мы едим врагов, убитых на войне, которые, наверно бы, поступили с нами так же, если бы только могли? — Мы не едим однако наших родных"¹. Но самое существенное и трагичное

¹ *Летуно III. Прогресс нравственности. С. 77.*

в том, что каннибализм привычно связывался с идеей достоинства, избранности и посвященности. "Людоеды — это люди, которые ни перед чем не остановятся"¹. Антропофагия знаменовала собой высшую и абсолютную власть человека над человеком, т. е. нечто сверхчеловеческое².

С развитием цивилизации каннибализм постепенно изживается из нравов через ряд ограничений и замещений. Создание политических институтов, регулирующих власть человека над человеком, развитие скотоводства и земледелия, стабилизирующее проблему питания, вытеснение языческих культов монотеистической религией приводят к безусловному запрету людоедства. У авторов Ветхого завета даже вынужденная антропофагия считается пределом падения, самым мерзким злом, какое может совершить человек, полной утратой им своего человеческого образа: "И ты будешь есть плод чрева твоего, плоть сынов твоих и дочерей твоих, которых господь бог твой дал тебе, в осаде и в стеснении, в котором стеснит тебя враг твой" (Втор 28, 53). Утвердив святость родственных уз и человеческой жизни вообще, мировая культура сумела обуздать вырвавшиеся из нее демонические силы каннибализма настолько, что они освобождаются сейчас

¹ Volhard E. Kannibalismus. S. 397.

² Выражение "Я съел твоего отца и мать" у ряда народов считалось самым страшным оскорблением. Пленный американский индеец, не способный сопротивляться, но не сломленный, в своей смертной песне иронизирует над победителями, приглашая их собираться на пир, где они будут есть своих отцов и предков, которые раньше послужили пищей для его тела: "Эти мышцы... это мясо и жилы — ваши, жалкие вы глупцы! Вы не хотите признать, что в них еще сохраняется та же плоть, из которой состояли тела ваших предков? Так распробуйте же их хорошенько, и вы ощутите в них вкус своего собственного мяса". (Монтень М. Опыты. М., 1980. Кн. 1—2. С. 197).

только в виде редчайших эксцессов: в садистской психопатологии и в безумии длительного голода. Рецидивы антропофагии в современном обществе, в том числе и у нас¹, детерминируются, как видно, теми же факторами, которые породили ее в первобытной дикости.

Проблема межгрупповой вражды. Изменению статуса "чужака" способствовало регулирование межплеменных отношений на основе принципа эквивалентности взаимного воздаяния как в негативной, так и в позитивной его формах. Систематическое осуществление кровной мести по правилу "око за око, зуб за зуб" и межгрупповые хозяйственные связи через обязательные взаимные дарения "du ut des" ("даю, чтобы ты дал") ввели вражду и агрессивность в более строгие рамки. Обычай кровной мести не защищал личности как таковой, но он был направлен на охрану совокупной силы рода, равно как и баланса сил в отношениях между родами. Совмещая интересы различных родов и дуально-родовых объединений, кровная месть вместе с обычаем взаимных дарений обеспечивала устойчивость социальных отношений. А через эти отношения и чужеродец приобрел особый статус: он стал репрезентантом существующего порядка, необходимым звеном в цепи, связывающей различные группы.

Межгрупповые отношения под углом зрения хозяйственной деятельности получают иной вид. Чужеродец-убийца воспринимается как лицо,

¹ Голод в Поволжье в начале 20-х годов, на Украине и Юге России в 1932/1933 гг. и в ленинградскую блокаду — самые поздние примеры вынужденного людоедства. Канныализм на основе садистских сдвигов в психике возможен и по сей день. Между тем и другим располагается известный в уголовном мире обычай убивать и съедать "телка" — напарника по побегу из лагеря.

причинившее материальный ущерб, и от него требуют этот ущерб покрыть: либо самим собою (обычай усыновления убийцы¹), либо какими-то предметами потребления. Там, где между родами существует устойчивая хозяйственная связь, враждебность снижается. У тробрианцев Меланезии убийство, по Б. Малиновскому, — исключительно редкое явление. Туземцы могут лишиться жизни непопулярного колдуна, тайком пробирающегося в селение; прелюбодеев, застигнутых *in flagranti*; лицо, дерзнувшее оскорбить вождя. Иногда убийством заканчивается драка или поединок. В "теории" убийство, совершенное представителем чужого подклана, требует безусловной кровной мести, на практике же она осуществляется только тогда, когда жертвою был взрослый человек, занимающий высокий социальный ранг и невиновный в случившемся². На стадии разложения родового строя учет персональной вины и ограничения на объект кровомщения ведут к постепенному отмиранию этого обычая.

Межгрупповая вражда значительна в тех условиях, где добыча жизненных средств не имеет четкой и надежной организации. По наблюдениям Н. Н. Миклухо-Маклая, у папуасов происходят частые войны и стычки между различными деревнями и островами. Это — "главная причинаномадного образа жизни туземцев и мизерности их селений. Поселись они большим селением, оно скоро было бы разграблено и разорено соседями. Постоянные опасения быть убитыми и ограбленными принуждают туземцев жить преимущественно в своих пирогох, перекочевывая с места на

¹ См.: Ковалевский М. М. Родовой быт в настоящем, недавнем и отдаленном прошлом. СПб., 1905. С. 170—171.

² Malinowski B. Zwyczai i zbrodnia w spoleczeztwie dzikich // Szkice z teorii kultury. Warszawa, 1958. S. 380—381.

место"¹. Возможно, то, что здесь названо причиной, на самом деле является следствием. Способ добычи жизненных средств определяет характер взаимосвязи между "своими" и "чужими". В нейтрализации межплеменной вражды хозяйственный фактор является решающим. Оседлость и земледелие несовместимы с практикой постоянных взаимных нападений, а кочевая жизнь к ним предрасполагает².

В истории человечества наиболее эффективным средством предупреждения враждебности выступала производительная деятельность. Труд, особенно совместный и взаимовыгодный, был главным гуманизирующим фактором. Он приучал воспринимать в другом человеке сотрудника, ценить его продуктивные, творческие способности.

Кроме того, в первобытном сообществе людей сближали многообразные непроизводственные связи: родственные, брачные, возрастные, дружеские и т. п. Наличие этих интимных связей придавало особую эмоциональную окраску отношению к каждому человеку, иногда вполне независимую от его места в социальной иерархии. Это отношение симпатии, сочувствия, сострадания никоим образом нельзя свести к рациональному пониманию полезности каждого члена группы как сотрудника и соратника (или того, кто может произвести будущих сотрудников и соратников). При всей утилитарности первобытных индивидуальных отношений в них есть эмоциональный подтекст, который принципиально не утилитарен. Это то, что образуется от совместно переживаемых радостей и горестей, от живых человеческих контактов.

¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Соч. В 5 т. Т. 2. С. 46.

² И впоследствии кочевая жизнь была характерна для тех социальных групп и народов, которые промышляли разбоем: татаро-монгольских завоевателей, английских пиратов и пр.

Действуя в совокупности, две великие культурные силы — труд и общение — постепенно формировали представление о самооценности, о внутреннем достоинстве человека. Мерой этого достоинства была социальная значимость индивида, правда, воспринятая не в узкоутилитарном, а в синкретическом ключе — как некий сплав полезного с приятным. Ценность человека — это его сила, благотворная для окружающих. Чинить насилие над достойным человеком — значит разрушать эту силу. Вместе с тем насилие допустимо в отношении к тем, кто применяет свою силу во вред окружающим. Для того чтобы обуздать агрессию, культура связала враждебность с виной. Это и было нравственное разрешение противоречия между субъектами, интересы которых несовместимы: врагом становился виновный, тот, кто намеренно причиняет вред или страдания. Возникло представление о самостоятельности личности и ее ответственности перед другими за применение и развитие своих способностей, а также понятие справедливости как соответствия между виной и возмездием.

Эти изменения в нравах были обусловлены или усилены частной собственностью, имущественным неравенством и социальной мобильностью, которые подорвали систему коллективной ответственности. Род перестал быть спаянным целым. Убийство начало осуждаться независимо от того, кем оно совершено: чужеродцем или сородичем. Когда члены клана безмолвно отворачиваются от своего сородича-убийцы, предоставляя возможность клану потерпевшего беспрепятственно совершить акт мести¹, то в этом отношении уже заключено нравственное осуждение неспровоцированного убийства. При таких отношениях посягательство на чужую жизнь из протоформы

¹ См.: Косвен М. Преступление и наказание в догосударственном обществе. С. 48.

морального зла превращается в прямую аморальность. Насилие над невинным приобретает значение одной из крайних форм аморализма.

Враждебное отношение к другим не есть изначальное, врожденное качество человека. Оно является следствием ущемления интересов, посягательства на них со стороны окружающих. Причем первобытный человек совершал такое посягательство тем скорее, чем острее была его собственная потребность и чем большую он чувствовал в себе силу. Агрессивное поведение, будь то убийство, истязание или антропофагия, представляет собой активное самоутверждение за счет другого человека. Реальные жизненные интересы и благополучие одних лиц приносятся в жертву другим. Объективную основу насильственного поведения составляет противоречие между интересами отдельных индивидов и частей социальной структуры: между стариками и трудоспособными членами группы, между нынешним и следующими поколениями, между различными племенными группировками и т. д. В экстремальных жизненных условиях данные противоречия приобретают антагонистический характер. Для морали эти условия вообще крайне неблагоприятны. Гармонизация противоположных сторон возможна только в относительно стабильном социальном организме.

Общинная консолидация сама по себе не могла пресечь враждебности и даже, наоборот, отчасти подстрекала и разжигала ее. Распространяясь на весь род или племя, вражда возрастала в интенсивности и мощи. Чем локальнее конфликт, тем скорее и легче он может разрешиться. Если же люди тесно связаны друг с другом, то, конечно, каждый из них защищен от нападения извне, зато любая мелкая стычка может, как пламя, перекинуться по этим связям на все сообщество, и вражда способна длиться, то вспыхивая, то затухая, целыми десятилетиями. Чем безоговорочнее группа поддерживает каждого своего члена, тем

выше вероятность ее столкновении с другими группами. И в цивилизованном обществе национализм дает главнейший повод для вражды между народами. Для изживания враждебности и насилия необходимо преодоление пропасти между "своими" и "чужими", т. е. консолидация в масштабах всего человечества, а также готовность признать наличие зла не только в своих близких, но и в самом себе. Враждебность питается диссонансом между соединением и обособлением людей и может быть ограничена согласованием этих тенденций.

Самоутверждение путем насилия над человеком есть одна ипостась морального зла. Другую составляет предпочтение приятного полезному, принесение собственной пользы в жертву удовольствиям. Культура предоставляет человеку возможность вмешиваться в процесс чувственных переживаний, произвольно продлять, интенсифицировать и изменять их. При этом чувственность может утратить свой адаптивный характер и приобрести разрушительные тенденции. На этом основании возникает феномен распушенности. Подверженный ему индивид лишается способности к самосовершенствованию, к развитию и даже сохранению своих человеческих качеств.

Враждебность и распушенность как проявления морального зла воспринимаются массовым сознанием по-разному: если первая считается несправедливой, то вторая — постыдной, непристойной. Явственнее всего распушенность обнаруживается в пренебрежении половыми запретами.

Культурные запреты в отношениях между полами

Одной из наиболее значительных форм распушенности в древнем обществе выступало, наряду с ленью, беспорядочное, неизбирательное

удовлетворение полового влечения. Важность этой формы обусловлена тем, что от качества репродуктивного поведения во многом зависело настоящее и будущее вида *Homo sapiens*. Производство и воспроизводство непосредственной жизни, определяющее, согласно Ф. Энгельсу, историю человечества, включает вместе с производством средств жизни также и производство самого человека, продолжение рода¹. Регулируя отношения между полами, общество должно было обеспечить появление как можно более здорового, жизнеспособного потомства и вместе с тем дать возможность удовлетворять сексуальные влечения каждому индивиду. Историческое развитие половой жизни определялось взаимоотношением этих противоположных тенденций. Преобладание какой-либо одной из них выливалось в ту или иную форму сексуальных аномалий. Когда право на связь с противоположным полом завоевывается в жестоком и кровавом соперничестве, наиболее сильные, ловкие и отважные самцы "монополизируют" это право, а остальные члены сообщества лишаются какой бы то ни было возможности удовлетворять свои потребности и продолжать род или вынуждены довольствоваться лишь тем, что позволяют их более могущественные конкуренты из милости и по другим соображениям. Если, наоборот, в отношениях между полами воцаряется абсолютное безразличие, то каждый может удовлетворять свои потребности, когда и с кем захочет, независимо от своего физического состояния и социального ранга. Тенденция к такому безразличию и выражается в распущенности в собственном смысле термина.

Названные аномалии не только встречались у людей, но имели свои "протоформы" в живо-

¹См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 26.

тном мире. Вследствие доминирования вожаков в колониях павианов подчиненные особи мужского пола отторгнуты от нормальной (т. е. естественной) сексуальной жизни; "ряд самцов обречен на целибат, и им остается только либо гомосексуализм, широко распространенный среди обезьян, либо онанизм"¹, или же поспешное спаривание с какой-нибудь самкой из гарема тайком от вожака². В человеческом обществе тенденция к монополизации женщин проявлялась чаще всего в многоженстве вождей и других лиц, стоящих на верхних ступеньках социальной лестницы. Вождь небольшого племени индейцев тупи-кавахиб владеет, например, всеми женщинами группы, кроме сестры, которая для него запрещена, и старухи, которая ни для кого уже не представляет интереса. Иногда он предоставляет своих жен товарищам и гостям³.

Половые отношения, сходные с промискуитетом (от *promiscuis* — "смешанный", "всеобщий"), наблюдаются у некоторых животных, живущих стаями. У людей нечто подобное имело место на оргиастических празднествах, о которых речь пойдет позднее, и в сектах, искусственно отгородившихся от остального мира.

В теории культуры сложилась традиция представлять охарактеризованные аномалии сексуальной жизни в качестве определенных фаз общественного развития. Ланг, Аткинсон, Фрейд и другие считали исходной стадией социальной организации гаремную семью. Морган, Файсон, Энгельс и многие советские этнографы были убеждены в первоначальности промискуитетных отношений. Ю. И. Семенов предпринял попытку описать гаремную семью и промискуитет как

¹ Дембовский Я. Психология обезьян. С. 244.

² См. там же. С. 240.

³ См.: Леви-Строс К. Печальные тропики. С. 199—200.

сменяющие друг друга стадии. Все эти подходы не представляются убедительными. То, что является аномалией, не могло быть фазой общественного развития. Ни абсолютная монополизация секса, ни полный промискуитет ни в каком этносе не обнаружены, разве лишь там, где всеобщее разложение предвещало неотвратимую гибель всей цивилизации¹. Кстати, полного промискуитета не допускали и сами авторы концепции о его первоначальности. Так, Л. Г. Морган утверждал, что "в самом отсталом, дикарском обществе, порядки и обычаи которого обнаруживают самые низменные, какие только возможны, взгляды на отношения полов, все же существуют определенные ограничения, причем эти ограничения сохраняются и поддерживаются обычаем и общественным мнением со всей силой и твердостью"². Ю. И. Семенов, называя отношения в первобытном стаде промискуитетными, добавляет, что это не промискуитет в смысле "свального греха", всеобщего смешения полов, а "аномия" — отсутствие "позитивных социальных норм, регулирующих отношения между полами"³. Но даже с такими оговорками существование промискуитета в первобытном обществе не может быть принято. Законам природы человек может противопоставить только *правила*, но не произвол. У произвола ведь нет никакой внутренней закономерности, которая позволила бы чело-

¹ Известная упорядоченность существует даже и в сексуальной жизни извращенных, деградировавших сообществ, например, в местах лишения свободы среди уголовников. Эта жизнь тоже подчинена особым, очень жестким правилам, которые, правда, по своему содержанию и духу весьма далеки от норм цивилизованного мира и в чем-то сходны со стереотипами павианьих "гаремов"

² Морган Л. Г. Древнее общество. С. 337.

³ Семенов Ю. И. Происхождение брака и семьи. М., 1974. С. 93.

веческому обществу выжить, полагаясь на него. Хаос в половой жизни привел бы к деградации с такой же необратимостью, с какой протекают все энтропийные процессы. Промискуитет разрушает социальную иерархию, а без нее общество теряет свой динамический потенциал и распадается.

Словом, говорить о промискуитете и монополизме в половой жизни можно лишь в относительном смысле, как о тенденциях, одна из которых может временно преобладать над другой, а не как о самостоятельных фазах общественного развития. Мы хотели бы присоединиться к тем авторам, которые, не пускаясь в смелые и остроумные спекуляции, считают исходным состоянием и нормой половой жизни человека парную семью, а промискуитет и гаремы — только исключениями и отклонениями от нормы. Человеческая культура стремилась найти способы совмещения противоположных тенденций, вводя сексуальную жизнь в рамки существующих социальных структур. Наиболее эффективными из них оказались, очевидно, экзогамия, индивидуальный брак и любовь. Они сделали половую жизнь одновременно и избирательной и общедоступной.

Экзогамия и запрет на инцест. В родовом строе основу регуляции половых отношений составляли брак и экзогамия — обязательство выбирать жену или мужа за рамками своего родового коллектива (клана, подклана, брачного класса и т. п.) и соответственно запрет на брак внутри рода. Нарушение экзогамного запрета расценивалось первобытной культурой как самая пагубная форма распущенности. Супружеская неверность ("прелюбодеяние") была, как правило, менее злостным, но все равно осуждаемым образом действий.

Экзогамия является чисто человеческим, культурным феноменом, ибо в животном мире об-

наружить что-либо ей подобное не удалось. У некоторых высших животных действуют биологические механизмы, препятствующие спариванию близкородственных особей. Например, в обезьяньих стадах очень ограничены половые контакты между представителями разных поколений¹. В колонии шимпанзе сексуальные связи братьев и сестер крайне редки (охотно допуская к себе других самцов, самка энергично протестует против сближения с братьями), а между сыновьями и матерью они отсутствуют вовсе². Но такие частные предпочтения и ограничения имеют только внешнее сходство с экзогамией, не совпадая с ней.

Проблема происхождения этого института этнографической наукой не разрешена однозначно. Многие из существующих объяснений сущности экзогамного запрета вызывают серьезные сомнения. Введение экзогамии не может быть объяснено ни сознательным, ни инстинктивным стремлением избежать вредных биологических последствий *инцеста* — кровнородственной сексуальной связи. Дело здесь не только в проблематичности таких последствий и не только в том, что у дикарей, практиковавших экзогамию, не было еще, как утверждал Б. Малиновский, отчетливого понимания связи между половым актом и рождением детей³. Экзогамия едва ли возникла из стремления избежать инбридинга (появления потомства от близкородственных особей, имеющего яв-

¹См.: Алексеев В. П. Становление человечества. М., 1984. С. 282.

²См.: Лавик-Гудолл Дж. ван. В тени человека. С. 132—133.

³Некоторые тробрианцы доказывали Малиновскому необязательность половой связи для рождения детей ссылками на то, что дети бывают даже у таких непривлекательных женщин, к которым "не захочет приблизиться ни один мужчина" (см.: Malinowski B. *Zycie seksualne dzikich w pólnocno-zachodniej Melanezji*. Warszawa, 1957. S. 250).

ные признаки вырождения), ибо она в тех формах, в каких существовала, не исключала инцест. Матрилинейная система родства устраняла кровосмешение между родственниками всех поколений по материнской, но не по отцовской линии. Так называемые "кросс-кузенные браки" (с дочерями сестры отца или брата матери) были системой у многих первобытных народов, тогда как они в биологическом смысле кровосмесительны. Кроме того, если бы в основании экзогамного запрета лежала только забота о здоровье будущего потомства, то изобретение надежных противозачаточных средств должно было бы положить конец осуждению инцестуозных связей. Однако в эпоху массового применения контрацептивов мораль не изменила своего негативного отношения к инцесту, хотя сама экзогамия как институт давно прекратила существование. К тому же для пресечения наследственных аномалий экзогамия совсем не нужна, если в сообществе практикуется описанный выше инфантицид. Короче говоря, причину возникновения экзогамии и запрета на инцест следует искать не в биологической сфере.

Потребности воспроизводства здорового населения, по-видимому, вообще не были ведущей причиной установления экзогамии. Она представляла собой один из устоев родового строя и была подготовлена всем комплексом факторов, вызвавших к жизни эту социально-экономическую формацию. Понятие инцеста, а также запрет на инцест не предшествуют экзогамии, а порождаются ею. По мнению Д. А. Ольдерогге, "в историческом развитии сначала не было никаких представлений об инцесте, и все дело заключалось, вероятнее всего, в установлении отношений взаимопомощи двух первобытных групп при неустановившихся еще брачных нормах. Лишь много позднее, когда закрепляются обычаи, связывающие отдельные группы, возникает предста-

вление об инцесте"¹. Инстинктивное отвращение к инцесту, если оно имелось у древнего человека, могло, самое большее, существовать одновременно с экзогамным запретом и в какой-то мере стимулировать его, но не могло породить экзогамии как сложного социального института. Однако более вероятно то, что природа не снабдила человека (во всяком случае, мужчину) явными указаниями на недопустимость инцеста². Люди стали избегать его благодаря культуре, возбуждающей жгучий стыд в тех, кто не нашел себе более подходящего партнера для сексуальной жизни. Косвенным, но достаточно веским доказательством этого служит известный приоритет запрета на брак внутри рода над осуждением внебрачной инцестуозной связи. Оргиастические празднества и ритуалы посвящения, в рамках которых инцест совершался легально³, свидетельствуют о том, что если социальные запреты сняты, то исчезает и предубеждение против половой связи с дочерью, племянницей, двоюродной сестрой и т. п. Культурное происхождение запрета на инцест подтверждает и вариативность его

¹ Олдерогге Д. А. Эпигамия // *Africana*. Африканский этнографический сборник. Л., 1978. Вып. 12. С. 10.

² Горные арапешы, например, отвергают инцест не инстинктивно, а по утилитарным соображениям: "Что, ты хочешь жениться на своей сестре? Что с тобой? Разве тебе не будет братом ее брат? Разве ты не понимаешь, что если ты женишься на сестре кого-нибудь, а еще кто-нибудь женится на твоей сестре, то у тебя будет два брата? А если ты женишься на своей собственной сестре, то у тебя не будет ни одного. С кем же ты будешь охотиться, с кем работать на огороде, к кому ты пойдешь в гости?" (Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 277). Не естественное отвращение, а страх социальной изоляции и утраты престижа стоит на страже экзогамии.

³ См.: Золотарев А. М. Происхождение экзогамии. М., 1931. С. 52.

содержания. В обществах с матрилинейной филиацией связь между родным братом и сестрой считается самым кощунственным преступлением. Но у древних персов подобные браки в царских фамилиях выглядели даже предпочтительными. В родовом строе запрещались браки "параллельных кузенов" (с дочерями сестры матери), а европейская культура классового общества не обнаружила никакой разницы между параллельными и кросс-кузенами, позволяя супружество между теми и другими в равной степени. Такие вариации едва были бы возможны, если бы запрет на инцест имел естественное происхождение.

В понятии инцеста первобытная культура выразила и закрепила особый статус родства. Формирующаяся социальная структура требовала дальнейшей дифференциации межчеловеческих отношений, в том числе более избирательного полового поведения. Индивид вынужден был подчинить естественные склонности завоеванию, сохранению и упрочению социального положения и, следовательно, вести себя сообразно месту в системе родственных отношений. По отношению к женщине он стал не самцом, удовлетворяющим свои органические влечения, когда, где и с кем попало, но отцом, сыном, братом, а именно лицом, сохраняющим строго предписанную дистанцию и несущим четко очерченные обязанности. Родство между людьми возникло не естественным, а культурным путем. Оно вводилось веками для того, чтобы связать людей прочными узами, сделать их необходимыми друг для друга. Очевидно, и родственные чувства, за исключением материнской любви, — это позднейшая надстройка над искусственно установленными отношениями.

Крайне резкая реакция на инцест, характерная для первобытной культуры, объясняется не тем, что такая форма распущенности несла в себе потенциальную угрозу для потомства, а тем, что

она символизировала подрыв всего родового уклада. Тот, кто вступает в половую связь со своей сестрой, разрушает сложившийся и освященный традицией порядок, систему взаимных обязательств. Он ведет себя не так, как принято у людей, и потому заслуживает самого беспощадного наказания: убийства, кастрации, изгнания из человеческого общества. При этом не так уж важно, кровная ли это сестра или только классификационная. Главное то, что подобное поведение вносит хаос в систему родственных отношений. Это обстоятельство очень важно для понимания отношения к инцесту в последующей, неродовой культуре. Инцест остается инцестом, т. е. исключительно позорным и бесстыдным деянием, независимо от того, совершается ли он родным отцом или отчимом, есть ли опасность инбридинга или же половая связь осуществляется таким способом, который заведомо исключает рождение потомства. Разница здесь не качественная, а чисто количественная. И в том, и в другом случае оскверняется святость родственного отношения — самая глубинная основа нравственности. Наиболее радикальным образом культура осуждает то, что разрушает ее фундамент.

Экзогамная регуляция брака сыграла важную роль в развитии человечества. Брак скреплял различные роды цепью взаимных обязательств и прав, соединяя их в особую целостность. Причем в родовом строе межгрупповая связь зачастую не возникала после фактического заключения брака, а предшествовала ему и в какой-то степени его определяла. Наличие брачных классов ограничивало выбор конкретного индивида, указывая ему круг "предпочтительных" или даже "предписанных" кандидатов. С самых ранних лет ребенок привыкал к тому, что он может найти себе жену в соответствующем подразделении общества, среди тех, кого в терминах родства он называет "супруга" или "женщина, с которой я рождаю". По отношению к сверстникам из

этой классификации он постепенно усваивал подходящий эмоциональный тон¹.

Гуманистическая роль экзогамии многообразна. Во-первых, запретив сексуальные влечения по отношению к сородичам, она способствовала созданию небывалых прежде, чисто человеческих связей — родственных обязанностей и привязанностей. Их развитие вело в конечном счете к обогащению внутреннего мира человека. Наряду с системой доминирования возникла совершенно новая система взаимной поддержки и покровительства: отцовство, братство, супружество и т. п. Соединение человеческих усилий и способностей стало возможным без насилия и принуждения, на основе общепринятого и сохраняемого традициями порядка. При этом отношения доминирования не были вытеснены совсем, как представлялось некоторым исследователям первобытного строя, но претерпели существенные изменения и ограничения. Социальная иерархия как неравенство статусов сохранилась, но она была включена в систему родства и преобразована по ее канонам.

Во-вторых, экзогамия послужила ограничению межгрупповой вражды. Благодаря ей расширились возможности превращения "чужих" в "своих". В первобытном обществе чужеродец, как это ни парадоксально, мог быть объектом убийства, съедения или реализации матримониальных намерений. Альтернатива между возможностью быть съеденным и возможностью вступить в брак считалась делом обыкновенным: "Плен-

¹ Ср.: Дети, которые могут называть себя "супруг" и "супруга", ведут себя иногда как настоящие супруги, по вечерам отделяются от семейного очага и разводят свой огонь. В меру возможностей они предаются тому же излиянию чувств, что и взрослые (см.: *Леви-Строс К. Печальные тропики*. С. 152). О том, как велики и разнообразны эти возможности, рассказывает Б. Малиновский (*Malinowski B. Zycie seksualne dzikich...* S.46—52).

ников, забранных во время набегов, нередко убивают и съедают, иногда после того, как последние прожили несколько месяцев в деревнях. Исключения из этого правила составляют те из пленников, которые сумеют найти себе в деревнях победителей между молодыми девушками жену”¹. Враждебность к чужакам отступала, как видно, перед необходимостью налаживать семейную жизнь. Через брак благожелательные человеческие отношения со временем распространялись и на тех, кто прежде воспринимался только как страшилище или объект для охоты.

Экзогамия усложнила, конечно, выбор брачных партнеров, но без усложнения не было бы возможно совершенствование людей. Для преодоления монопольных и промискуитетных тенденций требовалось известное напряжение общественных и личностных сил. В дальнейшем культура устранила часть сложностей, порожденных экзогамией. Семья оказалась более жизнеспособной ячейкой общества, чем род. При переходе к классовому обществу классификационное родство утратило свое былое значение, и вместе с ним исчез экзогамный запрет. От него осталось только безоговорочное осуждение инцеста — половой связи между действительными, к тому же очень близкими родственниками.

Загадочная природа стыда. В родовом строе иерархический принцип организации сообщества продолжал, как было сказано, действовать, но изменил свой характер. Место индивида в иерархии стало определяться не столько реальным противоборством сил, сколько оценкой общественного мнения. В этих условиях первостепенное значение приобрела зависимость индивида от непосредственного окружения и, стало быть, чувствительность к его суждениям и предписаниям. Все это способствовало усилению роли стыда

¹ *Миклухо-Маклай Н. Н.* Собр. соч. Т. 2. С. 522—523.

в социальной жизни вообще и в отношениях между полами в частности.

Согласно широко известному заключению русского философа В. С. Соловьева, чувство полового стыда не зависит от каких-либо практических потребностей человека¹. Действительно, загадочный феномен стыда нельзя вывести непосредственно из нужд людской практики. Стыдливый, застенчивый человек чаще проигрывает, чем выигрывает в борьбе за достижение тех или иных жизненных благ с менее щепетильными и чувствительными конкурентами. Не зря же Шекспир говорил о могуществе бесстыдства. Однако это могущество не означает, что стыд вовсе лишен практического значения. Смысл данного поведенческого механизма заключается в поддержании качеств, способностей, внешнего вида и действий субъекта на уровне требований общественного мнения. Стыд практически значим, но не в узко-утилитарном, а в более широком социокультурном отношении². Он направлен непосредст-

¹ "Самостоятельное и первоначальное значение чувства стыда было бы устранено, если бы удалось связать этот нравственный факт с какою-нибудь материальною пользою для особи или для рода в борьбе за существование. В таком случае стыд можно было бы объяснить как одно из проявлений инстинкта животного самосохранения — индивидуального или общественно-го. Но именно такой связи и невозможно найти" (Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 124—125).

² Ошибка В. С. Соловьева состояла в том, что он, следуя за корифеями идеалистической этики Кантом и Гегелем, считал, что человек стыдится своей материальной природы, естественных влечений и функций своего организма (см. там же. С. 123). На самом деле человек стыдится не своей телесности, а *утраты контроля над нею* (и над психическими функциями тоже), причем в таких ситуациях, когда общественное мнение предписывает его сохранять, а другие люди могут это делать.

венно против того, что оценивается как распушенность, т. е. внутреннее несовершенство, ущербность, зависящая от самого субъекта. Происхождение этого чувства неразрывно связано с многоплановым процессом возвышения культурного статуса человека.

Связь стыда с экзогамией можно обнаружить в своеобразном обычае взаимного избегания или "взаимного неговорения", практикуемом многими первобытными народами. Система родства, определяющая стандарты поведения, содержала в числе прочего требования избегать кого-то, ограничивать отношения с кем-либо, проявлять осмотрительность в общении и т. д. У австралийских аборигенов мужчина должен избегать свою тещу, тестя, брата жены или мужа сестры и брата матери жены. Лица, состоящие в таком родстве, точнее, свойстве, должны уклоняться от встреч лицом к лицу, не разговаривать и не произносить имен друг друга. Ограничения бывали иногда столь жесткими, что для общения зятя и тещи создавался особый язык. Избегание распространялось не только на действительных родственников, но и на классификационных¹. Аналогичные установления ("взаимное стеснение") имеются у юкагиров, живущих в Сибири. Чтобы исключить взаимные конфликты, не разговаривают друг с другом свекор с невесткою, деверь с невесткою, брат с братом, если оба женаты, и т. д. В общении между родичами существовал запретный круг тем: "Это мой родственник и я не могу говорить с ним о таких вещах"². Подобные ограничения создавали, разумеется, особые трудности в общении, требуя от индивида постоянного контроля за своими словами и действиями.

¹См.: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. С. 65—67.

²См.: Туголуков В. А. Кто вы, юкагиры? М., 1979. С. 126—127.

Наверное, из них со временем сложилась система этикета.

Почему же культура возложила на человека это дополнительное бремя? Одна из причин состояла в необходимости подкрепить экзогамный запрет. Взаимоотношения родственников противоположного пола были ограничены обыкновенно самыми строгими правилами. На Самоа с 9—10 лет они не смеют говорить о непристойностях, прикасаться друг к другу, вместе есть и гулять, пользоваться вещами друг друга, даже сидеть рядом¹. Под давлением таких правил, ревностно оберегаемых окружающими, даже малейшее влечение к недозволенному лицу будет сопровождаться острым душевным дискомфортом. В присутствии родственников проявление интимного чувства, даже если оно направлено на иной, "законный" объект, становилось предосудительным. Австралийской женщине не следует допускать, чтобы ее брат, родной или классификационный, был свидетелем ее близости с мужем; мужчина тоже должен избегать этого в присутствии любой из женщин, называемых им сестрами². На островах Трук (Микронезия), где сохраняется строгий запрет на брак между родственниками, особые "запрещения ограничивают и другие проявления родственных отношений. Например, сестра в присутствии своего брата не должна смеяться и шутить"³. Культура родового строя создает дифференцированные индивидуальные отношения, предполагающие разную степень близости, откровенности, открытости. В этой гамме отношений половая близость и все то, что с нею связано: эротические шутки и намеки, объятия

¹ См.: Мид М. Культура и мир детства. С. 112.

² См.: Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. С. 68.

³ Стиггл М. По незнакомой Микронезии. М., 1978. С. 136.

и ласки допускаются только между лицами, которые образуют действительную супружескую пару или принадлежат к соответствующим брачным классам. По отношению к сородичам предписывается совсем другая мера открытости, чем по отношению к лицам из своего брачного класса, а по отношению к "чужим" — иная, нежели к "своим".

Общение со "своими" и "чужими" подвергалось постоянному и жесткому внешнему контролю, который развил в человеке способность к самоконтролю и главным образом ту его сторону, которая обращена к общественному мнению. Человек научился управлять своими побуждениями и их внешними проявлениями, скрывать то, что считается непристойным в данной ситуации. Временная утрата этой способности как раз и переживалась как стыд.

Может сложиться впечатление, что обычай "взаимного стеснения" не был еще нравственной регуляцией поведения, так как он подчеркивал и усиливал различия между людьми, а не их равенство. Это неверно. Сама нравственность во все времена слагалась из противоречивых тенденций. Моральная справедливость, к примеру, требовала уважать человеческое достоинство всех людей и вместе с тем воздавать каждому по его заслугам. Стыд, очевидно, ближе примыкал к той стороне справедливости, которая полнее всего передается принципом "каждому — свое". Это чувство оказалось внутренней контролирующей инстанцией, указывающей, *с кем и когда* можно вести себя определенным образом, прежде всего, в реализации сексуальной потребности, но не только в ней.

Генетической основой, на которой путем надстраивания сформировался стыд, оказалось, вероятно, чувство страха. Можно предположить, что стыд является спецификацией страха, его усложненной и развитой формой. Стыд — это

страх, испытываемый перед существами, находящимися на одинаковом или более высоком социальном ранге¹. Это чувство не испытывают перед животными, за исключением, может быть, тех случаев, когда между животным и человеком полагается родственная связь (тотемизм). Не стыдятся и тех людей, кого считают значительно ниже себя, кого приравнивают к животным. Римская матрона считала непристойным обнажаться перед мужчинами своего круга, рабы же вызвать чувства стыда у нее не могли². Это, очевидно, относится не только к классовому обществу, но и к любому другому, где производится деление людей по их социальному положению и престижу³.

Чувство стыда нельзя понять вне такой специфической реакции общественного мнения, как *высмеивание*. Ожидание этой реакции, собственно говоря, и определяет отличие стыда от страха. Страх есть эмоциональный сигнал, который сообщает о ситуации, угрожающей жизни, здоровью или благополучию. Стыд сигнализирует о ситуациях, грозящих осмеянием, полной или частичной утратой своего социального престижа. Того человека, который представляется опасным,

¹И. С. Кон очень точно характеризовал стыд как механизм общинно-групповой, выражающий чувствительность индивида к своему окружению (см.: Открытие "Я" М., 1978. С. 157).

²См.: Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1979. С. 178.

³Стыд связан с социальной иерархией разнообразными нитями. У тробрианцев то, что позволительно говорить людям своего круга, может быть постыдным в разговоре с вождем (см.: *Malinowski B. Zycie seksualne dzikich...* S. 381—382). Девушке высокого рождения стыдно признаться в любви к юноше из простонародья (*ibid.* S. 391). И самый верх позора — вступать в половую связь с лицами, вовсе не имеющими престижа, — идиотами, уродами, альбиносами.

убивают или стараются обезвредить менее радикальными способами. Того же, кто вследствие своей незначительности не может ничем угрожать, просто высмеивают. Смех в этом случае выражает сознание превосходства. Различие двух форм зла — враждебности и распушенности — достаточно ясно уже для первобытной психики. Враждебность, которая может причинить серьезный вред, вызывала страх или гнев. Распушенность, состоящая в индивидуальном несовершенстве, ущербности, неполноценности, возбуждала стыд у самого субъекта и презрительный смех у окружающих. Высмеивание — это трансформированная культурой внутривидовая враждебность. С его помощью поддерживалась иерархичность сообщества.

Смешон тот, кто утратил социальный престиж и вышел из-под защитной сетки общественных связей. Престиж фиксировался целой системой символов. К ним относились и одежда, которая, возможно, сначала служила только защите и утеплению тела, а потом стала средством отличия человека от нечеловека, и оружие, и украшения, и татуировка, и манера держать себя и т. д. Поддержание собственного престижа складывается из множества разнообразных действий: выполнения обязанностей по отношению к родственникам, участия в ритуалах, одаривания подарками гостей, осуществления кровной мести, "охоты за головами" и пр. Одним словом, в социальном престиже материализуется и воплощается вся совокупность общественных связей данного субъекта — как то, что создается его собственными усилиями, так и то, чем его наделяют окружающие. Социальный престиж — неотъемлемая часть сущности человека.

Смешным и постыдным в образе человека и в его действиях выступает то, что умаляет его престиж и ценность в глазах непосредственного окружения. Конкретные признаки смешных и по-

стыдных ситуаций модифицируются в различных исторических культурах. Чувство стыда производно от способа полагания престижа личности, и предмет его изменяется вслед за изменением общественных условий.

Стыд и ценность целомудрия. Первобытная культура прочерчивает границу между постыдной распущенностью и подобающим поведением не совсем так, как это делает современная культура. Оценивая доисторические нравы с нынешней точки зрения на должное и недолжное, мы рискуем упустить некоторые важные детали. Чтобы избежать "греха модернизации", следует помнить, прежде всего, что в древности институт брака не переводил автоматически добрые и внебрачные связи в разряд распущенности¹. В этом свете следует решать и вопрос о том, можно ли некоторые формы внебрачных половых связей у первобытных народов квалифицировать как проституцию. Внешнее сходство отдельных поведенческих актов с проституцией бросается в глаза. "Протоформы" подобного поведения можно обнаружить даже у животных. Иногда для того, чтобы завладеть пищей, которую охраняет доминирующий самец, самка принимает характерную позу подставления и таким образом успешно добивается цели². Но такие действия можно назвать проституцией только метафорически: здесь нет умышленной торговли собой, а соответствующая поза является результатом бессознательного приспособления. Значительно ближе к проституции (и, соответственно, к сутенерству) поведение туземцев, предоставляющих своих жен

¹Ср.: "Нигде среди аборигенов Австралии, насколько нам известно, добрые и внебрачные взаимоотношения полов полностью не запрещаются. В ряде случаев они даже поощряются" (*Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев*. С. 138).

²См.: *Дембовский Я.* Психология обезьян. С. 247.

или дочерей в распоряжение чужеземных мореплавателей и торговцев за определенное материальное вознаграждение. Ряд характерных примеров таких сделок приводит Н. Н. Миклухо-Маклай. Один из туземцев островов Адмиралтейства привозит на торг свою молодую жену или сестру и предлагает ее желающим специальной пантомимой. Во время всей процедуры торга женщина невозмутимо улыбается¹. По всей видимости, в этом деле она не находит для себя ничего тяжкого и унижительного. Подобные сделки совершались не без известной хитрости со стороны туземцев. Двум белым торговцам с американской шхуны обманом, в темной хижине, подсунули пятидесятилетних старух. Свой промах торговцы обнаруживают только на следующий день по сладким улыбкам этих женщин, щеголяющих в заработанных украшениях². Однако и такие акции, хотя они наблюдаются в полосе контакта доклассовой и классовой культур, нельзя считать проституцией в строгом смысле. В глазах окружающих они не имеют негативной, предосудительной окраски, потому что в этом обществе, на этой стадии развития культуры супружеская верность и целомудрие не представляют заметной ценности. Предоставить себя или свою жену, сестру, дочь для удовлетворения чьих-либо половых потребностей не более предосудительно, чем оказать постороннему человеку какую-нибудь иную услугу: поймать для него рыбу, убить зверя либо показать свою татуировку.

Бытует мнение, будто в доклассовом обществе проституция не могла существовать потому, что царящее там равноправие исключало тираническую власть мужчин над женщинами и возможность использования последних как "вещей"³.

¹ См.: Миклухо-Маклай Н. Н. Соч. Т. 2. С. 477—478.

² См. там же. С. 482.

³ См., например: Kozakiewicz M. O miłosoi prawie wszytko. Warszawa, 1988, S. 82.

Данная аргументация не выдерживает критики, поскольку возможность использования человека как вещи существовала всегда и везде, а полное равноправие мужчин и женщин — только в воображении некоторых теоретиков¹. Сведение проституции к бесправию и эксплуатации женщин крайне упрощает и искажает ее природу. Эта "древнейшая профессия" возникла как негативный побочный продукт развития тенденций избирательности и общедоступности в отношениях между полами.

Необходимым условием существования проституции является потребность во внебрачных сексуальных связях². Эта потребность бывает вызвана либо временной разлукой супругов (например, в период длительных военных, охотничьих, торговых экспедиций и т. п.), либо трудностями в создании семьи (когда нужда в половом общении возникает значительно раньше вступления в брак). Первый фактор коррелирует с социальной мобильностью, второй — с иерархической организацией сообщества. Приток одиноких чужеземцев, с одной стороны, и наличие молодых людей низкого социального ранга, вынужденных

¹Некоторые австралийские племена создавали особую "породу" женщин, специально предназначенную для удовлетворения половых потребностей молодых неженатых мужчин. С этой целью отдельным девочкам производили овариотомию (удаление яичников), что влекло за собой утрату репродуктивной способности и полового влечения (см.: *Миклухо-Маклай Н. Н. Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 405—406*). Здесь факт намеренного использования женщины как "орудия наслаждения" не подлежит сомнению.

²Обусловленность проституции именно этой потребностью, а не бесправием женщин, подтверждается тем, что обеспечение равноправия совсем не решает проблему проституции, а просто добавляет к проституции женской мужскую, что и происходит в современном "эмансипированном" обществе.

какое-то время жить холостяками, — с другой, порождают спрос на внебрачный секс. Этот спрос может удовлетворяться опять-таки двояко: либо милостями влиятельных особ, добровольно уступающих своих жен в знак доброжелательности или покровительства, а также тайными прелюбодеяниями; либо связью с женщинами, пребывающими вне брака. Но первый путь распатывал семейные узы, а второй вел к выбрасыванию отдельных женщин из круга семьи в сферу беспорядочных отношений. Цивилизация предпочла второй путь и образовала слой женщин, половая жизнь которых построена на промискуитетной основе.

Тут явно прослеживается та закономерность, что монополизация секса не только не исключает промискуитета, но даже стимулирует его. Когда возможность создать семью реальна не для всех, а только для избранных, неудачники вынуждены довольствоваться суррогатами. Ради укрепления семьи человечество пожертвовало частью своих представительниц, сделав их своего рода "козами отпущения" и вознаградив за это праздностью и роскошными одеждами. Этот процесс начался еще в первобытности, но завершенные формы приобрел в классовом обществе, когда религия возвеличила целомудрие как таковое — не только супружескую верность, но и добрачную девственность.

Первобытная культура такого значения целомудрию еще не придавала. Это видно, в частности, до тому, что женщина, бывшая замужем и имеющая брачный опыт, ценилась иногда выше, чем та, которая выходит замуж впервые¹. У некоторых туземцев девушки определенное время находились в распоряжении мужских клубов, где каждый из членов мог в любой момент предъявить на них свои права; а потом, через несколько лет, выходили замуж, чаще всего за

¹ См.: Миклухо-Маклай Н. Н. Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 432.

одного из членов клуба¹. Об индифферентном отношении к целомудрию свидетельствует и так называемый "насамонийский обычай", по которому все гости, присутствующие на свадьбе, по очереди овладевают невестой, и обычай предбрачной дефлорации (лишения девственности) девушек отцами, колдунами, вождями и т. д.² Наконец, на это указывает уже упомянутая практика уступать своих жен гостям в знак гостеприимства.

Поскольку целомудрие значило не более чем ничто, торговать собой или своими близкими ради достижения каких-либо выгод не считалось в первобытном обществе постыдным. При всей склонности к мифологии дикарь или варвар смотрел на такие вещи чрезвычайно просто. Половая потребность была для него столь же естественна, как потребность в пище или в отдыхе. Конечно, ни один уважающий себя дикарь не будет заниматься любовью публично, но и принятие пищи некоторые из них считали делом столь деликатным, что его никак нельзя совершать в присутствии посторонних³. В любовных делах, как и во всех прочих естественных отправлениях, желательна умеренность, которая как раз и представля-

¹На острове Вуап (Меланезия) такой клуб имел несколько молодых девушек, в зависимости от количества членов и их богатства. Девушек покупали у их отцов или, чаще, похищали в соседних селениях. Они жили лучше, чем замужние женщины, и вообще в своем поведении не видели ничего недостойного (см.: *Миклухо-Маклай Н. Н.* Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 257—258). Интересно, что чужому пришельцу на ночь охотнее отдавали чью-либо жену, чем женщину из клуба. Ибо предоставление жены чужому вызовет неудовольствие только ее мужа, а в ином случае недовольным будет весь клуб (см. там же. С. 289).

²См.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. М., 1966. С. 307.

³См.: *Malinowski B.* *Zycie seksualne dzikich...* S. 378.

ет собой господство над своими страстями и обстоятельствами. Постыдным считается слишком открытое и слишком настойчивое домогание, особенно со стороны женщины¹. В языке тробрианцев есть два выражения, обозначающие постыдное поведение женщины: "nakaytabwa" — "сластолюбивая женщина, та, что ненасытна в своих любовных желаниях", — и "nakakayta" — "распутница" ("когда к женщине не ходят мужчины и она сама идет к ним"). Похожие выражения обозначают и мужскую распущенность². Такая трактовка неподобающего в отношениях между полами вполне определенно указывает на то, что постыдна не половая связь сама по себе, а возможность потерять в ней престиж и достоинство. Не искушенность и опыт в любовных делах осуждаются первобытной культурой, а отсутствие способности владеть страстями и обстоятельствами. Быть жалким и слабым постыдно во всех отношениях.

Нормальное и аномальное в первобытной половой жизни. Культурные запреты оказали существенное влияние на развитие человека. Они закрыли для него облегченные пути удовлетворения сексуальных потребностей и заставили искать неизвестные ранее резервы совершенствования человечности. Выработывая и отстаивая эти запреты, культура актуализировала тот мощный нравственный потенциал, который несла в себе эротическая связь между двумя лицами противоположного пола.

В эросе есть нечто такое, что не может быть компенсировано никаким иным видом связи — ни производством, ни родством, ни военным союзом. Уже в своей физиологической основе половая связь является объединяющей силой:

¹См.: *Malinowski B. Zycie seksualne dzikich...* S. 391.

²*Ibid.* S. 416—417.

возникающее в ней наслаждение оказывается взаимным. Человек получает удовольствие, одновременно доставляя его другому¹. Разделенная радость особенно интенсивна. Интимная близость образует психофизиологический фундамент ценностного отношения к другому человеку. На этом фундаменте культура возвела таинственный, чарующий и величественный мир индивидуальной половой любви. Она выполнила этот гигантский труд, постепенно и кропотливо направляя половое влечение в русло социальных установлений: обычаев, обрядов и ритуалов. Исключительное и неповторимое переживание родства душ, мистическое внутреннее и внешнее преображение влюбленных, рост их творческих способностей — все эти чудеса любви стали возможны на основе тысячекратного повторения магических формул, любовных и брачных церемоний. По-видимому, индивидуальная половая любовь была бы немислимой в тех социальных условиях, в которых не существовало бы никаких сексуальных ограничений: ни запрета на инцест, ни требования уединенности и сугубой избирательности полового поведения, ни мистеризации всего того, что связано с противоположным полом. Ни монополизация секса, ни промискуитет породить любви не могут. Первая достигает своей чувственной кульминации в извращениях садо-мазохистского характера, когда высшее наслаждение доставляет либо мучение и унижение партнера, либо полное повиновение его воле и отказ от собственного достоинства. Монополизация секса навязывает партнером роли господина и раба, любовь же стоит выше господства и подчинения,

¹ В языке одного из племен Нового Южного Уэльса (Австралия) понятие "любовь" выражается словами "получать радость вместе" (см.: *Артемова О. Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987. С. 77).

она есть специфическое равенство двух существ, специфическое в том смысле, что каждый возвышает достоинство другого и желает ему блага, не думая о своем собственном. Любовь не могла бы возникнуть и в условиях промискуитета, потому что ближайшим следствием беспорядочных половых связей является их поверхностный характер. Интенсивность и глубина настоящей любви обусловлена тем, что два существа, оставаясь самими собой, полностью принадлежат друг другу. Они принципиально незаменимы, а промискуитет предполагает всеобщую, неограниченную заменяемость. Там, где эротические влечения удовлетворяются столь же просто, как, например, жажда, трудно ожидать характерного для любви подъема душевных сил, который преображает до неузнаваемости и самого человека и мир в его глазах.

Культурный генезис любви отнюдь не отменяет ее биологического основания. Социальные запреты сами по себе, сколь бы жестокими и детализованными они ни были, не могут вызвать такое интенсивное положительное чувство, каким является любовь. Из одних запретов вывести любовь нельзя, как невозможно, скажем, заставить кого-то любить одну конкретную женщину, запретив ему смотреть на всех остальных. Сложное положительное стремление может возникнуть только на основе иных, более элементарных и примитивных, но тоже положительных стремлений. Одевать своих детей в брачный наряд может и сама природа. Но способностью любить одаривает одна лишь культура. Эту способность, в отличие от полового влечения, люди не получают от рождения, а усваивают, разыгрывая жизненную драму. Воспитание любви неотделимо от всего процесса становления человеческого в человеке. Настоящее чувство возникает тогда, когда в существе противоположного пола научатся воспринимать не только объект собственных воз-

делений, но и все богатство человеческих определений, все их многообразие, воплотившееся в данном конкретном единстве.

Чтобы защитить свои совершенные, но хрупкие творения, культура старается пресечь все то, что она оценивает как сексуальные отклонения, аномалии. Идеальной нормой в отношениях между полами она сделала любовь и брак. Таким способом культура вплетает биологическую основу в ткань общественной жизни и обрезает все те части, которые остаются неувязанными. Следовательно, сексуальные аномалии по своей сущности являются не противоестественными, а *противокультурными*. Половая распущенность — это, как правило, не извращение естественного порядка вещей, а разрыв и спутывание социальных связей.

Факторы, детерминирующие возникновение сексуальных аномалий, лежат главным образом не в биологической, а в социальной плоскости. Нет никаких доказательств того, что стремление к инцесту, прелюбодеянию, бесстыдной демонстрации своих половых принадлежностей, к связи с лицами своего пола и животными и так далее предопределены биологической конституцией отдельных индивидов или, тем более, выступают универсальными свойствами человеческой природы. За каждым сексуальным отклонением стоит органическое влечение, которое по каким-либо причинам не удалось включить в систему культурных механизмов. Эти отклонения возникают в результате перехода от инстинктивной регуляции репродуктивного поведения к попыткам сознательного овладения им. Первобытные люди уже научились активно вмешиваться в процесс воспроизводства, но не обрели еще способности улавливать и поддерживать его целостность. Те мифологические структуры, в которых происходило осознание смысла репродуктивной деятельности, будучи неадекватными, сами стимулиро-

вали извращенное сексуальное поведение. Тотемические ворования, например, санкционировали возможность интимных связей между человеком и тотемным животным¹. Убежденность в единстве всех форм плодородия способствовала включению коллективных оргий в земледельческую практику.

Аномальные формы удовлетворения сексуальных потребностей в родовом обществе особенно часто возникали там, где происходило изменение условий воспроизводства населения: нарушался баланс между представителями различных полов, рушился привычный уклад жизни, менялась социальная структура общества и т. п. Поступательное развитие культуры в возрастающей степени регламентировало половую активность. Направление регламентации определялось не только потребностями воспроизводства населения, но и более широким комплексом потребностей и закономерностей первобытной формации. Однако эта растущая регламентация одновременно расширяла границы отклоняющегося поведения.

Первобытный человек менее склонен к половым извращениям, чем гражданин цивилизованного мира. Порог сексуальной возбудимости

¹ В мифах охотничьих народов встречается мотив подобных связей между зверями и людьми, причем женщина привлекает к себе зверей мужского пола, а мужчина — женского (см.: *Окладников А. П., Васильевский Р. С.* Северная Азия на заре истории. Новосибирск, 1980. С. 48). В охотской культуре, например, распространены мифы об интимной связи между женщиной и медведем (см.: *Васильевский Р. С.* По следам древних культур Хоккайдо. Новосибирск, 1981. С. 125—127). Правда, как специально оговаривает Б. Малиновский, у тробрианцев подобные мифы не соответствуют поведенческой практике. Половая связь со своим тотемным животным считается противоземной и постыдной (см.: *Malinowski B.* *Zycie seksualne dzikich...* S. 404).

у него несколько выше, и поэтому тенденция к замещению полноценного сексуального акта различными суррогатами и превращению подготовительных эротических действий в автономные процедуры проявляется значительно слабее¹. Такие отклонения, как мастурбация, скотоложество, гомосексуализм и прочее, совершаются только теми лицами, которых действующий в обществе иерархический механизм исключает из нормальной половой жизни. Дурачкам, косноязычным, увечным и альбиносам трудно рассчитывать на брак и взаимную любовь, поэтому они вынуждены пользоваться случайными связями или извращенным сексом². Этот разряд отклонений считается крайне постыдным, не достойным настоящего человека. Представители высших социальных рангов — вожди, дети вождей, колдуны, просто сильные индивидуальности — склонны к аномалиям иного рода: прелюбодеяствию, насилию и нарушениям запрета на инцест. Если в первом случае причина отклонения заключается в невозможности удовлетворить свои биологические потребности нормальным путем, то во втором — речь идет уже об открытом вызове общественному мнению. Особы, обладающие властью и влиянием, могут позволить себе выйти за рамки дозволенного, рассчитывая на безнаказанность. Здесь распушенность приобретает черты прямого посягательства на чужие интересы и сближается с враждебностью. Перво-

¹См.: *Malinowski B. Zycie seksualne dzikich...* S. 406.

²*Ibid.* S. 405. Сходные механизмы действуют в нравах самоанцев. Юноши, не пользующиеся расположением ни одной девушки, прибегают к тайному насилию "моетотоло". Под покровом ночи они проникают в дома и овладевают спящими. Правда, иногда такие акции совершаются не по нужде, а ради острых и необычных переживаний (см.: *Мид М. Культура и мир детства*. С. 124, 127—128).

бытное нравственное сознание достаточно отчетливо представляло различие этих типов отклонения. Если аномалии социальных "аутсайдеров" вызывали у окружающих только насмешливое презрение, то вольности "сильных мира сего" — осуждение, смешанное с завистью. Высший и низший слои общества и в дальнейшем развитии культуры оказались наиболее предрасположенными к нарушению норм сексуальной морали. Закрепление их в классовой структуре социального организма сделало аморализм массовым явлением.

Образы зла в первобытной культуре

Особенности мифологического восприятия зла. В генезисе человечества осознание зла прошло длительный путь развития от полуинстинктивных реакций страха, гнева, отвращения до отчетливых и дифференцированных понятий. Элементарные отрицательные эмоции выступали прямым продолжением биопсихических регуляторов, запрограммированных самой природой. Страх есть психическое выражение органического влечения к бегству, гнев — к нападению, отвращение — реакция на те виды пищи, которые могут вызвать отравление организма. Разница между гневом и страхом зависит от способности или неспособности оказать сопротивление угрожающему объекту. Это тонкие и чувствительные механизмы, но их надежность ограничена рамками привычной ситуации: изменение условий, появление нового нарушает их действие. В подобных случаях требуется предвидение, которое возможно только при развитой способности воображения и рассудке.

Какою-то из своих существенных сторон первобытная культура была направлена на концеп-

туализацию переживания, на рациональное овладение непосредственными психическими реакциями. В мире дикаря было много такого, что являлось для него злом: ядовитые растения, хищные звери, враждебные воинственные племена, резкие колебания погоды, болезни, сама смерть. Объективное зло в той или иной степени и форме предчувствовалось и осознавалось, но субъективное восприятие зла часто существенно отличалось от его объективного содержания. Страшным казалось не только то, что представляло действительную опасность, но и то, что было опасностью мнимой, воображаемой. А кое-что из того, что было действительно губительным, наоборот, не осознавалось как страшное. Преодолевая инстинктивно-чувственное отношение к миру, архаичная культура во многом подчинялась его логике.

Количественная оценка зла определялась в первую очередь интенсивностью вызываемых им отрицательных переживаний. Чем больший страх, гнев или отвращение внушал соответствующий объект, тем сильнее была реакция на него. Первоначальное объективное значение явления, отделенное от его эмоционального фона, не влияло на характер реакции и даже не воспринималось вовсе. Первобытный человек с трудом, да и то не всегда, мог отделить когнитивный аспект своих представлений о мире от аффективного и постичь вещи, как они существуют сами по себе, т. е. объективно. Это один из характерных моментов синкретичности древнего мышления. Он выразился в способе абстрагирования и образования понятий. Главным признаком для объединения каких-то явлений в один класс выступали не их объективные свойства, а *сходство психических переживаний*, вызываемых ими. Если основанием для группировки предметов выступает их эмоциональная окраска (пусть даже и коллективная, а не индивидуаль-

ная), то в одной группе окажутся самые разнообразные по содержанию образы. У индейцев намбиквара слово "атасу", например, означает злых духов, звезды и быков, которых очень боятся, а также ручные часы¹. "Нанде" — это и яд, и магическая субстанция, и любой вид угрожающих действий или предметов, использующихся при этом². Возникшие таким путем понятия не вскрывают принципиального различия между злом, вызываемым неодушевленными силами природы, и злом, причиняемым намеренными действиями людей, т. е. между физическим злом и безнравственностью. Дикарь смутно различал реальные свойства окружающего мира и пределы человеческих возможностей, поэтому землетрясение могло казаться ему результатом чьих-то козней, а война — природной стихией.

Такие понятия и представления, объединенные в систему мифологии, ориентировали деятельность людей в отношении к негативным явлениям. Совершение определенных действий мыслилось как необходимое условие устранения какого-то зла (болезни, смерти, врага и т. п.) и неприятного переживания, с этим злом связанного. Мифологическое сознание полагало связь между предписанным действием и желаемым результатом как непреложную и несомненную, от века существующую. Соединение действия и результата зачастую основывалось на случайности: на внешнем сходстве, повторении, совпадении и т. д. Поэтому многие из тех действий, которые пред-

¹См.: *Леви-Строс К.* Печальные тропики. С. 145.

²См. там же. С. 158. Сходную логику образования понятий можно обнаружить у детей. Малыш, впервые увидевший пьяного человека, называет его быком, вероятно, из-за сходства аффективных переживаний, вызываемых этими двумя, в общем-то очень разными, объектами (см.: *Додонов Б. И.* Эмоция как ценность. М., 1978. С. 32). Нечто подобное наблюдается также при патологических сдвигах в психике.

принимались для ликвидации зла (например, излечения болезни), не могли дать прямого положительного эффекта. Но зато они давали эффект косвенный: устранив зло в своем воображении, люди той культуры освобождались от страха и прочих отрицательных переживаний. Предлагая по большей части иллюзорный путь борьбы со злом, мифология тем не менее регулировала коллективную жизнь, отношения человека к человеку. Длинный шлейф аффективно-фантастических наслоений тянется за понятиями и образами зла и по сей день.

Табуация как способ избегания зла. На основе психологической реакции избегания и мифологических представлений сложилась древнейшая форма социальных запретов — система табуации. Полинезийское слово "taboo" не имеет точного перевода ни на русский, ни на другие цивилизованные языки. Табу — это запрет, налагаемый на людей, животных, растения, вещи, действия или слова и имеющий мифологическое основание. В форме табу сознание первобытного человека пыталось локализовать, зафиксировать и нейтрализовать источники зла. Табуация охватывала практически все стороны жизни общества: охоту, рыбную ловлю, военные действия, половые отношения, быт и т. д. Свести все табу к какому-то одному общему принципу невозможно: крайне разнообразны те объекты, которые подвергались табуации. Например, табу считались умершие и все, что связано со смертью. Вероятно, причиной установления этого табу был инстинктивный страх перед смертью, характерный не только для человека, но и для животных. Табу налагалось на вождей и колдунов, их одежду, пищу, орудия и т. д. Племя казембов в Анголе верило, что одно прикосновение к их вождю убивает на месте¹. Вполне возмож-

¹ См.: Фрэнк Дж. Золотая ветвь. С. 234.

но, что за этим запретом стояло стремление избавить лиц, имеющих особый статус в первобытном коллективе, от посягательств. Табуировались также роженицы и все женщины в период менструации. Особый разряд табу составляли необыкновенные, противоестественные, из ряда вон выходящие явления: дети-уроды, куры, поющие по-петушиному, альбиносы, дети, у которых верхние молочные зубы выпадают раньше нижних, и т. д. "...Всякое необычайное явление рассматривается как знамение и одновременно как причина неприятного происшествия, долженствующего случиться позже"¹.

Табуированный объект не считался злом в собственном смысле слова. Табу — это не болезнь, не смерть и не стихийное бедствие. Оно является чем-то вроде особой материальной субстанции или силы, присутствующей в некоторых объектах временно, а в некоторых — постоянно, и требующей — во избежание губительных последствий — чрезвычайного осторожного обращения. По эмоционально-психологическому содержанию табу выступает обычно как подавленное страхом влечение. Женщина, к примеру, вызывает к себе естественное влечение, но если она табуирована (как родственница, во время родов и менструации, перед охотой и сражением), то это влечение подавляется страхом перед воображаемыми последствиями.

Насколько эффективно система табуации регулировала поведение первобытного человека? Частыми ли были нарушения коллективных запретов? При ответе на эти вопросы среди этнографов нет единого мнения. Одни утверждают, что система табу действовала практически безотказно. Другие считают, что нарушения табу — вполне обычное явление для первобытного человека, особенно если его действия не конт-

¹ *Левин-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 190.*

ролируются никем из сородичей. Б. Малиновский, например, отмечает тот факт, что для нарушения табу и избежания негативных последствий дикари используют магические процедуры и колдовство. У тробрианцев инцестуозная связь с родной сестрой считается таким преступлением, о котором нельзя не то что говорить, но даже и думать. Но это не значит, что оно никогда не совершается. Если есть гарантии скрыть свое деяние от огласки, то возможен и инцест. В повседневной жизни кровосмешение сильно осуждается только тогда, когда оно становится достоянием гласности. Если возник скандал, то все отворачивается от провинившейся пары, и оба они могут быть доведены обвинениями или бойкотом до самоубийства¹. А нарушение экзогамии связью с дальними родственниками вообще стало повседневным и простительным нарушением².

По-видимому, регулятивная сила первобытных запретов зависит от конкретно-исторических условий. На разных стадиях существования того или иного табу его влияние на поведение людей бывает различным. В первое время после установления, должно быть, нарушения являются весьма частыми, потом табу закрепляется в коллективном сознании, в дальнейшем, возможно, сила запрета ослабевает, особенно если он существенно ограничивает удовлетворение естественных потребностей. Так что не приходится говорить о том, что табу регулировало действия древнего человека с безотказным автоматизмом.

Табуация как древнейшая система социальных запретов могла успешно функционировать только при осуществлении санкций по отношению к тем, кто их нарушал. Наказание за нарушение табу обычно представлялось неотделимым от са-

¹ *Malinowski B. Zwyczaj i zbrodnia w społeczeństwie dzikich-Szkice z teorii kultury. S. 354—355.*

² *Ibid. S. 357.*

мого факта нарушения. Нарушитель сам как бы наказывал себя тем, что вызывал своими действиями катастрофические последствия: болезни, смерть, стихийные бедствия и т. д. Злодеяние оборачивалось само против себя, против своего инициатора и исполнителя. Одним из сильных стимулов, удерживающих первобытного человека от нарушения запретов, был, несомненно, страх перед воображаемыми последствиями запрещенных действий. Но этот страх нужно было постоянно поддерживать на высоком уровне, чему способствовали соответствующие реакции окружающих. Смысл этих реакций заключался, очевидно, в целенаправленной деградации нарушителя, т. е. в перемещении его на более низкий социальный ранг со всеми вытекающими отсюда, удручающими для него последствиями. В пределе это могло быть убийство виновного или изгнание его из общины. Изгой был первым социальным типом, познавшим на себе всю тяжесть отрицательных санкций группы.

Если бы практика табуации основывалась только на вере в естественное или сверхъестественное возмездие за каждое нарушение табу, то она бы очень скоро рухнула под напором реальных потребностей и житейского опыта, который очень скуп, как известно, на свидетельства о совпадении деяния и воздаяния. Секрет продолжительного влияния мифологических запретов состоит как раз в том, что общественное сознание не удовлетворялось ожиданием естественных результатов нарушения или сверхъестественной кары, которую к тому же можно было отвести магическими процедурами, а стало применять собственные карательные меры. Подчас они носили крайне суровый характер: удушение, четвертование, нанесение тяжелых увечий и т. п. В дальнейшем вместе с разложением родового строя происходит дифференциация социальных запретов. Ее следы обнаружил, например, Н. Н. Миклухо-Маклай у меланезийцев Пелау. У них

приняты два вида запретов: "могуль" и "плюль". Несоблюдение первого влечет за собой болезнь или несчастье, но не карается людьми. Второй налагается на общинную собственность, и нарушения его наказываются общиной. Запрет "могуль", следовательно, касается сферы отношения человека к воображаемым нечеловеческим существам, здесь публичное мнение занимает наблюдательную позицию. Запреты "плюль" распространяются на сферу отношения человека к человеку, и карательные функции берет на себя сама группа¹.

Эта дифференциация явилась важным этапом в становлении морали, ее специфических санкций и оценок. Человеческая общность начала осознавать запреты как собственные волеизъявления, как то, что соответствует ее интересам и охраняется всеми доступными ей средствами. Практика табуации сохранилась в виде пережитка "на задворках" современной культуры. Представление "западло", широко распространенное в нашем уголовном и "блатном" мире, в других зонах "нравственной разреженности", имеет много сходств с табу. Вещи, подпадающие под это представление, также группируются по аффективным, а не по когнитивным основаниям. Жестокость и, самое главное, смысловое совпадение санкций говорит о близком родстве этих феноменов.

Практика временной отмены запретов. Осознанию запретов как социальных, и в этом смысле относительных установлений, способствовала практика их временной отмены. Процесс, в ходе которого человечество овладевало своей деятельностью, включал в себя формирование способности выходить за рамки привычного поведения, умения перевоплощаться и т. п. Обретение известной независимости от природной детерминации предполагало определенную самостоятель-

¹ См.: Миклухо-Маклай Н. Н. Соч. Т. 3. Ч. 1. С. 286.

ность и по отношению к тем запретам, которые были установлены самим же обществом. Эта самостоятельность реализовалась отчасти через "оргастические празднества".

Древняя культура (не только первобытная, но и раннеклассовая) характеризовалась периодической отменой на некоторый срок практически всех запретов. Этот феномен подробно описал Фрэнк. По его словам, "у многих народов существовал ежегодный период распушенности, во время которого отбрасывались обычные ограничения закона и нравственности. В такой период люди предавались непомерному веселью, и на поверхность вырывались темные страсти, которые они в обычной жизни держали в узде. Подобного рода взрывы подавленных человеческих влечений, часто выливающиеся в развратные и преступные оргии, чаще всего имеют место в конце года и находятся в связи... с основными моментами сельскохозяйственного года, в особенности с севом и жатвой"¹. Если в будничной жизни тотемное животное подвергалось табуации, то во время празднества производилось ритуальное убивание тотема и поедание его мяса. Древние жители Крита в ходе дионисийских празднеств разрывали зубами живого быка на куски². Североамериканские ирокезы во время аналогичного праздника толпами бегали от вигвама к вигваму, разбивали все, что попадется под руку, обливали встречных ледяной водой, забрасывали грязью и горячим пеплом³. В племени хо (северо-восточная Индия) на таком празднестве мужчины и женщины в удовлетворении своих любовных прихотей вели себя почти как звери⁴. Типичным примером временного снятия социа-

¹Фрэнк Дж. Золотая ветвь. С. 648.

²См. там же. С. 432.

³См. там же. С. 615.

⁴См. там же. С. 618—619.

льных запретов были римские сатурналии, праздник в память о правлении бога сева и землепашества Сатурна, длившийся целую неделю и отмечавшийся пирами, кутежами и бешеной погоней за чувственными удовольствиями. Сатурналии прошли сквозь всю эпоху римского рабовладения, почитаясь при этом как временное возрождение нравов далекого прошлого, когда не было деления на рабов и свободных.

Культурный смысл празднеств оргиастического характера выявить довольно трудно. Следует подчеркнуть, что временное снятие запретов характерно не для всяких праздников, а только для их определенного типа. Некоторые празднества, наоборот, связаны с увеличением количества табу, например, праздник возвращения душ умерших у меланезийцев Тробрианских островов¹. Несомненна связь многих оргиастических празднеств с тотемическими верованиями; характерные для них элементы половой распущенности, возможно, преследовали цель магического воздействия на плодородие почвы, плодovitость тотемных и домашних животных, урожайность растений. Не исключено также, что некоторые аспекты поведения участников праздника воспроизводили какие-то черты более древних общественных отношений и поведенческих структур. Однако едва ли можно истолковать сатурналии как полное, хотя и временное, возрождение порядков прежней фазы исторического развития. Функция релаксации, снятия напряжения для них тоже весьма вероятна. Социальные запреты — табу жестко регламентировали поведение первобытного человека, сковывали его природные влечения. Существование запретов, обуздывающих естественные побуждения, порождает соблазн нарушить их. Этот соблазн создает устойчивое психическое напряжение, которое нуждается в разрядке.

¹См.: *Malinowski B. Myt w psychologii ludow pierwotnych.* — *Szkice z teorii kultury.* S. 510.

Такую разрядку в виде социально позволенного разгула "отклоняющегося поведения" могли давать оргиастические празднества.

Глубинный смысл подобных празднеств выявил М. М. Бахтин. В них выражен момент отрицания социальных норм и социальных институтов, но не голого, пустого, зряшного отрицания, а такого, которое открывает новые горизонты развития¹. Периодические отмены запретов готовили психологическую почву для недогматического, т. е. свободного и сознательного отношения к нормам поведения, они формировали способность к гибкой и пластичной перестройке деятельности в изменяющихся ситуациях. Чем более монотонна жизнь членов сообщества, чем жестче она регламентирована различными правилами, тем насущнее потребность в новых связях и ролях, в ином ритме и характере общения. Если такая потребность не находит реализации, то общество погружается в спячку и застой.

Но периодическая отмена запретов была временно санкционированием аморализма, самым доподлинным и безоговорочным. Враждеб-

¹"Праздник был как бы временной приостановкой действия всей официальной системы со всеми ее запретами и иерархическими барьерами. Жизнь на короткий срок выходит из своей обычной, узаконенной и освященной колеи и вступает в сферу утопической свободы" (*Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965. С. 100). Эта характеристика смысла праздников в культуре классово-антагонистического общества может быть отнесена, с соответствующими оговорками, и к доклассовому обществу. И в этом обществе празднества освобождали человека от тяжести запретов будничной жизни, создавая возможность для творчества новых форм поведения. На некоторых праздниках, как предполагает А. В. Бенифанд, вместо существующих норм создавались новые. (См.: *Бенифанд А. В.* Праздник: сущность, история, современность. Красноярск, 1986. С. 47.)

ность и распущенность, осуждаемые в повседневной жизни, находили для себя невероятные, изощренные, чудовищные выходы, удерживаясь, может быть, только от антропофагии и инцеста. Появление настоящей морали предполагает возможность настоящей аморальности. Эту диалектику вполне оценил В. С. Соловьев, указавший, что намеренное бесстыдство, умышленный разврат возможны только при наличии развитого чувства стыда. "Дело состояло здесь, — писал он об оргиастических культах, — в потенцированном разврате, в нарушении всех пределов, полагаемых природой, обществом и совестью. Религиозный характер этих неистовств доказывает чрезвычайную важность данного пункта, а если бы все ограничивалось натуральным бесстыдством, то откуда же взялась и эта напряженность, и эта извращенность, и этот мистицизм?"¹ Аморализм разворачивается во всю мощь только там, где есть нравственные святыни, над которыми он может глумиться, находя в этом глумлении особую радость для себя, черпая из него энергию и решимость. Временное снятие запретов порождает злодеяния, куда более страшные, чем те, что возможны в обществе, совсем не знающем морали в ее развитых формах. Об этом можно судить хотя бы по тому, как вели себя солдаты-победители в захваченном городе или узники, на время завладевшие тюрьмой. Культура в дальнейшем развитии отказалась от такой формы "раскрепощения нравов", заменив ее более пристойными и сдержанными праздниками, разнообразными формами организации досуга, искусством и т. п. Но там, где возникает социокультурный вакуум, в глухих закоулках цивилизованного общества аморализм регулярно празднует свои кровавые и распутные оргии.

¹ Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия. М., 1899. С. 55.

Персонификация зла в образах "колдуна" и "злого духа". Наиболее древним было, по всей вероятности, понимание зла не как результата сознательной деятельности человека, а как чего-то внешнего по отношению к нему, олицетворенного в ком-то другом: в "чужаках", "колдунах" или в существах чисто мистических (душах умерших, духах, демонах)¹. Типичным способом мифологического осознания зла выступала *персонификация*.

Дифференцированное отношение к сородичам дало почву представлениям о том, что источником зла может быть не только чужой человек, но и свой, если он отличается какими-то особенностями, если его внешний облик или поведение отклоняются от обычного. Так в первобытном сознании появляется злоедающая фигура "колдуна", существа, имеющего человеческий облик и нечеловеческие способности творить зло, избирающего вредительство и порчу основной целью своих действий. Превратив колдуна в носителя зла, архаичное сознание объясняет все беды его происками. Колдун господствует не только над жизнью и смертью людей, но и над силами природы: "Если нет дождя или если дождей слишком много, если урожай плох, если кокосовые пальмы не дают плодов, если свиньидохнут, если охота и рыбная ловля неудачны, если трясется земля или море, выступая из берегов, сметает селения

¹ По классификации П. Рикёра, культура выработала четыре основные мифологические парадигмы происхождения зла: 1) из хаоса, совечного богам; 2) из грехопадения человека, его отвращения от бога; 3) из трагической судьбы героев, искушаемых злыми богами; 4) из телесного воплощения души (*Ricoeur P. The Symbolism of Evil. Boston. 1969. P. 172—174*). Лишь вторая парадигма (библейские мифы об Адаме) выводит зло целиком из внутреннего источника. По многим признакам она не была первоначальной.

на побережье, если свирепствует эпидемия или мор, то туземец никогда не удовлетворится естественными причинами: для него всюду и во всем скрыто колдовство”¹.

В первую очередь подозрения в колдовстве вызывают те лица, которые обладают физическими качествами, отклоняющимися от нормы: уроды, старики и старухи, прокаженные, паралитики, альбиносы, иногда близнецы². В представлении соплеменников способности таких индивидов не просто выходят за рамки нормы, но прямо-таки чудовищны. Например, колдуны народа амба (запад Уганды) стоят на голове, отдыхают, висят головой вниз, удовлетворяют жажду солью, активно живут не днем, а ночью, ходят голыми (что считается постыдным), нападают на жителей своих селений и связаны отношениями взаимности с колдунами чужих селений, приглашая друг друга на каннибальские празднества³. Обычно в колдовстве обвиняются те, с кем чаще всего возникают конфликты, т. е. особо одаренные, неуравновешенные, физически или психически ненормальные субъекты⁴.

Фигура колдуна крайне противоречива. Его, как правило, боятся и ненавидят. Неистовая злоба примитивных людей к колдунам обусловлена желанием мести за прошлое злодеяние и страхом перед новыми⁵. Часто колдуны вызывают зависть своими уникальными способностями. Но при этом их нередко используют по договору в личных целях: для наказания чьей-то несправед-

¹ *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 263.

² См.: *Оля Б.* Боги Тропической Африки. М., 1976. С. 148, 150.

³ *Pocock D.* Unruly Evil // *The Anthropology of Evil.* Oxford, 1985. P. 45—46.

⁴ *Malinowski B.* Dynamika przemian kulturowych // *Szkice z teorii kultury.* S. 227.

⁵ См.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 264.

ливости, для выяснения причин смерти и т. д. Чаще других помощью колдунов пользуются вожди для укрепления своей власти¹. Амбивалентное отношение к колдуну иногда расслаивается на два противоположных по своей эмоциональной окраске образа. У африканских кафров, например, колдун заметно отличался от лекаря, заклинателя, гадателя-ведуна. "В то время как колдун применяет свое искусство из личной корысти для запретных целей, гадатель должен работать совершенно легально ради общего блага в качестве своего рода должностного лица..."².

По отношению к колдунам вели себя по-разному, в зависимости от обстоятельств. Иногда, если считали это возможным, стремились уничтожить: закапывали живьем или сжигали; иногда просто изгоняли из общины, а иногда пытались использовать их способности против своих врагов.

В образе колдуна отразилась потребность первобытного коллектива найти источник зол и бедствий и нейтрализовать его. Недовольство существующим положением вещей получало объект для вымещения. Уничтожение колдуна или хотя бы его покаяние внушало успокоение и надежду на сравнительно безопасное будущее. Мифологическое сознание в данном случае действовало по способу проекции. Собственные отрицательные побуждения и наклонности оно переносило вовне и вкладывало в особого человека, который по каким-то причинам казался подозрительным. Однако, как и всякое мнимое удовлетворение реальной потребности, отождествление зла с деятельностью колдуна порождало новые негативные явления, самые очевидные из которых — травля отдельных, подчас совершенно невинных людей.

¹ *Malinowski B. Zwyczaj i zbrodnia w społeczeństwie dzikich // Szkice z teorii kultury. S. 359—364.*

² *Левин-Брюль Л. Первобытное мышление. С. 195.*

Но не это главное. Персонификация зла была неадекватным разрешением одного из противоречий первобытного строя — противоречия между потребностями равенства и индивидуального совершенствования или, если взять иной, более крупный масштаб, между тенденциями сопричастности и самостоятельности. В колдовстве подзревались люди с большими, чем у основной массы, способностями. Не умея поставить себе на службу эти способности, масса испытывала недоверие и опасение перед их обладателями. Групповая консолидация достигалась за счет выравнивания членов, отсека и преследования всякой уникальности (кроме, может быть, дозволенного превосходства вождя). Такой путь ведет к стагнации общественной жизни во всех ее сферах. Преследование инакомыслящих и вообще "иных" людей — симптом того, что общество намерено остановиться на достигнутом состоянии. Персонификация зла при этом преобразуется в соответствии с новыми идеологическими аксиомами. Традиционная же вера в колдунов и ведьм, возникшая в первобытном мифологическом сознании, держалась вплоть до разрушения устоев феодального общества. Пережитки этой веры можно наблюдать и в наши дни, особенно в развивающихся странах.

В колдовских поверьях носителем зла выступает человеческое существо, пусть даже и наделенное нечеловеческими способностями: превращаться в животных, делаться невидимым, летать, находиться одновременно в двух разных местах, движимое таинственной силой. Мифологическому сознанию доступен и более отвлеченный способ олицетворять зло: в виде телесных субстанций или особых духов и демонов. У малайцев "бади" — злое начало, нечто вроде истечения от какого-нибудь предмета: например от тигра, промелькнувшего перед глазами, от ядовитого дерева, под которым пришлось пройти,

от слоны бешеной собаки, от совершенного кем-нибудь деяния¹. У различных народов мира было распространено верование в злых духов, каждый из которых специализировался в каком-нибудь одном виде злодеяний или отличался универсальными способностями такого рода. Среди них выделялись духи болезни, вселяющиеся в человека и вызывающие чуму, проказу и прочие недуги; духи смерти, похищающие душу человека; духи, занимающиеся порчей родов, в результате чего появляются неполноценные дети, альбиносы, выкидыши². Некоторые из таких духов характеризовались чрезвычайной свирепостью и активностью. У австралийцев Центрального Квинсленда, например, дух Молонга был способен умертвить всех мужчин и изнасиловать всех женщин³.

Духи и демоны зла представлялись по-разному. Это могли быть души покойников: умерших предков, убитых чужеродцев, казненных преступников. Они обижены на живых людей и жаждут мести⁴. Это могли быть также божественные существа, враждебно настроенные по отношению к человеку (бог Сет у древних египтян, богиня подземного мира Седна у эскимосов и др.). К демонам зла древний человек испытывал смешанное чувство ужаса и почтения. В отношениях с ними использовалась хитрая и осторожная тактика: обман, уступки, жертвы и т. п. Для их нейтрализации употреблялись ритуальные средства и переговоры.

¹ См.: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 22.

² См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 546—547; *Оля Б.* Боги Тропической Африки. С. 47—48.

³ См.: *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. С. 625.

⁴ "...Как бы добр ни был покойник при жизни, но стояло ему испустить дух, чтобы душа его стала помышлять лишь о том, чтобы причинять зло" (цит. по: *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. С. 269).

Часто вера в злых духов сплеталась воедино с верой в колдунов, и тогда формировалось целое фантастическое сообщество, производящее зло и несчастья. У индейцев бороро колдунами становятся через соглашение "с членами очень сложной общности. Она состоит из злокозненных или попросту опасных духов, частично небесных... частично подземных, а частично относящихся к животному царству. Эти существа, число которых постоянно растет за счет душ умерших колдунов, ответственны за движение светил, за ветер, дождь, за болезнь и смерть... В обществе колдуны образуют то звено, которое связывает людей с этой таинственной вселенной злокозненных душ, одновременно живых созданий и предметов"¹.

В образе злого духа источник зла как будто полностью переносится вовне и превращается в самостоятельную сущность. Тем не менее такая полная проекция зла вовне оказывается, как это ни парадоксально, перенесением его во внутренний мир субъекта, поскольку злые духи могут вселяться в человека и действовать изнутри, как бы от его имени. От понятия злого духа всего один мыслительный шаг до понятия одержимости — внутренней захваченности человека враждебной для него силой, которая управляет его действиями во вред окружающим и ему самому. Как бы ни представлялось зло мифологическим сознанием — в виде ли одушевленного существа или бездушной силы, захватывающей человека или "прилипающей" к нему, — оно может проникнуть в любого индивида. В этих мифологических аффективно-когнитивных структурах содержится уже вполне сформировавшийся зародыш понятия о моральном зле или безнравственности. Для того чтобы этот зародыш стал законченным

¹ *Леви-Строс К. Печальные тропики.* С. 115—116.

понятием, необходимо немного: мысль о том, что зло порождается не какой-то особой мифической силой или сущностью, а самими людьми, действующими сознательно и по своей воле и потому, во-первых, способными в корне перестроить собственные действия, а во-вторых, ответственными за них.

Персонификация враждебности в образах колдуна или демона и гипостазирование ее в виде телесной сущности делают задачу устранения зла крайне проблематичной. Становясь телесной субстанцией, зло приобретает свойство неуничтожимости. Самое большее, что с ним можно сделать в этом случае, — это переместить в пространстве, отдалить от себя. Становясь одушевленным существом, зло приобретает известные права на существование, и его можно только лишь запугать, обмануть или задобрить. Мифология своими способами полагания зла предопределена к тому, что борьба с ним концентрируется не на уничтожении, а на сдерживании, ограничении или отведении его от себя и своего непосредственного окружения. В представлениях африканского племени бете о мироустройстве зло, "хотя с ним и ведется повседневная борьба, считается необходимым для обеспечения полноты и внутреннего равновесия всего существующего на свете. Только человеку надлежит держать это необходимое и неодолимое зло в определенных рамках"¹. Тут прямо-таки заложено основание будущей теодицеи.

Первобытная культура выработала разнообразные способы коллективной борьбы со злом, но эти способы тоже предполагают не его полное устранение, а, скорее, перераспределение в человеческом обществе. Отвести зло от себя (или от "своих") и перевалить на другого (на "чу-

¹ Оля Б. Боги Тропической Африки. С. 101.

жих") — таков стратегический замысел этой борьбы. Представляя зло в конкретно-чувственной форме, древние считали возможным перенесение его с одного объекта на другой посредством прикосновения или как-нибудь иначе. На этом веровании был основан широко распространенный обычай "перенесения зла" Болезнь, страдания, даже грехи можно перевалить на плечи другого человека. В Уганде, чтобы очистить воинов, вернувшихся победителями с поля сражения, от зла и духов убитых, практиковали следующую процедуру. Из пленников выбирали женщину, а из взятой добычи — корову, козу, курицу и собаку, терли воинов и скот пучками травы, эту траву привязывали к выбранным жертвам, отгоняли их назад к границам страны, где им перебивали конечности (чтобы не смогли возвратиться в Уганду) и оставляли умирать¹. Обычай выбирать в своей социальной группе "козла отпущения", на которого перекладывались грехи и беды каждого из членов, тоже являлся частным случаем стратегии пространственного перемещения зла.

Представления о "табу", "чужаке", "колдуне", "злом духе" и так далее нельзя выстроить в хронологически последовательный ряд. Эти формы осознания зла существовали одновременно, переплетаясь друг с другом. Было ли доступно первобытному человеку адекватное представление об источнике морального зла: о столкновении интересов и стремлении отстоять свой собственный интерес за счет другого? Оно, безусловно, имелось, но было включено в конгломерат неадекватных представлений о таинственных свойствах вещей, силах и существах, враждебных по отношению к человеку. Мифологическое сознание не способно постичь более общие факторы, порождающие зло во взаимоотношениях людей, та-

¹ См.: Фрэнгер Дж. Золотая ветвь. С. 604.

кие, как характер общественного устройства, низкий уровень развития культуры и ее противоречивый характер и т. д. Это сознание не могло продвинуться от явления к сущности и над естественным рядом явлений надстраивало еще один, сверхъестественный ряд.

Моральная негативная оценка первоначально неотделима от мифологической. Отделение ее от фантастических напластований, так же как и выделение морали из синкретического первобытного мировоззрения, не было одномоментным актом. Этот процесс проходил постепенно и завершился вместе с обособлением и развитием других форм общественного сознания (науки, философии, искусства, права и т. д.) при смене варварства цивилизацией.

История нравов есть процесс становления человеческого в человеке и гуманных отношений между людьми. Но одновременно это и процесс распознавания каких-то способов действия, намерений, чувств как бесчеловечных и не имеющих права на существование. Нравственность формируется в овладении человеком стихийными силами природы, течением общественной жизни, собственным поведением. Те биологические механизмы, которые успешно регулировали поведение животных в сообществах, оказались неэффективными в объединениях первобытных людей. Совместная трудовая деятельность подняла поведение человека на качественно иной уровень, наполнила стремления к сотрудничеству и доминированию совершенно новым содержанием. В труде и взаимном общении произошло соединение этих противоположных тенденций, и возникший синтез положил начало морали как особой формы регуляции поведения. Суть регулятивной роли морали заключается в том, что она обеспечивает удовлетворение жизненно важных потребностей человека не напрямую, а культурными путями: через познание природы, совер-

шенствование общественных отношений, развитие внутреннего мира — через создание "ноосферы", по выражению В. И. Вернадского. Благодаря морали человек соединяется с природой, завоевывая определенное место в обществе и формируя в себе необходимые качества.

Мораль возникла на стадии родовой общины вместе с упорядочением отношений кровного родства и свойства — первого исторического типа социальных связей. Она, безусловно, не имела тогда той самостоятельности, какой располагает сейчас, но все же у нее было достаточно средств, чтобы вывести человека за рамки чисто природных значимостей, поднять его над ними. С появлением морали поведение, которое разворачивается независимо от культурной детерминации, вопреки общественным предписаниям, приобрело статус аморализма.

Однако следует избегать одностороннего и ошибочного мнения, будто всякая безнравственность по содержанию является возвратом к предшествующим поведенческим механизмам. Такую ошибку совершают те, кто пытается объяснить все негативные моменты в поведении первобытных людей проявлением "зоологического индивидуализма". Неверна сама идея о том, что нравственные отклонения обязательно являются нисхождением от социального к биологическому.

Концепция "зоологического индивидуализма" вплоть до конца 60-х годов была общераспространенной в советской этнографии и философской этике. По этой концепции почти все социальное воспринималось со знаком "плюс", как коллективное, гуманное, справедливое, а биологическое, животное, — со знаком "минус", как индивидуалистическое, бесчеловечное, несправедливое. В таком противопоставлении был определенный резон, и благодаря этому резону концепция выглядела вполне убедительной. Находились многие параллели между историческими нравами

людей и поведением животных. Гаремным семьям, широко распространенным на средневековом Востоке, подыскивался аналог в стаде павианов; эксплуатация человека человеком объяснялась пережитками животного доминирования и т. д.

Мораль возникает только в обществе, в сфере человеческих взаимоотношений. Она принципиально отличает поведение людей от поведения животных. Более того, многие конкретные формы зла осуждаются самой моралью как поведение, недостойное человека, как недочеловеческое, зверское. Но будучи порожденной закономерностями общественного развития, мораль призвана разрешать те противоречия, которые возникают в самом обществе, а не во взаимоотношении социального с природным. Сфера отношения к природе тоже, конечно, регулируется моралью. Однако главное в моральной регуляции — это конфликты чисто социального порядка, возникающие вследствие усложнения, диспропорций, задержек, застоя, попятного движения в обществе. Даже в рамках первобытного доклассового строя (не говоря уже о классово-антагонистическом обществе) негативные оценки морали направлены на те способы поведения, которые порождаются общественными противоречиями и конфликтами, которые углубляют, обостряют эти противоречия, препятствуют их прогрессивному разрешению.

Две важнейшие движущие силы первобытной нравственности суть противоположности между: а) господством-подчинением и равенством, б) спонтанной реализацией побуждений и самоконтролем. Справедливость (правда) и стыд — это два основных культурных механизма, регулирующих борьбу и соединение данных противоположностей, сдерживающих насилие и враждебность, с одной стороны, распушенность — с другой. Мораль налагает запреты на столкновения

между людьми, провоцируемые противоречием между консолидацией людей в племени и разобщенностью отдельных племен (ограничение и осуждение кровной мести). Она регулирует противоречие между общечеловеческими и естественными качествами индивида, с одной стороны, и его социальным статусом, зависящим от места в системе родственных отношений, — с другой, запрещая убийство, людоедство, инцест. Она разрешает противоречия между различными элементами социальной структуры: между матрилинейными и патрилинейными общественными группами, между интересами тотемного клана и семьи, между наследственно приобретаемым социальным рангом и личными способностями. Логика культуры значительно сложнее и диалектичнее, чем это вытекает из концепции "зоологического индивидуализма". Она осуждает в людях черты, сходные с поведением зверей, и одновременно осуждает в них отсутствие таких черт, которые есть у животных.

Нравственное зло возникает тогда, когда в обществе сложились такие отношения, при которых отдельные люди и группы людей не могут удовлетворить своих жизненно важных потребностей предписанными культурой способами и отвергают эти способы, стремясь удовлетворять указанные потребности по-своему. В аморализме присутствует, таким образом, и возврат к прежним поведенческим стереотипам, и поиск новых необходимых путей. Но и в том и в другом случае индивид отходит от человеческого образа, созданного культурой.

Глава II
МОРАЛЬНОЕ ЗЛО
В ИСТОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Социальные противоречия, порожденные частным присвоением, оттеснили кровнородственные отношения на периферию общественной жизни. Родство продолжало играть существенную роль в определении позиции конкретного индивида в обществе, но главным стало место того или иного рода в системе государства, в классовой и политической структуре общества. Основу социальных связей составила эксплуатация человека, т. е. утилитарное отношение к нему, извлечение из него выгоды, использование его как вещи. Само общество приобрело такую организацию, которая обеспечивала одним людям возможность эксплуатировать других. Подобная организация с необходимостью должна была стать иерархической, включить в себя ряд нисходящих ступеней, чтобы люди исполняли свои обязанности из страха перед падением на более низкую ступень. Общественная иерархия закреплялась в праве и освещалась идеологией, в том числе и моралью, ревностно оберегающей идею соответствия между "породой" человека и его местом в жизни. Впечатляюще наглядно это представ-

лено в речи средневекового персидского шаха: "Вы самый счастливый народ в мире. Конечно, вельможи страны живут хуже меня, но лучше, чем дехкане, а те лучше, чем городские ремесленники, но эти лучше, чем крестьяне, живущие лучше, чем рабы; но рабам лучше, чем преступникам в тюрьмах, которым лучше, чем осужденным на смерть, а тем, кого повесят, лучше, чем тем, кого посадят на кол"¹. Если мы к этому добавим от себя, что посаженным на кол лучше, чем грешникам в аду, то получим полную картину справедливого мироустройства, как оно мыслилось в словесном обществе.

Ценность личности в таком строе определялась ее генеалогическим древом, близостью к власти, экономическим могуществом. Социальное, политическое, имущественное неравенство родов и семей — исходная основа классового общества. Рабовладельческая культура произвела в понятии справедливости резкое перемещение акцента с равенства на статусную ценность, с демократического — на аристократический момент. Нравственное зло предстало в этой культуре как отход от зафиксированного в праве и освященного религией распределения ролей между свободными и рабами. Право назвало такой отход преступлением, а религия — грехом. В своем главном содержании эта культура была направлена на сохранение общественного порядка, системы господства и подчинения. Она добивалась искоренения тех действий и помыслов, которые способны подорвать власть господина над рабами, правителя над подданными, мужа и отца над женой и детьми.

Классовое разделение общества само по себе не порождает эксплуатацию человека (фактов эксплуатации было достаточно и в доклассовом строе), а делает ее преобладающим принципом

¹ Гумилев Л. Н. Этнос: мифы и реальность // Дружба народов. 1988. № 10. С. 226.

связи людей. Соединение усилий, сотрудничество, осуществляется в нем, как правило, через подавление чужой воли, навязывание собственных интересов другим. Глубина философских размышлений, утонченность эстетических переживаний, физическое совершенство достигаются благодаря одностороннему присвоению чужого труда. Собственное счастье строится на каторжных усилиях, лишениях и страданиях других. Даже само сияние славы властителя складывается из достоинств и способностей, отнятых у зависимых от него людей.

Общество, разделенное на классы, порождает внутренне противоречивую и разорванную культуру, которая в каких-то своих частях оправдывает сословное и имущественное неравенство, а в каких-то, наоборот, яростно критикует его и требует всеобщего уравнивания; восхваляет преимущества цивилизации и призывает вернуться к естественному состоянию; предъявляет суровые моральные принципы и ратует за всеобщую снисходительность; фанатично устремляется к идеалу святости и разрешает предаться тривиальным чувственным влечениям.

Очевидно, что утилитарное отношение к человеку не может не порождать ответной ненависти и вражды к угнетателям. Возможность жить чужими жизненными соками, паразитировать и распоряжаться судьбами людей ведет к распущенности и произволу. К тому же эти две стороны морального зла взаимно стимулируют друг друга. Систематическое подавление сопротивления способно довести человека до чисто собачьей покорности, до утраты человеческого достоинства и всякого контроля над собой. Неспособность или нежелание владеть страстями усиливает недоверие и вражду ближних. Пока общественная организация воспроизводит отношения эксплуатации, устранить взаимное отчуждение и его последствия нельзя.

Однако замена феодализма капитализмом, личной зависимости вещною была бесплодным

движением вперед. Сословный престиж и привилегии можно приобрести только по милости сеньора или прямым захватом у соперника (по божьей милости). Общественно-политическая жизнь феодализма колебалась между кровавой усобицей и всеобщим бесправием деспотической монархии. Грабежи и акты вандализма являются типичным способом самовыражения в обществе, где превыше всего ценится знатность рода и место в социальной иерархии. Колоссальная бессмысленная растрата богатств, созданных людьми, и самих человеческих жизней — неизлечимая язва такой цивилизации¹.

Преимущество буржуазной (бюргерской, мещанской) культуры — в демократизации нравов и замене сословного неравенства конкуренцией в производстве и обмене товаров. Не поле брани, а биржи и рынки стали той ареной, на которой распределяются места в системе господства-подчинения. "Игра материальных интересов" заменила собой "игру честолюбий". Буржуазный индивидуализм одержал победу над сословной спесью. Среди нравственных пороков на передний план вместо гордыни, аристократического высокомерия выдвинулась безудержная алчность, мечущаяся между скупостью и расточительством².

¹Родовая честь не терпит ни малейших посягательств. Защищая ее, не считаются с величиной собственных потерь. "Двух тысяч душ, десятков тысяч денег не жалко за какой-то сена клоч!" — изумлялся Шекспир, размышляя о походе Норвегии на Польшу. Но дело здесь, конечно, не в клочке сена и не в других материальных приобретениях, а в престиже. Рыцарские сражения, как отмечала М. Оссовская, выполняли почти в точности ту же функцию, что и ритуальные бои у животных, определяющие доминирующую особь (см.: *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987. С. 82).

²См.: *Хейзинга Й.* Осень средневековья. М., 1988. С. 29—30.

Противоречия классового общества отразились в этике, которая начиная с античности постепенно отделялась от мифологии, сохраняя, однако, тесную связь с ней. Все многообразие толкований сущности зла в этике имеет под собой противоречия человеческого существования, ограниченного рамками внутреннего мира личности, истории общества или расширенного до вселенских масштабов. От мифологии этика унаследовала общий шаблон объяснения зла — отождествление его с одной из сторон реального противоречия. Выделение противоположных сторон бытия содержало в себе, за редким исключением, уже готовую оценку: одна из них обязательно воспринималась со знаком "плюс", а другая — "минус". Тенденция понимать зло как особое *соотношение* противоположностей пробивалась в истории этики чрезвычайно трудно и медленно. Значительно легче "развести" добро и зло по разным лагерям, отнести к различным источникам, субстратам и психическим способностям, к разным породам людей, нежели выявлять их в *каждой* паре противоположностей, в характере противоборства сил, явлений, общественных групп. Даже элементарное понимание того, что для здоровья необходимо определенное сочетание сладости и горечи, а не одна только сладость, не дается сразу и без труда. Человечество изначально обременено пороком антропо- и эгоцентричности. Оно оценивает действительность с точки зрения собственных потребностей и навязывает ей свои предпочтения, зачастую игнорируя то, что у бытия есть своя логика и, следовательно, свое, вполне самостоятельное распределение "плюсов" и "минусов". Люди более склонны диктовать природе свои условия, чем прислушиваться к ней, и даже когда делают это последнее, они слышат лишь то, что сами уже успели продиктовать.

Прогресс этики и культуры есть постепенное преодоление этой ограниченности. Узнавание то-

го, что есть зло "для нас", не может происходить без постижения противоположностей бытия, психики и социума "в себе". За всяким конкретным подходом к объяснению зла стоит какое-то онтологическое, социальное или психологическое противоречие. Анализируя различные понятия морального зла в религиозно-этических учениях прошлого, мы хотели бы показать, что содержание этих понятий обусловлено степенью развитости и осознания противоречий человеческой жизнедеятельности. В понятиях зла, как в веренице зеркал, отражается сущность человека с ее индивидуально-классовыми вариациями и инвариантами.

Враждебный бог, косная материя или ничто?

Уже первобытная мифология не скупилась на выразительные средства, изображая место и роль зла в мировой драме. Для классовой цивилизации с ее обостряющимися антагонизмами эта тема приобрела еще большую важность. От идеологии, объединяющей разные народы и социальные группы: греков, римлян, иудеев и персов, рабовладельцев, рабов и свободных граждан, — ждали разъяснений, как правящие миром силы относятся к человеку, дружелюбно или враждебно, кто в этом мире "свой" и кто "чужие", с чем следует сражаться и что поддерживать. Отсюда возникла проблема происхождения зла, важнейшая в религии и этике. Ее решение представляло собой интерпретацию отношений господства-подчинения с нравственной точки зрения и характеризовалось борьбой между этическим *дуализмом* и этическим *монизмом*. Согласно первому, добро и зло являются самостоятельными субстанциями или силами, согласно второму, субстанциально только добро, а зло не имеет собственного порождающего принципа.

Субстанциализация зла. Этический дуализм вырастает из общераспространенной мифологической традиции персонифицировать зло, представлять его в виде особого существа: духа, демона, божества. Зороастризм, гностицизм и христианство широко пользовались такими персонификациями, имеются они и в мусульманстве, иудаизме, прочих религиях.

Исторический образец субстанциализации зла задан, вероятно, зороастризмом. В этой древнеиранской религии враждебные человеку сверхъестественные силы образуют целое царство. Возглавляет его Ариман (Ангро-Майнью) — злой бог разрушения, соединяющий в себе Айшму (Хищничество, Разбой), Друджа (Ложь) и олицетворения иных пороков. Проникнув в созданный добрым богом Ормуздом мир, Ариман испортил многое из того, что первоначально было совершенным. Огонь осквернен дымом, пресная вода стала соленой, цветущая земля — бесплодной пустыней, а неподвластные увяданию и гибели растение, животное, человек — смертными. И в дальнейшем он со своим воинством либо разрушает то, что необходимо людям, либо создает то, что для них пагубно, например, злобных колдунов, гнет чужеземных правителей, "сверхшатание мыслей", грех педерастии, неурочные регулы, вредных животных и насекомых, холодную зиму и т. п.¹ Бог тьмы есть, таким образом, первоисточник всякого физического, социального и морального зла: и дурной погоды, и отклонений в нравах.

Дух разрушения считался злобным по сущности, а не под давлением обстоятельств. Он совершает зло добровольно и вместе с тем в соответствии со своей природой, а она неизменна. Даже

¹ См.: Авеста. Вендидад, 1; 2, 11—13, 15—17 // Хрестоматия по истории Древнего Востока. В 2 ч. М., 1980. Ч. 2. С. 71—72.

будучи побежденным, он не может служить благу людей. Поэтому зороастризм видел финал мировой драмы не в господстве добра над злом, а в окончательном отделении сил света от сил тьмы и полном уничтожении последних. Дуалистическое мировоззрение отрицательно оценивает взаимопроникновение, смешение, диффузию сущностей. Чистота в такой системе ценностей приобретает исключительное значение¹.

Добро существовало отдельно от зла в первоначальном божественном творении и должно было снова обособиться на третьей стадии космической истории, после уничтожения зла. Вторая историческая фаза, когда добро сражается со злом, — худшее и тяжелейшее время. На этой фазе линия фронта проходит через всю вселенную. Добрым язатам противостоят злые дайвы, миролюбивым арийцам — коварные чужеземцы, скоту и собакам — ядовитые мухи и змеи, злакам и плодовым деревьям — сорняки и колючки, ласковому солнцу — темная зимняя стужа. Вредоносны также люди, отмеченные физическими недостатками и болезнями: прокаженные, слепые, глухие, горбатые, карлики, слабоумные, страдающие горячкой и грыжей². Темные силы просачиваются и начинают концентрироваться в любой точке земли, там, где силы добра ослаблены болезнью, смертью или гниением.

В таком "военизированном" мире у человека не может быть нравственно нейтральных действий. Все, что он совершает, полезно либо Ормузду, либо Ариману. Маздаизм впервые уподобил человеческую душу укреплению, каждый уголок

¹Зороастрийский ритуал очищения включал целых три последовательно выполняемые процедуры: коровьей мочой, песком и водой (см.: *Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи.* М., 1987. С. 58).

²См.: *Авеста. Яшт. Гимн Ардвисуре Анахите // Поэзия и проза Древнего Востока.* М., 1973. С. 520.

которого, незанятый своим богом, будет занят чужим. Субстанциализируя враждебность, это мировоззрение формировало фанатичное отношение к жизни. Перед лицом вездесущего врага человек не может позволить себе даже малейшей расслабленности и распущенности.

Архаичность зороастрийского дуализма обнаруживается в сближении физического и морального зла. В этом учении не только нечистота, но также тьма и холод выступают ипостасями зла. Подобная тенденция характерна для древнейших культур. Уже у Гомера свет отождествляется с жизнью, счастьем, здоровьем¹. Приравнивание тьмы и холода к несчастьям, безобразию, болезням, нищете, неурожаям отмечено в древнеславянских верованиях². В ряде культур зло ассоциируется с черным цветом³. Тьма воспринимается как физическое зло, потому что погруженный в нее человек беззащитен по отношению к опасности. Во тьме таится неизвестное, а это — один из обликов зла. Нравственный порок сродни тьме и потому предпочитает ее свету. В Библии разъясняется, что "всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы" (Ин 3, 20). Сокрытая от людских глаз аморальность преуспевает, а при свете гибнет. Здесь, похоже, уловлена существенная характеристика зла, по крайней мере, лицемерного его аспекта.

¹ См. об этом: *Казан Ю. М.* Платон и слова, обозначающие свет и темноту // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 310.

² См.: *Афанасьев А. Н.* Свет и тьма // Живая вода и вечное слово. М., 1988. С. 125.

³ Например, в индуизме черный цвет сопряжен с тьмой, невежеством, разрушением (*Inden R.* Hindu Evil as Uncongered Lover Self // *Anthropology of Evil*. P. 146); у танзанийских фипа — с испорченностью, заражением, обманом, колдовством, злыми духами и смертью (*Willis R.* Do the Fipa Have a Word for It // *The Anthropology of Evil*. P. 219).

Субстанциализация зла, тройная периодизация истории, финальное разделение мировых сил, отождествление порочности с тьмой и грязью сохранены с соответствующими модификациями в некоторых направлениях греческой философии, в учениях христианских отцов церкви, в гностицизме и манихействе. Но зороастризм обладал и специфическими чертами, которые либо отвергли, либо затемнили другие варианты дуалистического мировоззрения. Во-первых, полагая источник зла во враждебной и агрессивной духовной субстанции, Заратустра не осуждал материальности, телесности как таковой. Более того, он восхвалял тучность и жирность скота, пастбищ, собак, женщин, детей, огней¹. Во-вторых, зороастризм очень высоко ценил созидательную деятельность человека, особенно земледелие и скотоводство. Борьба со злом — это не только истребление тех существ, которые называются "храфстра" (хищников, скорпионов, ос, змей, жаб), не только соблюдение правил ритуальной чистоты, но и забота о земле, выращивание полезных растений и скота, деторождение, приготовление пищи. Подобные действия считались ослабляющими могущество Аримана. Оптимистический взгляд на земное существование и ориентация на творчество значительно снижали фанатический потенциал идеи о мировой войне добра и зла.

В дальнейшем развитии культуры дуализм разделился на два потока. Пифагорейско-платоновская философия, объясняя происхождение зла, сместила акцент на бездушную материальность, а религиозные учения продолжали связывать его с враждебной человеку духовностью. Иногда эти потоки соединялись снова.

В Древней Греции дуализм начал отсчет с орфиков (VI в. до н. э.) и развернулся на основе

¹ См.: *Маковельский А. О.* Авеста. Баку, 1960. С. 126.

противопоставления материи и души. Платон в поисках истоков зла обратился к деятельности демиурга — божественного строителя космоса. Качество сотворенного продукта зависит как от способностей творца, так и от свойств используемого материала. Существует, с одной стороны, демиург, обладающий истинно сущими идеями и абсолютной творческой мощью, а с другой — строительный материал, лишенный всякой внутренней определенности и постоянства, но способный оказывать сопротивление созидательной активности. Если мощь творца безгранична, то наличие недостатков в творении можно объяснить лишь несовершенством употребляемого вещества. Всякая неполноценность в мире обусловлена тем, что материя сопротивляется усилиям демиурга. Следовательно, первопричиной зла является материя ("hyle") или "не-сущее"

Такое подкупающее в своей простоте соображение не удалось, однако, провести без противоречия. Чтобы сопротивляться усилиям, материя должна обладать какой-то собственной необходимостью, т. е. иметь структуру, но ведь она мыслилась Платоном как нечто совершенно неопределенное. К тому же сопротивление предполагает некую активность, а материя чисто пассивна. Остается либо допустить, что она не лишена какой-то упорядоченности и, стало быть, причастности к благу, либо полагать первопричину зла по-другому, ближе к зороастрийскому дуализму, например, в виде злой мировой души. Указанное противоречие заставляло Платона колебаться между материальным ("Федон", "Тимей") и духовным ("Законы") принципом зла. Конечно, злая душа мира — это еще не враждебный бог, но уже весьма близко к нему.

Моральное зло (порочность человека) объяснялось устремленностью души не к идеям, а к материи, телесности. Души вселяются в тела отчасти по космической необходимости и божест-

венному плану, отчасти вследствие злоупотребления свободой. Порочный человек отличается от добродетельного тем, что его душа не только заключена в телесную темницу, но и любит ее. Величину порочности души определяет степень ее привязанности к телу. Чем глубже душа погружается в материю, тем больше она теряет господство над ней и над собой. Ясно, что представление о косной материи как первопричине зла больше подходит к характеристике распущенности, чем враждебности. Последней более соответствует идея злой духовной субстанции.

Противоречивость идеи материи как первоосновы зла вызвала необходимость последующего поворота от дуализма к монизму. Такой поворот решительно, но не очень успешно пытался осуществить в III в. н. э. неоплатоник Плотин. Проблема происхождения зла осмыслена им в контексте эманации единого. Материя не совечна богу, а является одним, именно последним из его порождений. Как свет, удаляясь от источника, в конце концов становится тьмою, так и бытие в отдалении от божественного истока становится небытием, а благо — злом. Будучи последним порождением, материя не содержит в себе ничего от единого и потому есть зло¹. Удаленность материи от божественной силы не мешает ей, однако, быть чрезвычайно агрессивным началом. Плотин наделил ее способностью господствовать над всем, что в нее заключено, портить и разрушать его, отбирать у него его собственную благую сущность и наделять своей отрицательной, заменять форму бесформенностью, размеренность — недостатком и избытком.

Такая характеристика материи позволяет полагать в ней первопричину враждебности. Материальные тела взаимно уничтожаются через исхо-

¹ См.: Плотин. Эннеады, 1, 8, 7 // Историко-фило-софский ежегодник 1989. М., 1989. С. 168.

дящее от них хаотичное движение¹. Но убедительно эту характеристику признать нельзя. Плотину не удалось избежать тех сложностей, которые преследовали Платона. Он просто повторил ряд платоновских заблуждений. Очевидно, что вещи разрушают друг друга не вследствие бесформенности, но именно потому, что имеют форму. Там, где нет внутреннего расчленения, невозможна никакая вражда. Враждует лишь то, что уже оформилось. И вообще, отсутствие, недостаток, ущербность не может господствовать над совершенством. Если зло образуется умалением блага, то как оно может ему активно противостоять и тем более наделять его своей природой — даже того, кто только *взирает* на него? Скудость может подчинить себе изобилие лишь в том случае, если она обладает некоей силой, какой у того нет. Чисто отрицательное толкование материи, как безмерности, безграничности, безобразности, ненасытности и тому подобного, исключает возможность оставить за нею какое-либо преимущество перед идеальным миром. Но тогда материя не может влиять на идеи и души и ее нельзя считать ответственной за зло, которое имеется в благих вещах. Плотин добивается от материи невозможного: чтобы она была абсолютным бессилием и вместе с тем основанием всякого зла, подчиняющим и уподобляющим себе любую соприкоснувшуюся с ним силу. Логическая последовательность требует признать, что либо эманация оказалась катастрофой (и в этой катастрофе, а не в материи — корень зла), либо чувственный мир в чем-то совершеннее единого. Платиновская квази-монистическая система не признала ни того ни другого и поэтому выглядит еще более уязвимой, чем иранский дуализм.

¹ См.: Плотин. Эннеады, 1, 8, 4. С. 164.

Отождествление противоположности добра и зла с противоположностью духа и материи обнаруживает в неоплатонизме свою несостоятельность. Онтологические и ценностные (моральные) противоположности по сути своей различны. Дух существует только в единстве с материей, а добро и зло взаимно исключают друг друга. Онтологические противоположности первичны по отношению к ценностным, и подмена одних другими создает такие лабиринты, откуда не найдешь выхода.

Множество подобных лабиринтов создано гностицизмом — чрезвычайно сложным и многоликим умонастроением, развивавшимся в I—III вв. н. э. одновременно с христианством, в борьбе и симбиозе с ним. По заключению многих исследователей, гностики соединили зороастрийский дуализм добра и зла с платоническим дуализмом духовного и телесного, небесного и земного¹. Это соединение дало крайне пессимистическую картину мира. Космос есть царство мрака, скорби и страданий и не только из-за того, что он сотворен из материи, но и потому, что несет на себе печать моральной, познавательной и творческой ущербности своего творца и устроителя. Творец мира оказался либо слишком слаб, либо слишком злобен, чтобы сделать его совершенным.

Происхождение испорченного чувственного мира — центральная проблема гносиса — объяснялось, в основном, двояко: 1) грехопадением одной из божественных сущностей (Симон Магифиты, борбориты, Керинт, Карпократ, Валентин и др.); 2) вмешательством чужого и злонамеренного бога (Василид, Мани и др.). В первом варианте идея эманации была соединена с идеей

¹ См., например: *Rudolf K. Stand und Aufgaben in der Erforschung des Gnostizismus // Gnosis und Gnostizismus: Darmstadt, 1975. S. 538.*

грехопадения и переосмыслена в антропоморфном ключе. Божественный дух или разум изначально пребывает в виде Плеромы — божественно-световой полноты, единства многообразного. Вследствие трещины в Плероме один из низших эонов (вечных сущностей) обособляется и отпадает от единства. Это отпавшее существо гностики представляли по-разному. Чаще всего им была София, или Эннойя, — мудрость или божественная мысль, женское начало, отделившееся от мужского. Следует отметить, что первопричина зла мыслилась при этом не как злонамеренность, а как женская слабость. Симониане, например, считали Эннойей Елену — жену своего учителя Симона, найденную им в одном из публичных домов Тира¹. В образе женщины-блудницы представляли гностики и человеческую душу. У бога, отца своего, душа была чистой, блаженной девственницей. В мире ее втягивает водоворот демонических сил и плотских страстей, подобно тому, как женщиной, попавшей к разбойникам, овладевают по очереди, кто обманом, кто насилем, передавая из рук в руки. Она же отдается каждому из них, надеясь найти в нем верного мужа. Брошенная в конце концов на произвол судьбы, одна, с детьми разврата, слепыми, больными, слабоумными, страдает она, пока не будет спасена богом².

Падение Софии повлекло за собой цепь катастрофических событий вплоть до образования земного мира. Он создан детьми Софии: Ялдабафом, протоархонтом, другими архонтами — из материи по искаженному и замутненному образу божественной мудрости. Искры духа и света, оторвавшиеся от Плеромы, пребывают в этом

¹См. об этом: Puech H. Ch. Das Problem des Gnostizismus // Gnosis und Gnostizismus. S. 338.

²См.: Толкование о душе. Наг-Хаммади П. Соч. 6 // Трофимова М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 188—191.

мире на чужбине, в плену и неведении, как дети, забывшие своих родителей. Земное существование для них — это своего рода инобытие, отчуждение, утрата своей сущности.

Во втором, радикально-дуалистическом варианте гностицизма, отклоняющем миф о падении Софии, сотворение несовершенного земного мира было вменено в вину злому богу или демону, которого отождествляли то с ветхозаветным богом гнева Яхве, то с Сатаной¹. Близкий к гностикам Маркион сравнивал правящего миром ветхозаветного бога с античным деспотом, который жаждет превыше всего почестей и покорности своих подданных, стремится быть справедливым, но слишком глуп, мелочен и пристрастен для этого². К данному варианту примыкали учения мандеев и манихеев. Мандеи (от арамейского "manda" — "знание") считали земной, планетный и звездный миры порождениями дьяволицы Рухи и ее сына Ура, пребывающих в "черной воде" и противоборствующих "белой воде" (эфиру) и ее главе Королю Света. Мани восстановил зороастрийскую идею нападения царства тьмы на царство света. Темное царство мыслилось им одновременно, как собрание демонов, возглавляемых Князем тьмы (другие его имена Ариман, Сатана, Главный Архонт и т. д.), и как материя, тождественная хаосу, беспокойству и даже похотливости. Тьма и ее порождения стремятся поглотить световые частицы и держать их у себя в плену. Земные вещи и люди суть сгустки тьмы с большими или меньшими световыми вкраплениями. Князь тьмы распространяет зло, разжигая в людях вожделение, дабы они, размножаясь, увеличивали количество тюрем для света. Но матери-

¹У гностика Кердона сам иудейский бог и есть Сатана.

²См.: von Harnack A. Marcion: das Evangelium von fremden Gott. Leipzig, 1922. S. 142.

альная тьма способна к самопожиранию, и задача манихея заключается в том, чтобы данной способности содействовать. В конце истории, после мирового пожара, материя во всех ее проявлениях и со всеми жертвами будет навечно упрятана в шар и гигантскую яму.

Различие двух приведенных объяснений зла есть, по-существу, вопрос оценки его динамических характеристик. Идея враждебного бога придавала культуре слишком драматический и безысходный колорит, идея женской слабости могла вызвать самоуспокоительные иллюзии. Балансируя между этими двумя мотивами, религиозно-этическая мысль боялась принизить реальную силу зла и вместе с тем стремилась убедить человека, что со злом можно и нужно бороться.

Своеобразный компромисс между подчеркиванием силы и слабости зла был найден христианством. Первопричиной зла здесь выступает не бог, а менее могущественное сверхчеловеческое существо — дьявол, падший ангел. Возможно, образ дьявола (сатаны) был переработкой иранского Аримана¹. В дьявольское воинство были разжалованы "чужие боги", т. е. боги тех народов, религия которых потерпела поражение в борьбе с иудаизмом.

Дьявол (от латинского *diabolus* — противник, обвинитель²) изображен в Библии и сочинениях отцов церкви антагонистом бога. Вместе с други-

¹ Дьявол неоднократно именуется также "вельзевулом" ("повелителем мух"), "князем бесовским" и т. п. (см.: Мф 12, 24, 27; Мк 3, 22 и др.).

² Древнееврейское слово "satan", как разъясняет С. С. Аверинцев, означает "противоречащий", "обвинитель", "клеветник" (в суде), "враг" или "супостат" (на войне), "искуситель" или "подстрекатель" (при раздоре), вообще, "соперник", "противник", "противоборник" (см.: Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 718). Олицетворяя зло в Сатане, христианство мыслило его духовным существом, враждебным богу и человеку.

ми отпавшими ангелами он низринут на землю, где старается установить и увеличить свое царство. Убеждение, что "мир во зле лежит", является общим и для гностицизма, и для христианства. Различие состоит в том, что последнее, называя дьявола "князем мира сего" (Ин. 12, 31), отрицает его роль в творении мира и придает его власти более эфемерный характер. Верховный владыка зла и подчиненная ему нечистая сила способны, вселяясь в людей, вызывать у них бешенство, одержимость, а также физические немощи и болезни. Но главным оружием дьявола в борьбе за души людей является обман, искушение, соблазн. К себе он заманивает земными благами, подобием всемогущества, призрачной властью (см.: Мф 4, 1—11). Сатана властен только над теми человеческими душами, которые сами отступились от бога и склонились к нему. Правда, и в отношении их он ведет себя не совсем последовательно: вместо награды за измену богоотступники получают нестерпимые адские муки.

Как воплощение зла дьявол считался источником и враждебности и распущенности. Он якобы постоянно подстрекает и к той, и к другой, причем в самых жутких формах. Средневековые инквизиторы обвиняли колдунов и ведьм не только в кровавом истреблении младенцев, совершаемом из мести и злобы или из желания угодить дьяволу, "который очень любил смотреть, как колдуны сосут кровь детей"¹, но и в невероятных половых извращениях: "Когда месса окончена, дьявол вступает в плотское сношение со всеми мужчинами и всеми женщинами. Потом он приказывает им подражать ему. Это половое общение оканчивается свальным грехом, без различия брачных или родственных связей"². Все нравст-

¹ *Льоренте Х. А.* Критическая история испанской инквизиции. В 2 т. М., 1936. Т. 2. С. 273.

² Там же. С. 266.

венные отклонения человечества отнесены на счет дьявольской изобретательности.

В фигуре дьявола христианство попыталось совместить и силу, и слабость зла, и поэтому она не лишена, как отмечалось марксистскими исследователями средневековой культуры, известной амбивалентности¹. Сатане приписывался атрибут, составляющий сущность бога или абсолютного добра. По-латыни его называли Люцифером, т. е. "светоносцем". Но особенно явственно эта амбивалентность обнаружилась позднее, в образах художественной литературы нового и новейшего времени: Мефистофель у Гете, черт Ивана Карамазова у Достоевского, Воланд и его свита в "Мастере и Маргарите" М. Булгакова имеют не только отталкивающие и устрашающие, но также потешные и даже привлекательные черты. В афористической форме противоречивая сущность дьявола выражена словами Мефистофеля из "Фауста": "Я часть той силы, которая всегда хочет зла, а творит добро" Дьявол вовлекает в свои сети тех, кто не проявил религиозной и нравственной стойкости. Таким образом, при всей злобности и омерзительности он фактически совершает благое дело: жестоко наказывает вероотступников и грешников, косвенно воспитывая у прочих твердость духа. Злобою своей дьявол, безусловно, страшен, но в бессильных

¹ Двусмысленность нечистой силы наиболее настойчиво подчеркивал М. М. Бахтин. По его выводам, образ черта, переработанный народной фантазией, выступал антагонистом мрачной и зловещей серьезности официальной церковной идеологии, "веселым амбивалентным носителем неофициальных точек зрения" (см.: *Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. С. 48). Как считает А. Я. Гуревич, в образе черта страшное и смешное переплетены друг с другом (см.: *Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры*. М., 1981. С. 287).

потугах перевернуть божественный миропорядок он выглядит не столько страшным, сколько смешным. Зло, которое само себя разоблачает и развенчивает, перестает быть угрожающим, оно производит комический эффект¹. Природа комического как раз ведь и заключается в обнаружении несовершенств, неполадок, диспропорций, не представляющих реальной угрозы субъекту. Враждебности нужно бояться, а распушенность — высмеивать.

Амбивалентность образа дьявола есть, на наш взгляд, необходимое следствие этического дуализма. Возведя зло к универсальному принципу, культура старалась соединить объективно несоединимое: силу и бессилие, неукротимую энергию и внутреннюю ничтожность. Таким и получился дьявол. Его нельзя было изображать слишком могущественным, ибо тогда он стал бы равным богу и привлекал на свою сторону тех, кто поклоняется силе. Но нельзя было преувеличивать и его щедедушность, ибо тогда никто не стал бы воспринимать его всерьез. Если взять ортодоксальное христианство вместе с гностицизмом, ересями и популярными интерпретациями, то мы получим весь спектр отношений к дьяволу: от самого серьезного проклятия до осмеяния и даже сочувствия. В этическом дуализме есть один момент, очень сомнительный в нравственном смысле. Это мировоззрение как бы невольно подстрекает к измене. Оно так налегает на черную краску в изображении врага, что вызывает преклонение

¹Зло как постыдная слабость вызывает не гнев, а смех. В образах зла, порожденных мировой культурой, мы действительно находим не только зловещие, но и комические фигуры. У венесуэльских индейцев пиароа злой демон Куэмой представлен сумасшедшим шутом, неспособным владеть ни своими страстями, ни своими творениями (см. об этом: *Overing J. There is no End of Evil: The Guilty Innocents and Their Fallible God // The Anthropology of Evil. P. 244, 258*).

перед злой силой. Не случайно у офитов, каинитов и в других гностических направлениях само противоборство богу и его заповедям приобретало положительный смысл. Все библейские антагонисты бога: змей, Каин, жители Содома, Кореи, Сатана, Иуда — почитались как нравственные герои. Уникальную, но по-своему логичную форму дуализма являл собой сатанизм — почитание Князя тьмы. Секта езидов верила в то, что дьявол и демоны вредят людям пока ущемлены в правах, но потом вознаградят своих почитателей¹. Если представлять зло в виде разумного и деятельного существа, то трудно удержать людей от намерения вступить в сговор с ним.

Зло как ничто и проблема теодицеи. В противовес этическому дуализму, персонифицирующему и олицетворяющему зло, сформировался монистический подход к ценностному содержанию мира. В этом подходе субстанционально только добро, зло же есть отпадение от бытия или ничто: недостаток, отсутствие, лишенность. Если в дуализме аморальность была переходом из одного враждующего лагеря в другой, то в монизме она была истолкована как уход в "никуда", как самоуничтожение.

Моральной "сверхзадачей" монотеизма было, вероятно, смягчение враждебности народов, поклонявшихся прежде разным богам, в том числе и антагонистическим. В христианстве идея бога как сверхъестественного союзника и покровителя народа преобразовалась в идею единого творца, правителя и судьи. Наделение божества разнообразными способностями подкрепляло коллективную уверенность в превосходстве над врагами. Потребность в том, чтобы божественная сила действовала в нужном направлении — в ущерб "чужим" и на благо "своим", — рождала представление о доброте бога и его справедливости.

¹См.: Тейлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 436—437.

Постепенная эскалация божественных потенций в конце концов завершилась идеей всемогущества и всеблагости. Эти атрибуты, вложенные народным сознанием в бога, начали освещать отраженным светом и само бытие. Все сотворенное должно нести на себе печать творца, сохранять, хотя и в ослабленном виде, его качества. Следовательно, все сущее, поскольку оно сущее, есть благо¹. Прийдя к такому выводу, теология решилась на полное отождествление силы и добра, творческих потенций и милости.

Но тогда чрезвычайно обострился вопрос, почему бог, если он бесконечно могуч и милостив, все же допускает существование враждебности и прочего зла. Если бог не может устранить зло, то он не всемогущ, а если не хочет, то не всеблаг. То, что в гностицизме объяснялось беглою ссылкой на злонравного и рассеянного демиурга, в ортодоксальном христианстве стало очень серьезной проблемой *теодицеи* — оправдания бога за наличное в мире зло².

Теодицея должна была ответить на два вопроса: 1) откуда возникает зло; 2) почему бог его терпит? По первому из них религиозные мыслители, начиная с Августина, утверждали, что зло происходит не от бога, а от *ничто*, из которого бог создал мир. Все сотворенное имеет свойства использованного строительного материала и поэтому ему присуща способность к порче, повреждению, отклонению от того, что оно есть. Зло, по Августину, не является субстанцией, материей или вещью. Это — отрицание, лишение или испорченность вещей. Если вещь плоха, то это не значит, что

¹ См.: *Фома Аквинский. Против язычников* // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 860.

² Подробнейшая история теодицеи изложена в трехтомной работе австрийского профессора Ф. Билликсиха "Проблема зла в философии Запада" (см.: *Billicsich F. Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*. Wien, 1952—1959. Bd. 1—111).

в ней присутствует нечто такое, чего нет в хорошей вещи. Наоборот, это означает, что в ней нет того, что есть в хороших вещах, а именно блага. "...Зло без добра существовать не может, потому что природы, в которых оно существует, насколько они, природы, суть природы добрые. И истребляется зло не через уничтожение какой-либо привходящей природы или известной ее части, а через оздоровление и исправление природы испорченной и извращенной" (О граде божием, XIV, 11). Причиной порчи и извращения Августин счел *произвол*, т. е. обособление, выход из-под божественной власти. Всякая тварь есть то, что она есть благодаря богу. Отпадая от бога, тварь утрачивает свою сущность и становится дурною, злою.

Выводя зло из ничто, теология надеялась его обессилить. Будучи ничтожным, зло не имеет силы, чтобы соперничать с богом. Тот, кто восстает против божественной справедливости, наносит ущерб не ей, но себе. Враждебность происходит не от силы, а от немощи, ничтожности, поэтому неизбежно оборачивается против себя. Идея саморазрушения и самонаказания зла является очень важной для христианского устроения. Проходящий красной нитью через Новый завет мотив непротивления, любви к своим врагам может быть понят адекватно лишь в том случае, если мы примем во внимание эту идею. Как поучал апостол Павел, "если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья" (Рим 12, 20). Предоставляя врага самому себе, христианин ожидал его поражения. То, что возникло из ничто, не нужно уничтожать, следует только удерживать себя от его соблазнов.

Этический монизм, если его проводить последовательно, требует не разрушать что-либо, а укреплять и совершенствовать то, что уже существует. Это мировоззрение, лишая зло онтологического статуса, выставляет его пустым, тщедушным, ничтожным, подчеркивает тем самым

силу, величие и привлекательность добра. Если зло происходит из небытия и возвращается в него обратно, то в нём не может быть ничего притягательного. От него веет отчужденностью, холодом и скукой. Превращение аморальности в ничто способствует ее идейному и эмоциональному развенчанию. В основе своей это верная тенденция, так как аморальность (жестокость и разврат) интересна только издали или в первом приближении к ней. Становясь же образом мыслей и действий, она опустошает душу, умерщвляет возвышенные побуждения, примитивизирует человека, отчуждая его от других людей и культуры. В сравнении с манихейским двоецарствием монизм значительно выигрывает в возможности примириться с миром и оправдать его. Но христианский монизм непоследователен¹. Сохраняя идею дьявола, он никак не может отмежеваться от дуализма.

Кроме того, нельзя отделаться от подозрения, что понятие "ничто" употребляется в теологии как-то уж слишком субстанционально. Даже в лучших образцах русской религиозной философии в той или иной форме производится незаконное гипостазирование ничто. С. Булгаков, например, очень осторожно утверждает, что до грехопадения ничто пребывало как темная, немая основа мироздания, с тем чтобы потом прорваться в него, прослоиться хаотизирующей силой². Но ясно ведь, что "ворваться" и "прослоиться" может не ничто, а нечто, какая-то самостоятельная сила.

¹Распространена точка зрения, что христианство постоянно стремилось к монизму, но так его и не достигло (см.: *Caplan L. The Popular Cult of Evil in Urban South India // The Anthropology of Evil. P. 110*). Иудаизм, и особенно малайский суфизм (например, у Хамзы Фансури), считаются значительно более монистичными системами.

²См.: *Булгаков С. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 260.*

Можно допустить, что всякое зло возникает акцидентально (т. е. привходящим, случайным образом) из благой причины, через порчу чего-то хорошего. Но тогда надо признавать, что сама эта благая причина не вполне совершенна. На такое признание христианство не решилось.

Второй вопрос теодицеи оказался еще более трудным. Идея, что бог допускает зло для того, чтобы не потерпели ущерба целостность, красота и совершенство мира, является обыкновенным софизмом. "Весь мир, — рассуждал Августин, — похож на картину, где черная краска положена на свое место: он прекрасен даже со своими грешниками, хотя, если их рассматривать самих по себе, они безобразны" (О граде божием, XI, 23). Грех и порок, палачи и петушинные бои, публичные девки и всякие непристойности существуют якобы для того, чтобы укреплять веру и добродетель. Моральное зло играет необходимую роль в мировой драме. Эта мудрость относительно позитивной роли зла в истории терпеливо воспроизводилась из века в век, обогащаемая новыми деталями. На разные лады ее повторяли Псевдо-Дионисий Ареопагит, Фома Аквинский, Лейбниц и многие другие.

Сам термин "теодицея" берет начало от одноименного трактата Г. В. Лейбница, написанного в 1710 г. Разделив зло на три вида: метафизическое, моральное и физическое, автор устанавливает между этими видами однозначную связь. Метафизическое зло (несовершенство вещей и существ) происходит из того, что бог сотворил мир, руководствуясь вечными идеями, наилучшим из *возможных* миров. Божественное всемогущество ограничено божественным разумом, и потому сотворенные вещи имеют разные степени совершенства. Спрашивать, почему та вещь более совершенна, а эта — менее, так же бессмысленно, как о том, почему скалы не украшены листвою. Следствием несовершенства вещей выступает моральное зло (грех). Человек обладает

свободой воли, а интеллект его конечен, поэтому он грешит. Бог не отвечает за людские грехи, ведь в том, что по одной и той же реке тяжело груженные суда идут медленнее пустых, виновны сами эти суда, а не река. Физическое зло (страдания) является следствием морального, оно есть наказание за грех и как таковое справедливо¹. Почему бог создал людей типа Иуды Искарота и какова роль той или иной негативной детали во вселенской гармонии — это, по признанию Лейбница, загадка и тайна.

Логике теодицеи, и особенно идею соответствия между моральным и физическим злом, резко и обоснованно критиковал И. Кант. Во-первых, нельзя доказать вывод о самонаказуемости зла. Неверно, что всякое преступление уже по своей природе влечет за собой наказание в виде угрызений совести. Так бывает только у людей добродетельных, совестливых, а "порочный, имея возможность ускользнуть от внешнего наказания за свои злодеяния, смеется над робостью добродетельных людей, которая заставляет их мучить себя изнутри собственными укорами"². Во-вторых, в жизни нет никакого соответствия между страданиями личности и ее нравственным очищением: "...страдания выпадают добродетельному человеку, очевидно, не для того, чтобы добродетель его была чиста, но из-за того, что она такова..."³ Ссылаясь на ветхозаветную "Книгу Иова", Кант обвинил рациональное богооправдание в лицемерии. Подобно мнимым друзьям Иова,

¹Если же какой-нибудь добродетельный человек страдает несправедливо, то это страдание только усовершенствует его и подготовит к большому счастью (см.: *Лейбниц Г. В. Теодияца* // Соч. В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 297).

²*Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи* // Тракаты и письма. М., 1980. С. 66.

³ Там же. С. 67.

которые из тайного страха перед божьим гневом пытаются оправдать случившееся с ним несчастье божественной справедливостью¹, сторонники теодицеи поспешно объявляют всякую частную несправедливость моментом высшей справедливости, в душе надеясь на то, что их такая беда минует.

Несущая конструкция теодицеи — идея о том, что зло есть видимость, существующая только для ограниченной точки зрения и исчезающая в блеске мирового целого, — пользовалась широким признанием. Причину этого установить несложно. Утверждение, что все неполадки, трудности, неустройства, пороки и безобразия только кажутся таковыми при отсутствии глубокого понимания, очень удобно для господствующей идеологии. Неизвестно ведь, до каких глубин понимания нужно дойти, чтобы увидеть мир в действительном свете, освободиться от собственной ограниченности. Идея о позитивной роли зла в истории имеет не всегда осознаваемую опасность. Ею можно оправдать любые нравственные извращения. Конечно, безнравственность такую роль может играть, но, однако же, не всякая и не во всем. К тому же вопрос о том, насколько блага цивилизации, добытые пороками и преступлениями, приемлемы для человечества, нуждается в подробном и беспристрастном разбирательстве. Слишком часто и слишком многие люди попадались на идеологический трюк, принимая несправедливый мир в надежде обрести или сохранить таким образом определенные привилегии — и да-

¹Эти друзья говорят так, "как если бы их втайне подслушивал тот Всемогущий Владыка, чье дело они разбирают на суде своем и чью милость они в глубине души надеются заслужить своим суждением, заботясь о ней более, чем об истине" (*Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. С. 71*).

же после неотразимых, казалось бы, аргументов Ф. М. Достоевского об аморальности мировой гармонии, купленной ценою невинных детских слез.

Массовому сознанию, должно быть, легче принять за аксиому справедливое устройство мира, чем считать его чуждым и враждебным. Последнее требует незаурядного нравственного мужества. Поэтому уже в близкое нам время, когда пошла одна за другой волны репрессий 30-х годов, многие люди верили в их справедливость и необходимость, по крайней мере, они не относили их на счет системы. Сложился уникальный вариант "атеистической теодицеи", согласно которому могут существовать отдельные злоупотребления и недостатки, но система в целом и ее demiург тем более не несут за них ответственности. Тому, кто наблюдает страдания со стороны, проще думать, что они суть наказания за грех. Для тех, на кого пала несправедливость и кто уже страдает, сохранить подобные иллюзии значительно труднее.

Воплощение зла в человеке. Коренным пороком этического дуализма, в особенности если он пересекался с дуализмом души и тела, была тенденция к разделению людей на разные, и даже враждебные друг другу, виды. О трех породах людей: разумной, яростной и вожделеющей — учил Платон. Вторую породу составляют те, кто склонен к враждебности, третью — те, кто отличается распущенностью. Полностью их разница выявится после смерти: "...кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных. А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, властолюбию и хищничеству, перейдут в волков, ястребов или коршунов" (Федон, 81e—82a). Третья, самая низменная, порода тяготеет ко всему материальному, не признает ничего, кроме физического обладания и чувственного наслаждения, кроме того, что "можно осязать, увидеть, выпить,

съесть или использовать для любовной утехы" (Федон, 81b). Поскольку переделать породу почти невозможно, следует сосредоточить усилия на том, чтобы люди низменные занимали в государстве подобающее им место.

Идея неустранимого различия человеческих пород была еще более усилена в гностицизме. Саторнил первым развил учение о создании миротворческими силами двух родов людей: добрых и злых, детей света и детей тьмы. Валентин и его ученики разделили людей на пневматиков, психиков и гиликов. Первые являются людьми высшего сорта. В них есть "искра божья", а именно дух ("pneuma") — частичка божественного света. Этот земной мир для них чужой. Гносис позволяет этим людям узнать свою истинную природу и освободиться из материальной темницы. В гиликах (от "hyle" — "материя") никакой божьей искры нет, они насквозь материальны и обречены на гибель вместе со всем телесным. Приобщать их к гносису — все равно что метать бисер перед свиньями, они просто не могут это учение воспринять. Психики (от "psyche" — "душа") — промежуточная категория людей, способных не к знанию, но к обыденной вере. Они могут надеяться на спасение при обязательном исполнении предписаний, касающихся телесной жизни¹.

Дуалистическое мировоззрение склонно также к драматизации половых различий. В ряде гностических сект женщина считалась существом неполноценным, носителем слабости и распущенности².

¹ К этим трем категориям людей относились обычно гностики, язычники и простые христиане, довольствующиеся буквой учения вместо его духа, скорлупой вместо ореха (*Lipsius R. A. Gnosticismus // Gnosis und Gnostizismus. S. 65—69*).

² В гностическом "Евангелии от Фомы" (118) Симон Петр вообще заявляет, что "женщины недостойны жизни". Иисус смягчает его категоричность: "Смотрите,

Во-первых, она отличается космически-онтологической неполноценностью, ибо символизирует собой низшую космическую сферу¹; во-вторых, является орудием в руках коварного демиурга, который с ее помощью разжигает похоть в мужчинах и вынуждает их участвовать в размножении земных тел. Наряду со злым богом и мужчинами-гиликами женщины соучаствуют в творении зла.

Такую антропологию не отнесешь к особо гуманистическим. Смягчающим обстоятельством может служить лишь безразличие гностиков к социальной жизни, исключительная ориентация на самопознание и самопросветление. В их учениях не было призывов к истреблению гиликов или к созданию таких условий, в которых бы этот низший сорт людей исчез сам собою. Но, отвлекаясь от этого обстоятельства, можно констатировать, что здесь дана законченная концепция сверхчеловека. Пневматик стоит по ту сторону добра и зла. Ему чужд не только материальный мир, но и все его морально-правовые законы. Гностическая антропология представляла собой невиданную смесь аскетизма и либертинизма. Одни секты придерживались строгого воздержания, включая запреты не только на повторный брак, но и на брачное сожительство вообще (саторнил, энкратиты, наассены, манихеи и др.). Иные позволяли своим членам самую беспардонную разнузданность (антитакты, фибиониты, карпократиане, евномиане, каиниты и т. п.). Энкратиты, например, отвергают брак и употребление в пищу

я направлю ее, дабы сделать ее мужчиной, чтобы она также стала духом живым, подобным вам, мужчинам. Ибо всякая женщина, которая станет мужчиной, войдет в царствие небесное" (Апокрифы древних христиан. М., 1989. С. 262). Но это смягчение только подчеркивает исходную женскую неполноценность.

¹Bianchi U. Gesichtspunkte zur Erforschung der Ursprünge der Gnosis // Gnosis und Gnostizismus. S. 737.

одушевленного¹, а евномиане предпочитают отказаться от всяких ограничений. "Впасть во что-либо: в блуд или другой грех, ничего ужасного, говорят, не представляет собой, ибо ничего не требует бог, кроме того, чтобы кто-либо пребывал в этой признаваемой ими вере"². Гностики спасаются милостью божьей, а не праведной жизнью, поэтому нравственные заповеди писаны не для них.

Манихейство ближе к тем гностическим сектам, которые проповедовали аскетизм. Полагая источник зла в материи, оно рекомендовало недоверие к телу, плотским желаниям и показаниям органов чувств. Характерен фрагмент из манихейской притчи: "Вот врата глаз, когда видением обманчивым они ошибаются. Как человек, что видит в пустыне, видит и город, и деревья, и воду, и еще многое. А это дэв ему показывает все это и губит его... Вот врата ушей. Как человек, что шел столбовою дорогой со множеством сокровищ. Тогда два вора стали у его уха и завлекли его красивыми речами. Они отвели его в укромное место, убили его и сокровище унесли... Вот врата обоняющего носа. Это, как слон, что с вершины горы по запаху цветов учуял шахский сад и ночью с горы свалился и погиб"³. К собственному телу следовало относиться, как к вражескому лазутчику или предателю. На этом строилась система манихейских заповедей. К их числу относились пассивная враждебность к чужеземцам⁴, запрет убивать людей и животных, унич-

¹См.: *Иоанн Дамаскин*. Полн. собр. творений. СПб., 1903. Т. 1. С. 130.

²Там же. С. 134—135.

³Поэзия и проза Древнего Востока. С. 533.

⁴Подать хлеб неманихею значило, например, погрузить частицы содержащегося в нем света еще глубже в материю. В итоге получалось, что "надо быть жалостливее к земным плодам, чем к людям, для которых они растут" (*Августин*. Исповедь, 4, VII). Манихейство

тожать растения, вступать в половую связь и т. д. Личная задача манихей состояла не в том, чтобы истребить зло, а в том, чтобы избавить себя от него, не допустить его в непосредственное окружение. Это — стратегия пассивного избегания зла, хорошо знакомая по первобытной мифологии, по ритуальным действиям, направленным на "перенесение" или на "выметание" зла.

И аскетизм и распущенность вполне могут быть согласованы с основоположениями гностицизма. Первый обосновывается тезисом о низменности телесной природы, о ее дьявольском происхождении. Вторая толкуется как преодоление греха грехом. Это всего лишь два разных пути освобождения от оков материального мира. Выбор того или иного из них зависел от случайности, например от нравственных предпочтений или темперамента основателя школы. Для такого мировоззрения верховной ценностью является гносис (экстатическое слияние с богом, со световой полнотой), а нормы мирской жизни суть нечто крайне незначительное. Их нужно избегать, если они увеличивают закабаление духа, и нарушать ради экзотических чувственных наслаждений, которые прорывают плену неподлинного существования, подготавливая к слиянию с божественным светом¹.

Отвергая земной мир, гностики с известной последовательностью отбрасывают и его культурно-моральные установления. Выполнять их — значит соучаствовать в мировом злодействе, становиться под знамена чужого бога. Как вид-

не осуждало враждебности, а направляло ее по строго определенному каналу.

¹ В сексуальных мистериях гностических сект заметны следы оргиастических культов, обрядов плодородия и т. п. (*Stürmer K. Judentum, Griechentum und Gnosis // Gnosis und Gnostizismus. S. 406*). У каинитов подобные ритуалы направлены на освобождение томящейся в материальном плену прародительницы Гистеры.

но, существует плоскость, в которой суровое морализирование вплотную соприкасается с имморализмом. Гносис распространил субстанционализированное зло на всю человеческую жизнедеятельность, а для добра оставил только узкую полосу существования — мистическое богопознание в замкнутой религиозной секте, подчиненное искусственным правилам. На практике отчуждение от жизни выражается либо в ее удушении, либо в судорожном подстегивании.

Ортодоксальное христианство поняло человеческую аморальность как *грех*. В толковании греха отразились особенности рабовладельческого строя. Отношение между богом и человеком было сконструировано по типу отношения между господином и рабом. Как раб своему господину человек должен служить богу каждым помыслом, чувством, деянием и членом. Грех есть уклонение от такого служения¹. Идолопоклонник, например, вверяет себя вместо творца тварям или бесам (см.: Рим 1, 23—25); блудник отбирает свое тело у бога и отдает блуднице (см.: 1 Кор 6, 15—18); самоубийца намеревается по своему усмотрению распорядиться жизнью, принадлежащей богу. Основу греховности, вообще, составляет претензия на некую *самостоятельность*, стремление уподобиться богу, присвоив его познавательные и творческие способности. Грешник похваляется в душе, говоря: "я буду счастлив, несмотря на то, что буду ходить по произволу сердца моего" (Втор 29, 19). Подлинная свобода связывается христианством с подчинением божественной воле, а зло трактуется как извращенное употребление свободы, своеволие и гордыня. Вы-

¹ В Ветхом завете часто употребляются слова *ht*, *psh*, *awon*, означающие нарушение предписанных заветом отношений евреев с богом (*Taylor D. Theological Thoughts about Evil // The Anthropology of Evil. P. 28—29*).

разительнейшим символом греховности стала "жестокость", т. е. непокорство, негибкость¹.

В отрицательной оценке гордости тенденция этического монизма видна особенно отчетливо. Осуждению подлежит уверенность в собственных силах, независимости, ценности. Только тот, кто притязает на обладание абсолютной истиной, может осуждать любое проявление самостоятельности и называть всякого, желающего сказать что-то новое, богоотступником и грешником, стало быть, злодеем.

Низость плотских вожделений — излюбленная тема многих библейских рассуждений о сущности греха. Христианство, усматривая в естественных влечениях угрозу для человеческой духовности, удерживалось, однако, от обвинения телесности вообще, свойственного гностикам и манихеям. Влечения плоти дурны, если они отвращают от служения богу. О теле надо заботиться только как об инструменте и ни в коем случае не превращать его в самоцель, т. е. владеть им, а не служить его прихотям. Последнее есть распушенность.

В этом ключе оценивалась и связь между полами. Безбрачие и целомудренность, по апостолу Павлу, предпочтительнее брака: "Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене" (1 Кор 7, 32—33). Но супружество необходимо как средство избежать блуда. Поэтому гностические запреты на брак христианством осуждены. Католическая церковь сохранила обет безбрачия только для духовенства. Но и в таком урезанном виде он, надо отметить, мстил за себя разрушительными взрывами страстей и тайным развратом в монастырях. Лютеранская реформация в нача-

¹ См., например: Исх 32, 9. Ср. также: "Но они и отцы наши упрямствовали, и шею свою держали упруго, и не слушали заповедей Твоих" (Неем 9, 16).

ле XVII в. осознала бесплодность такого пути борьбы с распущенностью и отменила обет безбрачия для своих священников. По мере исторического развития культуры постепенно происходило перемещение негативных нравственных оценок с телесных побуждений на те социальные и психические силы, которые ими управляют. Дуализм духа и материи был устранен, а плоть человеческая хотя бы частично реабилитирована.

Преодоление дуализма духа и тела одновременно сняло тот весьма напряженный и провокационный момент, который заключался в идее разнокачественности человеческих пород. Вместо этой идеи ортодоксальное христианство выдвинуло догму об изначальной испорченности человеческой природы вообще. Первородный грех сделал людей равными друг другу в нравственном отношении. От наследственного греха не свободен никто, даже, по уверению Августина, младенец, жизни которого на земле один день. При всей пессимистичности этой догмы нельзя не отметить ее преимущества перед гностически-манихейским изначальным разделением людей на "детей света" и "детей тьмы".

Как культурно-исторический феномен дуализм души и тела сыграл существенную роль в развитии духовности человека, интенсивной внутренней жизни. Осудив обыденное земное существование, он резко поднял значение идеальных мотивов поведения. В этом умонастроении отразилось освобождение человеческой деятельности от давления элементарных биологических влечений, развитие способности к самодетерминации и самоконтролю. В образе плотских вожделений культура клеймила несовершенство человека, неумение владеть собою. Отождествление зла с плотским началом было неизбежным моментом культурного процесса, начавшегося с формирования чувства стыда и представлений о непристойном.

Однако от этого момента можно было двигаться не только вперед, но и в тупиковом направлении. Увидеть средоточие зла в теле значит обречь человека на аскетическое подавление, которое не всегда целесообразно и осмысленно. Дуализм души и тела потому и шарахался от аскетизма к разврату, что, отнеся все обыденные житейские побуждения к плотскому и осудив их, он вынужден был искать духовное в необыкновенных, сверхъестественных стремлениях и поступках. Духовное — это не простое отрицание телесного, оно есть результат его культурного возвышения и облагораживания.

* * *

Этический дуализм соответствовал тем фазам мировой истории, когда целостность человечества еще не осознавалась и задача объединения различных народов не ставилась. На исходе античности понимание зла как самостоятельной активной силы, равноположенной добру, было вытеснено истолкованием зла как недостаточного, ущербного блага. Через Августина и других представителей патристики данное толкование вошло в христианскую теологию. Но это не значит, что тенденция субстанциализировать зло вообще прекратилась. Она продолжала повторяться либо в виде подспудных, периферийных аспектов официальной идеологии, либо в идейных течениях, оппозиционных по отношению к ней (например, в еретических движениях богомилов, катаров и др.). Отзвуки субстанциализации зла вполне отчетливо обнаруживаются в учении Тертуллиана о "лагере дьявола" и "лагере бога", в августиновском противопоставлении "града божьего" и "града земного", в христианской демонологии (вере в дьявола, чертей и ведьм) и в других культурных феноменах.

И сегодня аналогичные мыслительные конструкции просматриваются в экзистенциалистской идее абсурдности бытия, в распространенном на Западе культе сатаны (например, печально знаменитая банда Менсона в США) и в мистических объединениях, время от времени появляющихся у нас¹. Тем не менее этический дуализм был оттеснен на обочину культурного развития и отвоевывал симпатии лишь в те моменты, когда обострялось противоречие между идеологией и психологией масс, когда господствующие идеологические системы теряли связь с духовной жизнью народа и превращались в застывший ритуал и бессодержательную игру символами.

Идея косной материи заняла промежуточное положение между идеями враждебного бога и ничто. Две эти последние образуют полюса, между которыми балансировала культура, объясняя происхождение зла в космической истории. Но истина не может располагаться на полюсе. Ни дуализм, ни монизм не дают нам решения про-

¹Удивительно, что в современных мистических кружках мы опять находим ту же смесь всепоглощающей заботы о душе с грязным развратом, которая имела место в гностических сектах. В "ашраме" Абая Борубаева, например, "духовные упражнения" чередовались с дикими пьяными оргиями, повальным совокуплением и прочими проявлениями полного бесстыдства. Чем обусловлено это сходство: прямым заимствованием или какими-то скрытыми закономерностями? Не является ли разврат оборотной стороной тупиковых духовных поисков? Думается, что определенная закономерность тут есть. Разнузданность возникает как реакция на рутинную жизнь в оковах привычных моральных запретов. Душа, уставшая от повседневности, надеется по ту сторону запретов найти нечто волнующее новое, неизведанное, таинственное. Она ошибается при этом, располагая, что к новым горизонтам можно пройти через "задний вход", а не через усвоение ценностей общечеловеческой культуры.

блемы онтологического статуса зла. Первый преувеличивает бытийственную укорененность аморализма, а второй, сводя ее к произвольному выбору, практически отрицает. Ни от уничтожения "худшей" половины реальности, ни от подведения всех и вся под общий знаменатель не приходится ждать удовлетворения коренных интересов человечества. Существование зла для объяснения не требует ни допущения особой субстанции, ни доказательства своей иллюзорности. Моральное зло существует реально, но не как извечная борьба космических противоположностей, а как наша человеческая неспособность эти противоположности совмещать. Аморализм слишком "онтологичен", чтобы можно было надеяться на осуществление любых утопических проектов, и вместе с тем достаточно произволен, чтобы обойтись без ликвидации "низших" человеческих пород. Мир слишком сложен, чтобы одним волевым решением можно было примкнуть к силам добра и отмежеваться от темных сил, и слишком разнороден, чтобы включить всякий объект в целостную симфонию бытия.

Онтологическое основание зла существует — это свойство вещей сохранять свою структуру, противодействуя другим вещам и разрушая их качественную определенность. Из этого основания возникает предрасположенность и к враждебности, и к распушенности. Первая есть выражение активного воздействия на окружающие вещи, вторая — неспособности сохранять собственную определенность под давлением внешних и внутренних факторов. Но это свойство есть также онтологическое основание и добра, потому что вещь, утратившая такое свойство, лишается качественной определенности и перестает существовать сама. Жизнь не может продолжать себя, не убивая другую жизнь (переход человека на неорганическое питание означал бы для него, вероят-

но, вырождение и гибель). Самовыражение личности не происходит без соперничества и использования других. Пророческое видение рая, в котором львы пасутся с агнцами, а коты мурлыкают мышам, практически осуществимо лишь в том случае, если к каждому живому существу приставить ангела, следящего за поддержанием его качеств на должном уровне. Нравственность есть великое завоевание человеческой культуры. Она дает возможность перевести самоутверждение и соперничество людей из плоскости разрушительной вражды в плоскость конструктивного состязания, распределяющего места в социальной иерархии соответственно общественно-полезной активности каждого индивида. Но изменить сущность живой природы она не в состоянии.

Категория зла, как и категория добра, имеет силу только в некоторой системе отсчета. Она выражает общую оценку состояния этой системы. Оценка отрицательна, если образующие систему противоречия начинают разрушать ее. Применительно к морали такой системой отсчета является человечество. Вместе с культурой в целом мораль направлена на сохранение качественного своеобразия человека как вида. Совершенство человечества неразрывно связано со степенью развитости отдельных его представителей. Это и есть онтологическое основание морали. Система тем совершеннее, чем богаче многообразие ее элементов. Для многообразия необходима самостоятельность, свобода элементов, а это составляет онтологическое основание зла. Противоречивость бытия образует онтологический корень и зла и добра. Эта диалектика была выявлена религиозно-этическим монизмом в лучших его образцах (у В. Соловьева, Н. Бердяева и др.). Истолкование зла как расположения к обособлению и разрушению — очень серьезное культурное завоевание. Не подлежит сомнению, что

аморализм разрушает человеческий образ, межличностные связи и общество в целом. Деструктивные склонности: вандализм, посягательство на жизнь и достоинство людей, глумление над святынями — выступают очевидным свидетельством моральной неполноценности. Осуждая эти склонности в образах дьявола, еретика, грешника, религия способствовала нравственному прогрессу человечества. Но стремление поставить знак равенства между злом, обособлением и разрушением оказалось не совсем оправданным. Не все то, что обособляется, обречено на гибель. Относительное обособление — необходимый момент совершенствования систем. Ученик, "отпавший" от учителя, может превзойти его и умом и добродетелью. В поступательном развитии интеграция и обособление дополняют друг друга, а созидание чего-то одного происходит, увы, через разрушение чего-то другого. Отделение добра от реальности и гипостазирование его в виде особого существа (бога) требует допущения фантастической способности творить из ничего — ведь только в этом случае можно творить без разрушения.

Но главный недостаток религиозного монизма все же не в этом допущении. Отождествление сущего с благом смещает акцент в человеческом поведении с творчества на консервацию, с господства на подчинение. Отсюда крайне напряженное и амбивалентное отношение христианской культуры к свободе человека, постоянное тяготение к сближению свободы и произвола. Яростные нападки Августина на Пелагия и Лютера на Эразма были вызваны той опасностью, которую теология видела даже в робких попытках утвердить автономию личности. Если так трепетать перед любым проявлением своеволия, то лучше совсем не жить, а сразу готовить себя к загробному единению с богом.

Психические корни безнравственности

Параллельно определению места зла во вселенной, его роли в космической драме происходило развитие и углубление представлений о связи аморализма со способностями человеческой души. Стержневыми идеями здесь стали истолкования зла как: а) отсутствия или недостатка определенных способностей; б) дисгармонии этих способностей, преобладания низших над высшими; в) изначальной испорченности души. В истории этики и культуры развернулась борьба между теми, кто считал зло врожденной склонностью человеческой природы, и теми, кто видел в нем результат обыкновенного незнания, заблуждения, невежества. Первые выступали, в основном, от имени религии, вторые — философии.

Зло как незнание и заблуждение. У истоков гносеологического объяснения зла стоял Сократ, выдвинувший принцип единства знания и добродетели. "Между знанием и добродетелью Сократ не делал никакого различия, называя знающими и добродетельными всех тех, кто знал, что есть благое и прекрасное, и пользовался этими ценностями, а также тех, кто знал дурное и умел уберечься от него" (Ксенофонт. Воспоминания о Сократе, III, 9, 4). Знание блага и зла есть необходимое и достаточное условие добродетельного поведения. Истинные общие понятия, по Сократу, обладают чудодейственной силой. Они не только раскрывают перед человеком картину внешнего мира и собственной души, но и сами собой движут его поведением. "...Знание прекрасно и способно управлять человеком, так что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание" (Платон. Протагор, 352 с). Отсутствие зна-

ния или его недостаток составляют главную причину неподобающих поступков.

Сократовская теория зла конкретизируется тремя парадоксальными выводами: 1) никто не творит зла добровольно; 2) лучше терпеть несправедливость, чем совершать ее; 3) тот, кто чинит несправедливость намеренно, лучше того, кто делает это ненамеренно. Эти выводы образуют целое, мы их и рассмотрим в качестве такового.

Рационалистическая этика Сократа покоится на убеждении, что никакой склонности к злу в человеческой природе нет, что "все, делающие постыдное и злое, делают это невольно" (Платон. Протагор, 345 е). Люди порочные являются рабами своего невежества, которое и есть самый главный порок. Понятия невежественной души темны, неотчетливы и спутаны между собой. Такая душа безрассудна, ибо она не знает меры удовлетворения желаний и страстей; труслива, ибо не видит разницы между действительной и мнимой опасностью; нечестива, так как не понимает воли богов; несправедлива, потому что не ведает законов государства.

Идея о том, что зло творится только по неведению, основана на отождествлении или, по крайней мере, на неразрывном соединении морального и физического зла, несправедливости и несчастья, деяния и воздаяния. Непременно ли будет разоблачен обман, посредством которого кто-то завладел чужим имуществом? Всегда ли отмщение настигает подлого убийцу, совершающего свое злодеяние под покровом тьмы и без свидетелей? Обязательно ли болезнь сразит распутника, бесстыдно предающегося похотям? Наверняка ли покроет себя позором трус, бежавший с поля брани? Если одно непреложно связано с другим, то вероятность добровольного аморализма весьма мала. Едва ли кто-нибудь решится по своей воле идти навстречу бедствиям, не имея надежды на благоприятный исход. Но о том, что

за всякую безнравственность приходится рас-
плачиваться, человек *не знает* (более того, его
жизненный опыт убедительно свидетельствует об
обратном). Он может только верить, что так
должно быть, что это справедливо. Если же
такой веры у него нет, то знание не удержит его
от злодеяний.

Чтобы участь творящего несправедливость бы-
ла тяжелее участи того, кто ее терпит, необходи-
мо, чтобы весь мир или тот, кто им управляет,
защищал справедливость и обладал достаточной
для этого силой. Так это или нет — вопрос
спорный. Гностики дали на него отрицательный
ответ, христианская теодицея — положительный.
В целом же положение о справедливом устрой-
стве мира хотя нельзя опровергнуть, но нельзя
и доказать. Слишком многие факты говорят
о том, что злодеи уходят из жизни нераскаяв-
шимися и ненаказанными, если отвлечься от ве-
сьма проблематичного загробного воздаяния.
Мир скорее должен быть сделан справедливым,
чем уже является таковым.

В мире, где нравственные законы царят так же
непреложно, как физические, логика морального
поведения и логика обычной деятельности с ве-
щами возможно совпали бы. И тогда глупец был
бы всегда хуже жулика, тот, кто ненамеренно
нарушает справедливость — того, кто делает это
намеренно. Ведь музыкант, нарочно взявший фаль-
шивую ноту, пожалуй, лучше того, кто фаль-
шивит без всякого притворства. Строитель, умы-
ленно допустивший брак, более искусен, чем
тот, кто не может строить без брака. Но в мора-
ли действует другая логика. Польза в ней не
совпадает с добром и личная польза — с общей.
Поэтому умение извлекать пользу не может ком-
пенсировать собой доброжелательность, а знание
— добродетель. Элементарное моральное неве-
жество порою выглядит более простительным,
чем эрудированная и рафинированная подлость.

Сократовская этика стремилась свести воедино все побуждения человеческой природы: стремление к удовольствию, заботу о пользе, тягу к прекрасному, чувство справедливости. По А. Ф. Лосеву, теория добродетели как знания — результат убежденности в *цельном* характере человеческой личности, ее гармонии и с самою собой, и со своими идейными принципами, и с обществом¹. Но эта цельность возведена у Сократа на основе предметно-практической деятельности². Специфическая для морали эмоциональная связь индивидуальностей при этом выпала из поля зрения. Люди оказались равными вещам, просто частями социального целого, которые нужно учитывать как нечто внешнее и единообразное³. Концепцию зла как незнания нельзя назвать односторонне рассудочной, поскольку Сократ различал мудрость и рассудительность, понимание высших жизненных целей и умение рассчитывать житейские выгоды, ставя первое, безусловно, выше второго. Но человеческие отношения взяты им в "вещном" аспекте, поэтому за неустанными поисками последней сути добродетели и порока закономерно последовала платоновская "социальная арифметика", ставящая цель сделать людей счастливыми даже против их воли.

Односторонность рационалистической трактовки зла рельефнее обнаружилась в стоицизме.

¹См.: Лосев А. Ф. Протагор. Идея как принцип смысловой структуры // Платон. Соч. В 3 т. М., 1968. Т. 1. С. 541.

²В этом есть какая-то неразрешимая для нас загадка, ведь Сократ по своему образу жизни имел дело преимущественно с людьми, а не с вещами.

³Поэтому в сократовской этике еще нет подлинного человеколюбия и связанных с ним моральных чувств, например, жалости, что подчеркивал В. С. Соловьев (см.: Оправдание добра // Соч. В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 326—327). И злом объявляется не враждебность, а несправедливость, т. е. незнание законов.

Своеобразие стоического мировоззрения выразилось в принципиальном различении отрицательных психических переживаний боли и горя. Боль — это безразличное (*adiaphoron*), а горе — зло само по себе. Злом не является то, что естественно, что вытекает из природы человека. Боль есть голос самосохранения, и потому она безразлична для добродетели. Горе же есть нечто другое, а именно субъективное отношение человека к своему состоянию или внешним обстоятельствам. Если такое отношение исходит от разума, контролируется им, соответствует природе и космическому закону, то оно является добродетельным. Если же оно вызвано заблуждением, не соответствует природе вещей и выходит из-под разумного контроля, то становится порочным. Нравственное отношение человека к миру и к самому себе — это отношение *разумной воли*. Не в наших силах испытывать или не испытывать боль, но от нас зависит впасть в горе или сохранять душевную невозмутимость в неблагоприятных, трагических жизненных обстоятельствах.

В стоицизме, особенно позднем, римском, таинственным образом соединились фаталистическая вера в судьбу и возвеличивание человеческой свободы. Худшее для человека состояние — это духовное рабство, когда он покорно подчиняется своим страстям: похоти, жадности, честолюбию и т. п. Но вместе с тем необходимо безропотно принимать свою судьбу, нести ее бремя. Оно тяжело, и изменить "порядок вещей мы не в силах — зато в силах обрести величие духа, достойное мужа добра, и стойко переносить все превратности случая, не споря с природой"¹. Стоическая свобода укладывается целиком в отношение к собственным переживаниям.

¹Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедии. М., 1986. С. 228.

Добрые страсти у стойков — это разумные душевные движения. Радость — разумный аналог наслаждения, осторожность — страха, воля — влечения. Для скорби, однако, такого аналога нет. Вероятно, соответствующее состояние точнее всего характеризуется термином бесстрастия, вообще, или *апатии*. Настоящая стоическая апатия — не то же самое, что бесчувственность бревна. Сами стойки подчеркивали, что бесстрастным называют не только мудреца, но и дурного человека, если он черств и жесток¹. Отличие мудреца в том, что, испытывая обычные человеческие аффекты, он не попадает на удочку заблуждений и остается свободным по отношению к своим переживаниям, тогда как дурные люди пребывают их рабами. Поскольку в основе добродетели лежит бесстрастие — разумное отношение к аффектам, — то мудрец обладает сразу всеми добродетелями, неразумный же их лишен. "Все, кто неразумен, — безумцы, потому что они неразумны и во всем действуют по своему неразумию..."² Они не способны ни к настоящей дружбе, ни к обладанию подлинными богатствами.

Теневой стороной стоического восхваления разумного бесстрастия является известное пренебрежение эмоциональной стороной нравственности. Когда критерием моральной оценки собственных переживаний и поступков становится степень их разумной детерминации, неизбежно происходит ослабление глубинных связей личности с ее общественным окружением и культурой. Личная автономия, становясь самодовлеющей, изолирует мудреца от социальной жизни и ведет к оскудению его внутреннего мира. Не случайно у Хрисиппа, в характеристике мудрого человека

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 304.

² Там же. С. 306.

мы находим, что он "нежалостлив и не знает снисхождения ни к кому, так как не отменяет никаких наказаний, следующих по закону, ибо послабление, жалость и уступчивость суть ничтожества души, подменяющей наказание кротостью; и сами наказания он не сочтет излишне строгими"¹. Более того, мудрец бесстрастно нарушает общепринятые установления, если в них, по его соображениям, нет ничего от естественного закона. Он будет даже "есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства"². Ничего предосудительного с точки зрения природы и разума стоики не находят ни в некрофагии, ни в гомосексуализме, ни даже в инцесте. "Спать с мальчиками, — утверждает Зенон, — (следует) ничуть не больше и не меньше, чем с немальчиками, и с женщиной — не больше и не меньше, чем с мужчиной, потому что одно и то же приличествует в отношении детей и недетей, женщин и мужчин"³. Так радикально понимаемое равенство совершенно очевидно переходит в распущенность. "Я одобряю практику, — заявлял Хрисипп, — которая и теперь еще с полным правом существует у многих, когда мать рождает детей от сына, отец от дочери и единоутробный брат — от родной сестрицы"⁴. По убеждению стоиков, не страшен и каннибализм, "если мясо родителей годно для пищи, то пусть воспользуются им, как следует пользоваться и собственными членами, например, отрубленной ногой и тому подобным"⁵. На фоне такого ледящего безразличия к самым кощунственным способам поведения благосклонное отношение стоиков к самоубийству

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 306.

² Там же. С. 305.

³ Секст Эмпирик. Против ученых // Соч. В 2 т. М., 1976. Т. 2. С. 38.

⁴ Там же. С. 39.

⁵ Там же.

выглядит не только закономерным, но даже и невинным. У Сенеки самоубийство воспевается прямо с каким-то скорбным величием, как высшее проявление свободы: "В одном не вправе мы жаловаться на жизнь: она никого не держит... Тебе нравится жизнь? Живи! Не нравится — можешь вернуться туда, откуда пришел... Нет нужды рассекать себе всю грудь — ланцет открывает путь к великой свободе, ценою укола покупается безмятежность"¹.

Здесь мы снова встречаемся с удивительным явлением. Стоическая доктрина, одна из самых моралистичных в античности, провозгласившая самоценность добродетельного образа жизни и поднявшая человеческое достоинство на небывалую прежде высоту, как-то незаметно и органично превращается в обоснование откровенного аморализма, причем не только в мыслях, но и в поведении. "Этот стоик, — писал Ф. Энгельс о Сенеке, — проповедовавший добродетель и воздержание, был первым интриганом при дворе Нерона, причем дело не обходилось без пресмыкательства; он добивался от Нерона подарков деньгами, именьями, садами, дворцами и, проповедуя бедность евангельского Лазаря, сам-то в действительности был богачом из той же притчи"². В чем тут дело? По нашему мнению, и возвышение человека, и дискредитация самых фундаментальных моральных запретов происходят в стоицизме из единого корня. Этот корень — абсолютизация одной стороны человеческой психики, а именно индивидуального интеллекта. Она укладывает мораль в прокрустово ложе и отсекает те ее части, которые выходят за рамки разумного бесстрастия и рассудочной целесообразности. Стоический идеал жизни "по природе" и "по разуму" имеет в своем основании

¹ *Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию. Трагедия. С. 131—132.*

² *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 311.*

парадигму естественно-биологической целесообразности. Человек возвышается до уровня свободного, сознательного демиурга и управителя своей жизни. Во главу угла этики стоицизм поставил нравственное самоопределение личности. Но в нем содержится источник как величия человека, так и бесстрастного попраения культурных ценностей. В обособившемся человеке вызревает мечта о "сверхчеловеке".

В средневековой европейской философии и теологии рационалистическая трактовка зла не пользовалась популярностью. Антисоломоновский дух проповедей Екклесиаста задал критерий для оценки роли разума в делах веры и нравственности. "И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость; узнал, что и это — томление духа; потому что во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь" (Еккл 1, 17—18). В ортодоксальном христианстве истины откровения ставились несравненно выше истин разума, а богобоязненность — способности познавать мир. "Лучше скудный знанием, но богобоязненный, нежели богатый знанием — и преступающий закон" (Сир 19, 21). Антирационалистическая позиция Тертуллиана, обвиняющего всю языческую философию и культуру и превозносящего девственную, неискушенную "естественно христианскую душу", была аутентичным христианским принципом, правда, доведенным до крайности.

Зло как дисгармония душевных сил. Объективности ради нужно отметить, что односторонность этического рационализма была подвергнута критике уже самими последователями Сократа. Платон развил более дифференцированный подход к оценке психических способностей человека. Выделив три части души: разумную, яростную и вожделеющую, он усмотрел возможность появления зла в том, что какая-то одна из низ-

ших частей души способна противопоставить себя всей душе в целом. Если это произойдет с яростной частью, то человек будет отличаться чрезвычайной гневливостью и воинственностью (приближаясь к породе хищных животных), а если с вожделем — он будет подвержен необузданным низменным страстям, распущенности (что характерно для ослов и свиней). О негативных последствиях преобладания разумной части души Платон, однако, не поднимал вопроса. В его учении доминировали мотивы этического рационализма. Мудрец не мог быть ни злодеем, ни распутником.

По Аристотелю, роль знания и разума в нравственной жизни велика, но зло не исчерпывается одним невежеством. "Получается, что, отождествляя добродетели с науками, Сократ упраздняет вне разумную часть души, а вместе с нею и страсть, и нрав" (ММ, I, 1, 1182 а). В трактате "О добродетели" дана развернутая картина душевных изъянов. Во-первых, ущербной может быть душа в целом. Это выражается в *малодушии* (ничтожности, слабости души, неспособности достойно принимать успехи и поражения, славу и унижения), в *скудости* (низменном своекорыстии, устремленности к любой, даже позорной выгоде), в *несправедливости* (склонности к посягательству на закон и авторитет, на чужие права и достоинство). Во-вторых, ущербной, испорченной может быть любая из трех частей души, выделенных Платоном. Порочность разумной души — это *безрассудство* (обычная житейская глупость), яростной — *гневливость* и *трусость*, вожделем — *распущенность* и *невоздержанность*. Тем не менее разумная часть души играет, по Аристотелю, решающую роль в нравственной определенности индивида. Моральное зло обязательно бывает неразумием, но только в трех разных смыслах. Это может быть либо отсутствие разума, либо его неспособ-

ность влиять на побуждения, либо извращенность, направленность на дурные вещи.

В соответствии с этим аморальность представлена тремя видами испорченности души: зверством, невоздержанностью и порочностью. Зверство обусловлено отсутствием лучшей, разумной, части души. Звероподобные люди способны на самые ужасные деяния: пожирать младенцев, изъятых из утробы матери, наслаждаться сырым или человеческим мясом, одалживать детей друг другу для праздничной трапезы и пр. (EN, VII, 6, 1148 b)¹. Такой сорт людей встречается редко главным образом среди варваров; у цивилизованных греков зверь может появиться только по причине наследственной болезни или уродства (EN, VII, 1, 1145 a). Сравнивая этих неразумных существ с тиранами, Аристотель заключает, что они более страшны, но менее вредны². Зверство лежит под порогом человеческого в человеке, оно лишено знания и свободы и поэтому не может дать катастрофических результатов.

Невоздержность — это та форма зла, которую Стагирит прямо противопоставил сократовскому рационализму. "...Невоздержный, зная, что [поступает] дурно, тем не менее поступает [так] под влиянием страсти" (EN, VII, 2, 1145 b). Данный недостаток, безусловно, относится не к сфере разума, а к сфере воли. Подверженный ему субъект

¹Если это не басни, каковых в античности было предостаточно, то объяснять подобное поведение неразумием, строго говоря, нельзя. Здесь не полное отсутствие разума (идиотизм), а его патологическое извращение.

²"Кто может сделать больше зла: лев или Дионисий, Фаларид, Клеарх или еще какой-нибудь негодяй? Ясно, что они. Когда первооснова дурна, она во многом содействует [злу]; в звере же нет никакой первоосновы" (MM, II, 6, 1203 a).

нормален в отношении своих суждений, но ненормален в отношении намерений и их осуществления. Иными словами, невоздержный способен разумно судить о происходящем, но поступает неразумно. Порывы ярости, любовные страсти и другие сильные побуждения ввергают его в такое состояние, когда он, обладая знанием, им в то же время не обладает. Знание в этих случаях остается как бы посторонним и безразличным для его души (EN, VII, 5, 1147 а).

Невоздержность отличается от порочности следующей формы зла — неспособностью владеть своими побуждениями и контролировать их. Аристотель разделил аффективную и гедонистическую невоздержность. Первая есть утрата контроля над собой и совершение противных убеждениям поступков в состоянии ярости, гнева и т. п., вторая — в жажде чувственных наслаждений, она более позорна.

Особенностью невоздержного человека является способность к раскаянию. Она свидетельствует о душевной борьбе между противоположными тенденциями, между разумным пониманием блага и неразумным влечением к наслаждению или неудержимыми пароксизмами ярости и страха. Невоздержность как бы занимает промежуточное положение между добродетелью и пороком у нее нет силы ни для той, ни для другого.

Третье негативное свойство души — порочность — и есть, по Аристотелю, собственно нравственное зло. Она не исключает ни развитого рассудка, ни сильной воли, но предполагает их дурную направленность. Порочный человек полностью виновен в своем поведении, ведь у него есть способность быть другим, но он ее не использует. Своим тройственным делением зла основатель перипатетизма отграничил аморализм от глупости и слабости.

Овладевая той или иной частью души, порочность меняет свои лики. В отношении чувствен-

ных вожделении она предстает как распущенность. Распущенный человек ищет излишеств в удовольствиях, и при том добровольно, т. е. ради самих излишеств, а не ради какой-то пользы. Наслаждение — обычно грязное и позорное — есть для него цель существования. Поэтому он не склонен к раскаянию и неисцелим (EN, VII, 8, 1150 а). Распущенность подобна непрерывно действующей, а невоздержность — приступообразной подлости¹. Тот, кто совершает постыдный поступок под влиянием сильного влечения или в порыве неукротимого гнева, лучше того, кто совершает этот же поступок, не испытывая никакого переживания или испытывая слабое. В большей степени причастен ко злу тот субъект, которому нужно меньше оснований и поводов для проявления его порочности, который сам создает себе причины и условия для злодеяний.

Количественная мера порочности поступков основана у Аристотеля на двух параметрах: на степени сознательности, умышленности совершаемого, с одной стороны, и на степени нравственной испорченности души — с другой. Различные комбинации этих параметров образуют следующие виды негативных действий: а) несчастия — то, что происходит без злого умысла и дурного намерения; б) заблуждения — то, что совершается не без умысла, но не вследствие порочности; в) несправедливые поступки — то, что производится не без умысла и вследствие пороч-

¹Сравнивая порочность с невоздержностью, Аристотель не жалел аналогий. Невоздержный — это, например, полуподлец, распущенный — полный подлец. Первый похож на государство, где голосуют за то, за что следует, и есть добропорядочные законы, но ничто из этого не выполняется. Второй напоминает государство, где законы применяют, но подлые (EN VII, 11, 1152 а). Нашу политическую систему Аристотель скорее назвал бы невоздержной, чем распущенной.

ности (Риторика, I, 13, 1374 б). Злодеяния наносят вред либо обществу в целом (например, уклонение от воинской службы), либо отдельным лицам (прелюбодеяния, побои и т. п.). Величина причиняемого вреда тоже существенна в определении количественной стороны проступков, но не она, судя по всему, является для Аристотеля главной. Гораздо важнее — степень испорченности души. "Всякое несправедливое действие представляется тем более несправедливым, чем больше нравственная испорченность, от которой оно происходит; поэтому-то (иногда) самые ничтожные поступки могут считаться величайшими преступлениями" (Риторика, I, 14, 1374 б). Такие поступки демонстрируют глубинный аморализм индивида.

Качество поступков в решающей степени зависит от качества души, которое определяется настроением на соблюдение меры в страстях и действиях. "Наше состояние хорошо, когда в нас есть склонность держаться середины противоположных движений чувств, и за это нас одобряют; наоборот, дурное состояние — это склонность к их избытку или недостатку" (ММ, I, 8, 1186 а). Умение находить золотую середину во всех потребностях и переживаниях, безусловно, предполагает развитый интеллект¹, что свидетельствует о близости Аристотеля к сократической позиции. Но кроме умения нужна еще устремленность к прекрасным целям и способность ценить меру (т. е. гармонию, единство противоположностей) саму по себе, как самоцель, а не как средство достижения иных целей.

Откуда же берется в человеке такой душевный настрой? Ясного ответа на этот вопрос Аристотель

¹ "Золотая середина" Аристотеля является "моральным правилом, предполагающим в качестве условия своего применения самостоятельное размышление в каждом конкретном случае" (Гусейнов А. А. *Этика Аристотеля*. М., 1984. С. 30).

не дал. Есть у него энергичные протесты против мнения, что добродетель коренится в индивидуальной конституции человека и является врожденной¹. Но в то же время он признает существенное влияние природы человека на его нравственный облик. Зверство врожденно или обусловлено болезнью. Невоздержность бывает либо приобретенной, либо, опять же, природной, последнюю очень трудно излечить (EN, VII, 11, 1152 а). И вообще, для обретения добродетелей хорошая природа весьма важна². Можно допустить, что некоторые люди имеют врожденную предрасположенность к пороку, но ни в коей мере не все. Идеи об изначальной испорченности человека у Аристотеля нет.

Воздействие знания и страстей на поведение неоднозначно. Оно может способствовать и хорошему и дурному. Аристотель вполне осознанно стремился избежать отождествления добра и зла с какими-либо гносеологическими или психологическими данностями. Заметные ценностные различия произведены им в самих телесных чувствах. Осуждался не только избыток в чувственных удовольствиях (распущенность), но и недостаток (бесчувствие). Существуют лишь отдельные движения чувств, которые дурны независимо от того, слишком их много или слишком мало; да и то они выражаются не в самом чувстве удовольствия, а скорее в произвольном отношении к этому чувству. Таков, например, разврат, ведь "развратник — не тот, кто совращает

¹ Например: "...ни одна добродетель внеразумной части души не возникает в нас от природы: что существует от природы, то уж не изменится под влиянием привычки" (ММ, I, 6, 1186 а).

² Ср.: "Человек, стремящийся быть самым добродетельным, тоже не станет им, если его природа этому не способствует, но более достойным станет" (ММ, I, 11, 1187 б).

свободных женщин больше, чем следует, но предосудительна и эта страсть, и любая подобная ей, заключающаяся в распущенности по отношению к удовольствиям" (ММ, I, 8, 1186 b). В отношении к наслаждениям перипатетическая этика заняла более гибкую и реалистическую позицию, чем у многих позднейших философов и моралистов.

Положив источник аморализма не в какой-то одной психической способности, а в недостаточном или ненормальном развитии любой из них в отдельности или всех вместе, Аристотель заметно приблизился к пониманию *системности* внутреннего мира человека. Сейчас мы знаем уже, что степень индивидуальной моральности зависит от глубины и прочности усвоения культурных запретов и предписаний, образующих основу личности, а также от того, насколько они согласованы друг с другом и с биопсихическими особенностями человека. Тот феномен, который был назван испорченностью души, — это и есть разрушение или деформация личностной основы. Если этой основы нет, если во внутреннем мире царят разлад и хаос, то дальнейшее наращивание познавательных возможностей не принесет пользы. Здесь аристотелевская концепция порочности вполне диалектична.

После Аристотеля истолкование морального зла как дисгармонии психических функций прочно вошло в культуру. Оно оказалось совместимым и с рационалистическим требованием господства разума над страстями и с христианским осуждением произвола как источника греховности. В Новое время Р. Декарт использовал аристотелевское различие порочности и невоздержности для описания отношений между пороками и страстями. Страсть есть пассивное, а порок активное душевное движение. Сами по себе страсти не являются ни добром, ни злом, более того, они необходимы для связи между душой и телом. В порок превращается лишь та страсть, которая делается чрезмерной и самодовлеющей.

Некоторые пороки возникают из одноименных страстей, например, зависть¹, ревность и пр. Иные душевные движения являются только пороками, но не страстями. Таковы неблагодарность, бесстыдство, наглость и другие, произвольные в своей основе, позиции.

Разумное познание у Декарта не только обуздывает страсти, но придает им цельность и полноту, делая их добродетелями. Любовь, например, соединяет в себе желание добра объекту и желание обладать им. Если эти моменты разъединяются и стремление обладать возникает без желания добра объекту, то формируются безнравственные качества: честолюбие, корыстолюбие, сластолюбие². Честолюбие — это страстное желание обладать почетом без благожелательного отношения к тем, кто наделяет им; корыстолюбие — стремление к личной выгоде без заботы о партнерах и самом деле; сластолюбие — жажда наслаждений без всякого уважения к их источнику. Соединение двух названных сторон любви возможно, как полагает Декарт, только на основе познания. Если это познание ложно, то любовь и ненависть вырождается в моральные пороки. Если истинно, то любовь лучше ненависти, ибо она совершенствует нас, тогда как ненависть только ограждает от какого-то зла. Недостаток ненависти в том, что, оберегая нас от зла, заключенного в некотором объекте, она одновременно отвращает и от содержащегося в нем же блага,

¹Зависть как порок — это извращенность, заставляющая людей злиться по поводу блага, выпавшего на долю других. Зависть как страсть — это разновидность печали, которая может появляться при виде блага, имеющегося у тех, кого не считают достойными этого блага (см.: *Декарт Р. Страсти души* // Избр. произв. М., 1950. С. 685—686).

²См.: *Декарт Р. Страсти души* // Избр. произв. С. 634—635.

ведь такой вещи, в которой нет ничего хорошего, по Декарту, быть не может. Поэтому ненависти и родственной ей печали, даже если они основаны на истинном познании, следует избегать¹. Душа, ненавидящая людей, утратила жалость и прочие моральные чувства. Она враждебна и расположена к насилию.

В картезианской этике психической способностью, опосредующей противоположность разума и страстей, выступила *воля*. Она питает мышление энергией страстей и гармонизирует страсти истинными понятиями. Она же является непосредственной причиной аморализма, принимая сторону страстей и предпочитая лежащее на поверхности заблуждение трудно обретаемой истине.

В философии Г. В. Лейбница моральное зло понято как дисгармония интеллектуальной и инстинктивной сторон психики. В каждом из нас от природы заложены человеколюбие, а также побуждения скрывать унизительные обстоятельства, щадить стыдливость, питать отвращение к кровосмещению, хоронить умерших, никоим образом не есть людей и живых животных². Эти нравственные инстинкты не определяют поведения непременно, потому что им противостоят телесные потребности, дурные привычки, различные неотчетливые чувственные восприятия. В их красках и полутонах свет врожденных идей может померкнуть. Чтобы не допустить этого, необходимо познание и разумение. Но разум может направлять волю только таким способом, "который при всей своей

¹ См. там же. С. 663—664. Этот мотив в картезианстве имеет, скорее всего, христианское происхождение. Для античной этики он не характерен. Аристотель сказал бы, что в любви и ненависти нужна мера.

² См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 95. Как видно, за инстинктивную моральность Лейбниц принимал глубоко усвоенные культурные запреты.

достоверности и бесспорности склоняет, не принуждая"¹. И познание может следовать моральным инстинктам, а может, наоборот, способствовать укреплению предрассудков. Сравнивая современную ему цивилизацию с дикостью, Лейбниц обратил внимание на противоречивость культурного развития: "У нас больше, чем у них, и хорошего и дурного. Дурной европеец хуже дикаря: он изощрен во зле"². Разумение позволяет цивилизованному человеку точнее следовать указаниям инстинктивной нравственности и дальше отклоняться от нее.

Очевидное сближение морального зла с глупостью было предпринято французскими просветителями и материалистами XVIII в. По убеждению К. А. Гельвеция, "люди вообще более глупы, чем злы", и "исцеляя их от заблуждений, мы тем самым исцеляем их от большей части пороков"³. Невежество порождает не только бессмысленные "добродетели", вроде умерщвления плоти и щедрости в жертвоприношениях, но и явные пороки трусости, сластолюбия и жестокости.

Исходным основанием всякого порока и добродетели является личный интерес, иными словами, стремление избежать страдания и достичь удовольствия. Порок возникает вследствие того, что мы не понимаем, какие вещи нам действительно необходимы для блаженства, например, смешиваем средство достижения блага с самим благом. Так обстоит дело со скупостью, которая принимает накопление за подлинную радость жизни, и честолюбием, которое таким же образом оценивает внешнюю славу. Отказ от реального земного счастья во имя некой эфемерной

¹ См.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч. В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 175.

² Там же. С. 100.

³ Гельвеций К. А. Об уме // Соч. Т. 1. С. 310.

цели — богатства, почестей или загробного блаженства — это сущность всякого порока. Разработанная французскими материалистами концепция зла своим острием была направлена против феодального клерикализма.

Выявив фетишистское содержание религиозного аскетизма, Гельвеций и его единомышленники осуществили нравственную реабилитацию чувственной природы человека. Но соединение морали с чувством удовольствия привело к значительным теоретическим затруднениям. Возникло неустранимое противоречие между исходной рационалистической установкой, возвеличивающей практический разум, разумного законодателя и правильное понимание интереса, с одной стороны, и выводами о том, что страстность натуры важнее и лучше правильного разума, — с другой. От больших талантов, оказывается, нельзя требовать благоразумного поведения и то, "что мы называем *хорошим поведением*, почти всегда вытекает из отсутствия страстей и, следовательно, является уделом посредственности"¹. Чрезмерный акцент на удовольствие придал этике имморалистическое звучание.

Во французском материализме рационалистическое толкование зла как неразумия трансформировалось до неузнаваемости. Разум утратил приоритет над чувственностью, более того, был объявлен виновником извращения человеческой природы. Из повелителя чувств он превратился в их слугу, причем нерадивого, строптивого и ненадежного. В таком повороте этической мысли отразилась реакция на односторонность рационализма, на его приверженность подавлению страстей. Кроме того, здесь явственно прозвучал и социальный протест против культуры как орудия классового подавления.

¹ Гельвеций К. А. Об уме // Соч. Т. 1. С. 571.

Зло как изначальная испорченность души. Идея о наследственной греховности человека появилась задолго до христианства. Ветхозаветный миф о грехопадении Евы и Адама придал этой идее значение парадигмы. Августин возвел ее в теорию. Первородный грех выражается, по его мнению, тройко: в слабости воли, не способной решиться на добро; в незнании бога и добра; в активном стремлении к злу. Последнее и есть испорченность души в наиболее существенном смысле.

Прямым следствием испорченности являются похоти — страстные душевные влечения. До грехопадения чувства и члены человека полностью подчинялись его воле. Выйдя же из подчинения богу, люди утратили господство над собой. Комментируя библейский текст (1 Ин 2, 16), Августин выделил похоть плоти, похоть очей и житейскую гордость. Первая — это сладострастие и чревоугодие, вторая — любопытство, страсть к исследованию и созерцанию, третья — желание господствовать над окружающими, вызывать их страх и любовь. Человек, движимый плотской похотью, совершает действия ради доставляемого ими удовольствия. Стремление ко всякому удовольствию греховно, начиная от вкусовых и заканчивая эстетическим наслаждением от церковного пения. Наслаждающаяся душа теряет самоконтроль и становится распущенной, в этой своей распущенности преступая всякую меру¹.

Исследовательский интерес отличается от чувственных наслаждений тем, что ищет всяких ост-

¹ Чем интенсивнее наслаждение, тем больше, по Августину, душа утрачивает господство над собой. В экстазе она вообще лишается всякой проницательности и бдительности мысли. Над половым вожделением люди совсем не властны, когда его не просят, оно приходит и не приходит, когда его жаждут. Даже "сами любители этого наслаждения не возбуждаются, когда пожелают, ни к супружескому совокуплению, ни к нечистотам бесстыдств" (О граде божием, XIV, 16).

рых переживаний, а не только приятных. Похоть очей побуждает наблюдать на зрелищах всякие диковины, рыться в недоступных тайнах природы, интересоваться магией. "Наслаждение ищет красивого, звучного, сладкого, вкусного, мягкого, а любопытство — даже противоположного — не для того, чтобы подвергать себя мучениям, а из желания исследовать и знать. Можно ли наслаждаться видом растерзанного, внушающего ужас трупа? И, однако, пусть он где-то лежит, и люди сбегутся поскорбеть, побледнеть от страха. Им страшно увидеть это даже во сне, а смотреть наяву их словно кто-то побуждает, словно гонит их молва о чем-то прекрасном" (Исповедь, 10, XXXV, 55). Здесь подразумевается, стало быть, не столько познавательный интерес, сколько страсть к будоражащим событиям, стремление выйти из привычного круга впечатлений¹.

Указав такой вид испорченности, Августин коснулся проблемы сложной и глубокой. Что привлекает человека в картинах катастроф, несчастных случаев, в сценах насилия и разврата, во всяких безобразиях, уродствах и т. п.? Очевидно, разыгрывающееся при созерцании таких сцен изображение вызывает сильные переживания двойственного характера. С одной стороны, зло пугает и ошеломляет, оставляя горечь, с другой раскрывает что-то прежде неведомое, показывает необычные свойства человека, совершенно невероятные ситуации, поступки и пр. Любопытство как форма проявления познавательного интереса греховно не само по себе, а только в том случае, если к нему присоединяется стремление

¹Интересно, что позднейшая религиозно-ориентированная этика отказалась от такого объяснения "похоти очей", сочтя его, возможно, слишком одиозным. У В. С. Соловьева, например, этот вид греховности означает жадность, корыстолюбие (см.: *Оправдание добра*. М., 1899. С. 143).

найти в действиях и положениях других людей те потаенные зародыши дурных намерений, которые субъект вынашивает в себе, если к нему применена известная доля враждебности. Склонность выведывать чужие грязные тайны, скрытые пороки смешные и постыдные слабости мотивируется вероятно, потребностью в самооправдании и самсвозвышении, т. е. она тесно связана с другим видом греховности, которую Августин, следуя библейской традиции, называл житейской гордостью. Когда гордыня смыкается с враждебностью и мизантропией, когда охваченный ею субъект радуется чужим несчастьям, выставляет их напоказ и издевается, чтобы придать себе цену, тогда аморализм достигает своей крайней, сатанинской черты.

Душа человеческая испорчена уже потому, как считал Августин, что ей сладок запретный плод. А как на самом деле, способен ли человек радоваться злу только потому, что это зло, и стремиться к запретному только потому, что он запрещено? Вероятно, да. Но дело здесь не в врожденной порочности. Феномены вандализма, бессмысленной жестокости, немотивированного злорадства, убеждающие религиозных мыслителей в изначальной испорченности людей, имеют более сложную природу. Они обусловлены либо неблагоприятными условиями социализации, либо реакцией на отрицательные внешние воздействия¹, либо патологическими сдвигами в психике.

Идея изначальной испорченности души был общим местом в последующей христианской культуре. Ее можно найти у Паскаля, Лютера

¹Тяга к "запретному плоду", реальность которой доказана современной психологией, стимулируется, например, реактивным сопротивлением личности внешнему ограничению свободы ее выбора. Запрещение какого-либо действия повышает его субъективную значимость (см. об этом: *Козелецкий Ю.* Психологическая теория решений. М., 1979. С. 319—324).

Канта, Гегеля, в современной неатеистической этике. Интересна ее интерпретация в свете кантовской теории категорического императива.

Люди, по Канту, имеют душевную предрасположенность и к злу, и к добру. Первая проявляется в естественной жестокости диких народов, взаимной враждебности государств, склонности цивилизованных людей отвечать злом на добро и фальшивить даже в самой близкой дружбе. Пороков культуры и цивилизации настолько много, что "лучше не глядеть на поведение людей, дабы самому не впасть в другой порок, а именно в человеконенавистничество"¹. Человеческий характер извращен в своих сокровенных глубинах и "из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого"². Испорченность людей препятствует утверждению моральности, а именно принятию всеобщего нравственного закона в качестве правила поведения. Врожденные пороки души — это а) "хрупкость" — слабость человеческого сердца в соблюдении принятых правил (люди готовы следовать добру, но уступают давлению других мотивов); б) "недобросовестность" — склонность к смешению неморальных мотивов с моральными (люди готовы делать добро, но только тогда, когда оно сулит им выгоду, удовольствие и т. п.); в) "злонравие" — готовность принять "злые", т. е. аморальные, правила поведения (люди способны совершать зло намеренно, из своекорыстных побуждений)³.

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. С. 104.

² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 14.

³ См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. С. 100. Кантовская классификация отличается от августиновской тем, что незнание добра как условие изначальной испорченности души заменено смешанностью, нечистотой мотивов.

Врожденной предрасположенности к злу противостоят задатки добра: животные, человеческие, личностные. Нравственная определенность индивида зависит от того, что в нем возьмет верх. Если восторжествует зло, то оно подчини себе все прочие побуждения, в том числе и благие. Общие для человека и животных стремления к самосохранению, продолжению рода и общению станут тогда "скотскими" пороками обожества, похоти и дикого беззакония (т. е. несправедливости) по отношению к другим, из средств утверждения жизни превратятся в разрушающую ее силы. Человеческие задатки, сводящиеся к "сравнительному себялюбию" — склонность считать себя счастливым или несчастным в сравнении с другими, — перерастают из здоровой честолюбия, ограниченного требованиями равенства, в несправедливое желание превосходства над другими вплоть до величайшего порока "тайной и открытой враждебности против всех, к коим мы смотрим, как на чужих для нас"¹. Ревность и соперничество выступают стимулами развития культуры, но могут переродиться в "дьявольские" пороки зависти, неблагодарности и злорадства.

Собственно моральное зло проявляется, стало быть, как произвольные уступки животной чувственности, распущенность в отношении пищи, сексуальных и прочих элементарных потребностей, ведущая к нарушению природной целесообразности, и как спесивое самовозвеличивание, дополняющееся враждебным отношением к другим. В этом кантовском разделении угадывается переосмысление библейских идей о похотях плоти и житейской гордости. Правда, похоть очевидно интерпретированную Августином как праздничное любопытство, Кант не склонен был осуждать

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Труды и письма. С. 97.

столь же сурово, и поэтому для данного вида порочности у него не нашлось места.

Часто возникает представление, будто кантовская этика полагает источник зла в человеческой чувственности. На самом деле Кант не так прямолинеен. Дьявол не имеет чувственной природы, а между тем является олицетворением зла. Аморальность возникает не в чувственных влечениях и не в разуме, а в той точке, где эти психические способности соединяются. Человек, даже самый аморальный, не является ни животным, ни дьяволом, хотя может приближаться либо к тому, либо к другому полюсу. Полному превращению в зверя препятствует наличие разума и понятие о нравственном законе, а отождествление с дьяволом невозможно потому, что одно только противодействие закону не может мотивировать человеческих действий¹.

Зло — это извращенный порядок взаимоотношения между разумом и чувственностью. "Человек (даже лучший) зол только потому, что, принимая мотивы в свои максимы, он переворачивает их нравственный порядок: он, правда, принимает в них моральный закон рядом с законом себялюбия, но так как он убедился в том, что один не может существовать рядом с другим, а должен подчиняться другому как своему высшему условию, он делает мотивы себялюбия и его влечения условием соблюдения морального закона, тогда как, напротив, последний как *высшее условие* удовлетворения первого должен был

¹Отрицая эту возможность, Кант не совсем последователен. Если человек способен действовать, руководствуясь сознанием закона или уважением к нему, то он может мотивироваться и неприятием закона, презрением, ненавистью к нему. Если мораль способна быть непосредственной побудительной силой, то должно обладать такою же силой и неприятие морали, аморальное. Нелогично, принимая одно, отклонять другое.

бы быть принят во всеобщую максиму произволе как единственный мотив”¹.

Это положение можно прокомментировать так. В сознании человека наряду с моральной мотивацией действуют мотивы иного порядка: утилитарные, гедонистические и др. В случае их соединения (а это случается часто) безусловный приоритет должен принадлежать моральному мотиву. Но у всякого человека есть склонности подчинять моральные побуждения неморальным, т. е. он согласен быть нравственным, не только так, чтобы это соответствовало его выгоде. Эта склонность к “переворачиванию мотивов”, как выразился Кант, и является результатом моральной испорченности человека, выражением изначального зла в его природе.

Попробуем разобраться, в чем тут Кант прав и в чем не прав. Основное содержание морального зла во внутреннем мире личности действительно составляет подчинение нравственных мотивов вненравственным — с этим спорить не приходится². Аморализм — это склонность, признавая нравственные нормы обязательными для других людей, делать из них исключение для себя лично. Аморальный субъект признает нравственности лишь настолько, насколько она соответствует реализации его себялюбивых стремлений. Забота о личной выгоде и собственном счастье служит для него оправданием нарушения нравственных норм.

Но свидетельствует ли об изначальной испорченности человека присущая ему склонность подводить моральные принципы под заботу о со-

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Труды и письма. С. 107.

² Особую, однако, природу имеет зло, выражающееся в фанатичном искажении нравственных мотивов. Фанатик стремится переделать весь мир сообразно своим представлениям о добре и зле.

бственном счастье и возмущаться в случае несовместимости этих побуждений? Если желание счастья не укладывается в рамки моральных требований, если забота о собственном благополучии не подчиняется моральности, то виновна в этом далеко не всегда одна только личность. Очень многое здесь зависит от объективных общественных условий, от внешнего окружения, наконец, от степени зрелости самой морали, от ее способности органически соединять основные стороны человеческой природы. Первостепенное значение в решении проблемы изначального зла имеет то, что существует ли мораль для человека или, наоборот, человек для морали, живет ли человек для того, чтобы выполнить моральные предписания, или выполняет их для того, чтобы жить. Если нравственные ценности существуют независимо от реальной жизни людей и имеют более высокий статус, тогда возможность пренебрегать ими доказывает человеческую испорченность. Если нет, то такая возможность говорит лишь о преходящем несовершенстве человека и морали. Если нравственные ценности порождены самой жизнью и предназначены для ее улучшения, то не следует валить на человека всю вину за его несоответствие идеалу, может быть, идеал слишком оторван от реальности, чтобы надеяться на его осуществление.

Подобный отрыв как раз и характерен для кантовской этики. Объявив мораль продуктом чистого практического разума, Кант склонился к ее мистификации. Категорический императив занимает в его этике место божественной заповеди Ветхого завета, а зло, естественно, приобретает статус греха — отступления от этой заповеди. Мистификация морали, отрыв ее от земной социальной основы всегда сопровождаются выводом об испорченности реального человека.

Борьба со злом, по Канту, — это главным образом личное совершенствование. Истребить

естественную склонность ко злу в самом себе человек не в силах. Но как существо разумное и свободное он способен ее превозмочь, не допустить до актуальной аморальности. Мораль реализует свою энергию не в побуждениях чувственности, а в сознательном отношении к ним: в правилах и принципах поведения, в образе мыслей. Коренную ошибку предшествующей педагогики Кант увидел в том, что она ориентировала перевоспитание на исправление внешней стороны поведения. "...Моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера, хотя обыкновенно дело происходит иначе и борются против отдельных пороков, а общий их корень остается нетронутым"¹. Нужно искоренить "тронутое гнилью место нашего рода" — *лицемерие* — привычку обманывать себя относительно своих собственных намерений, "умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу", "делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям"². Такая революция в образе мыслей должна покончить с изощренной апологией себялюбия, которая искусно маскирует аморальное содержание благопристойными формами, оправдывает исключительностью ситуации или законностью частных интересов невыполнение объективно необходимых требований. Освобождение от этих рассудочных хитростей откроет возможность правильного отношения к своим чувственным побуждениям. После утверждения истинности и честности перед самим собой можно начинать работу по изменению стро-

¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Труды и письма. С. 119—120.

² Кант И. Основы метафизики нравственности / Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 242.

чувств, их облагораживанию и совершенствованию. Итогом будет способность господствовать над своими привычками и страстями.

Следует подчеркнуть особо, что корнем аморализма, с кантовской точки зрения, является не своеволие, а *своекорыстие*¹. Идея нравственной автономии, составляющая фундамент этики Канта, по сути своей не имеет ничего общего с религиозной этикой. И Августину и Лютеру мысль о том, что человеческое достоинство основано на подчинении своему собственному, но тем не менее всеобщему законодательству, показалась бы невероятно еретической. Кант предложил оригинальное разрешение противоречия между свободой и необходимостью, между законопослушностью и достоинством личности. Оригинальность здесь не в самом соединении противоположностей, а в том, как оно достигается. Необходимость становится свободой, если она исходит из внутреннего источника, а свободное волеизъявление необходимым, если оно разумно, т. е. имеет всеобщий характер. Моральность образует основание человеческого достоинства только тогда, когда она является *творчеством*, а не подражанием, когда будучи моральною личностью создает что-то *свое*, а не только усваивает *чужое*.

Однако Кант сам ограничил теоретическую оригинальность своей идеи автономии, слишком тесно привязав противоположность добра и зла к противоположности разумной и чувственной природы человека. Если эта последняя противоположность рассматривается неисторически, то нравственность оказывается несоединимой с действительной жизнью, а реальный человек с подлинной нравственностью. Способность быть гражданином и законодателем умопостига-

¹ Возможно, здесь сказалась ориентация Канта на бюргерскую, а не на феодальную культуру.

емого царства свободы отделяется такую же пропастью от удовлетворения житейских интересов, как августиновский "град божий" от "града земного", а манихейское "царство света" от "царства тьмы"

* * *

Краткий очерк концепций о психологических корнях аморальности позволяет выделить в них общее содержание. Это прежде всего вывод о трех "ипостасях" морального зла: глупости (интеллектуальной неполноценности), слабости (недостатке воли) и извращенности (собственно аморализме). Мы находим его у столь разных мыслителей, как Аристотель и Августин, Декарт и Кант. Различие их подходов сводилось, как правило, к тому, какая из ипостасей была сочтена самой характерной.

Каждый подход имеет свои плюсы и минусы. Рационалистическая этика демистифицировала аморализм, представив его в виде глупости, ограниченности, самообмана. Ей принадлежит историческая правота в том, что нравственное зло и мудрость несовместимы друг с другом. "...Безнравственное поведение не может рассматриваться в полном смысле как умное, то есть соответствующее глубинной логике событий. Оно может быть расчетливым, изворотливым, сообразительным, хитрым, внешне логичным, но соответствующим нравственной истине, по-настоящему разумным его назвать нельзя"¹. Гениальные преступники — это фикция приключенческой литературы. На поверку даже властители-тираны, распоряжавшиеся судьбами народов и оставившие заметный след в истории, оказываются только честолюбивой посредственностью, самое большее — "гениальной посредственностью" или "самой гениальной из посредственностей"

¹ Давидович В. Е. Грани свободы. М., 1969. С. 182.

Но у интеллектуального гения лишь то преимущество в моральности, что он не может быть злодеем, т. е. лицом без чести и совести. Нельзя быть одновременно гениальным и тупым, примитивным, ограниченным. Однако интеллектуальное совершенство не совпадает с нравственным. Истина, добро, красота и польза сливаются воедино только в идеале, а в реальной жизни могут противостоять друг другу. Недооценка этого — слабая сторона рационализма. Разумное постижение мира не может заменить собой душевную, эмоциональную привязанность к нему. Это обстоятельство было понято религией и теми этическими учениями, которые примыкали к ней, считая главной ипостасью зла извращенность человеческого сердца, прежде всего эгоистическое своеволие. Поскольку недостатки, как давно известно, являются продолжением достоинств, христианская культура, увидев в разрыве связи с целым источник аморальности, стала осуждать всякую самостоятельность, подозрительно относиться к познанию и искусству, воспевать наивную и потому безусловную веру.

Историческое развитие культуры утвердило идею, что аморализму противостоит гармоническая цельность внутреннего мира личности. Эта гармония не может быть достигнута подавлением многообразных душевных побуждений ни познающим разумом, ни безотчетной верой, ни даже чувством долга и уважения к закону. Диктат рассудка грозит эмоциональным очерствлением и нравственным безразличием утилитаристского оттенка, диктат чувственности — гедонистическим имморализмом, диктат веры — религиозным или каким-нибудь иным идеологическим фанатизмом. Гармония — это единство многообразия, а не насильственное устранение различий. Она исторически изменчива и тесно взаимосвязана с миром социальных отношений. Проблема психогенеза морального зла органически перерастает в проблему его социогенеза.

Дисгармония социального организма

Заметное место в истории этики и культуры заняло понимание зла как следствия противоречий между различными частями общества. Это понимание отнюдь не было однородным. Его развитие определялось борьбой течений, склонных к абсолютизации или, наоборот, к релятивизации нравственных определений. В первом случае идеальному общественному устройству, в котором все части согласованы друг с другом и подчинены целому, противопоставлялось извращенное общество, характеризующееся хаосом отдельных, партикулярных интересов и волеизъявлений. Аморализм людей в таком понимании вытекал из неправильности, порочности общественного строя или государственного правления, в свою очередь, закрепляя и углубляя ее. Нравственное здоровье социального организма при этом отождествлялось с его крепостью, жизнеспособностью.

Во втором случае моральные нормы истолковывались как соглашения (конвенции) между людьми и группами, а зло — как нарушение этих соглашений, влекущее за собой негативные санкции общества или его институтов. Акцент при этом ставился не на идеальное общественное устройство, а на реальные интересы граждан, которые могут не совпадать и даже противоречить друг другу. Здесь части предшествовали целому, а не целое частям. Центральной в обоих случаях стала проблема морального зла как *несправедливости*.

Понятие несправедливости в античном абсолютизме и релятивизме. Столкновение названных позиций началось с полемики между софистами и последователями Сократа. Протагор, известнейший из старших софистов V в. до н. э., истол-

ковал справедливость как *правильность*, а безнравственность — как открытый отказ играть по правилам, установленным людьми для облегчения совместной жизни. Софисты были убеждены, что "каждый, каков бы он ни был на самом деле, должен провозглашать себя справедливым, а кто не прикидывается справедливым, тот не в своем уме" (Платон. Протагор, 323 с). Для Платона такая релятивизация несправедливости неприемлема. Справедливо то, что соответствует не произвольным соглашениям, а природе вещей. Платоновское идеальное государство строилось на трех принципах: а) на совмещении государственного правления и философствования, б) на строгом разделении функций правления, обороны и материального обеспечения, в) на безусловном подчинении всех частей целому.

Справедливость царит в том государстве, где каждый занимается своим делом, т. е. тем, к чему он более всего способен, и не вмешивается в дела других. Сословное деление общества должно соответствовать естеству. От природы люди предназначены либо к правлению, либо к воинскому делу, либо к производству вещей и продуктов питания. Их жизненная цель определяется строением души: философы стремятся к истине, воины — к славе, а третье сословие — к наживе, корысти.

Люди честолюбивые и корыстолюбивые не должны править обществом, ибо они глухи к истине и не способны во всем следовать благу целого. Корыстолюбие, по Платону, — это один из важнейших социальных пороков. Оно совершенно недопустимо не только для правителей, но и для воинов. Этот порок питается *собственностью*, поэтому пока те, кто обладает властью и силой, лишены собственности, а те, кто производит материальные блага, не имеют силы и власти, государство процветает. В противном случае происходит его вырождение: "А чуть только заве-

дятся у них собственная земля, дома́, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами; из союзников остальных граждан сделаются враждебными их владыками; ненавидя сами и вызывая к себе ненависть, питая злые умыслы и их опасаясь, будут они все время жить в большем страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и все государство устремится к своей скорейшей гибели” (Платон. Государство, III, 417 b). Здесь мы находим, по-видимому, первое в истории европейской философии объяснение того явления, которое позже стало именоваться коррупцией.

Платон очертил следующий круг вырождения государственного устройства: аристократия дегенерирует в тимократию (власть людей воинственных и честолюбивых, но не мудрых — типа современной военной хунты), тимократия — в олигархию (власть богатейших представителей третьего сословия), олигархия — в демократию (власть народных низов), демократия — в тиранию. Каждая последующая форма государства хуже предыдущей. Она перерождается и гибнет через доведение до предела ее собственного принципа. Тимократию губит неутолимая жажда славы: постоянные войны ведут к обогащению узкого круга лиц. В олигархическом строе погоня за богатством вызывает настоящую войну богатых и бедных, а вслед за тем переворот, устанавливающий народовластие. В демократии народ упивается свободой, как неразбавленным вином, и оказывается в рабстве у тирана. Повинуясь космическому закону, формы государства сменяют друг друга по замкнутому кругу и за возвратом к аристократическому благополучию следует новая эскалация несправедливости, вражды и несчастья.

Для сохранения нравственного здоровья высших сословий, по Платону, необходимо искоренить не только частную собственность, но и *родственные отношения*. У правителей и воинов не

должно быть личной жизни, скрытой от всех. Во избежание особых пристрастий, симпатий и сопутствующих им раздоров предписывалась общность жен и детей.

Стремясь построить идеальное государство, обеспечивающее счастье для всего целого, но не для отдельных его частей¹, Платон, надо отметить, судил весьма последовательно, когда требовал устранить из государственной жизни иные формы общественных связей между людьми. Идея общности жен и детей — это не что иное, как попытка совершенно разрушить родственные отношения, свести все специфически человеческое к государственному. Если жены и дети будут общими, то никаких особо интимных отношений между людьми не будет и государственные дела станут единственным объединяющим принципом. Людей будут связывать друг с другом только правление и защита отечества.

То, что идея общности жен и детей возникла в рабовладельческом обществе, на наш взгляд, не случайно. Ее породило стремление изжить до конца остатки первобытного уклада, базирующегося на родственных отношениях. В этой связи мы никак не можем согласиться с мнением А. Ф. Лосева о том, что утопические проекты Платона в "Государстве" и "Законах" "иначе нельзя и характеризовать, как проекты полной *реставрации* именно общинно-родового строя"². Для такой

¹"Этика Платона, — как точно подчеркнул В. С. Нерсисянц, — подчинена эстетике целого: высшей максимум при конструировании идеального полиса оказывается красота целого... причем "счастье" прекрасного целого это не обычно-человеческое "хорошо", а философско-политическое "справедливо" (Нерсисянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979. С. 148).

²Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 30.

реставрации недостаточно упразднения частной собственности. Необходимо восстановление господства родственных отношений. А об этом у Платона не может быть и речи.

За монолитность и счастье государственного целого Платон собирался платить слишком дорогую цену. Цельность государства обеспечивалась подавлением человеческой индивидуальности. И правители и воины, не говоря уже о третьем сословии, должны были отказаться от полноты человеческого существования, пожертвовать во имя государственного блага высшими способностями, превратиться в одностороннюю социальную функцию, в частичного и ущербного субъекта. Платоновский проект обуздания зла строился на нивелировке и обеднении индивидуальности.

Это очень наглядно обнаруживается в теории государственного воспитания, где Платон рекомендовал произвести радикальную цензуру всей культуры. Например, у Гомера он находил благоприятное воспитательное содержание лишь в гимнах богам и похвалах добрым людям, считая подлежащим безусловному забвению все остальное: фрагменты, описывающие недостойное поведение богов, ужасы смерти, жалобы и плач героев, их перебранки, сластолюбие, взяточничество, обжорство, нечестивость, жестокость, воровство и т. д. (Государство, III, 386 а—392 с). Призывая изгонять поэтов из идеального государства, Платон фактически проводил мысль, что культура вследствие своей неоднородности и противоречивости сама может порождать негативные явления в нравах. "...Стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло" (Государство, III, 401 с). Но платоновская позиция по этому вопросу слишком прямолиней-

на. Она не учитывает того, что путь к преодолению зла идет через культурное освоение его проявления. Может быть, урезав искусство, удастся сделать людей примитивными и однозначными, но это не значит, что они станут хорошими.

Поскольку справедливость в платоновской социологии истолкована как строжайшее соответствие между природой индивида и его местом в государстве,¹ то социальная стабильность поднята на невероятную высоту, а всякие изменения осуждаются самым беспощадным образом. Когда образцовый государственный порядок установится, любые новшества в публичной и частной жизни граждан будут считаться аморальными: если молодые "особенно высоко чтят тех людей, которые постоянно вводят какие-то новшества, что-то иное, непривычное во внешний облик, в цвета и в другие подобные вещи, то мы полностью вправе сказать, что для государства нет ничего более губительного, чем все это" (Законы, VII, 797 с). Платоновский утопизм слился с жестким консерватизмом¹. Отождествление зла со всем принципиально новым — это родимое пятно любого абсолютизма. Если добро абсолютно, то все то, что человек изменяет в нем, может быть только отступлением от добра, т. е. злом.

Аристотель свел воедино справедливость как соответствие общественным установлениям и справедливость как соответствие природе вещей: "Есть нечто справедливое и несправедливое по природе, общее для всех, признаваемое таковым всеми народами, если даже между ними нет никакой связи и никакого соглашения относительно этого" (Риторика, I, 13, 1373 b). В полисе несправедливость возникает либо из-за того, что

¹ В "Законах" Платон развернул такую, по словам А. Ф. Лосева, "кровавую утопию", в которой не мог бы существовать ни Сократ, ни он сам (см.: История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 199).

писанные законы противоречат естественному закону (т. е. дурны сами по себе), либо из-за того, что они хороши, но им не следуют. В основе несправедливого государственного строя лежит обособление интересов правителей от интересов народа как целого. "...Только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей" (Политика, III, IV, 7, 1279 а). Существуют три отклоняющиеся формы государства, и в каждой из них власть нацеливается только на свои собственные выгоды: в тирании — одного правителя-деспота, в олигархии — состоятельных граждан, в демократии — неимущих (Политика, III, V, 4, 1279 б). Наихудшей из всех извращенных форм будет та, которая отклоняется от лучшей. Ведь в лучшей наиболее полно осуществлена идея справедливости, а то, что противоречит этой форме, будет самым несправедливым. Такова тирания — самый вредный для подданных строй, включающий в себя недостатки как олигархии, так и демократии. От олигархии она перенимает корыстолюбие (деспоту необходимо богатство, чтобы держать наемную охрану и вести роскошный образ жизни) и абсолютное недоверие к народу (притеснение черни и удаление ее из города). От демократии она заимствует стремление преследовать знатных и выдающихся людей, устранять их при первой возможности (Политика, V, VIII, 7, 1311 а). Тиранин стремится удержаться у власти, вселяя в своих подданных малодушие, сея взаимное недоверие, лишая людей политической энергии. Для этого он истребляет всех свободомыслящих, запрещает сисситии (совместные трапезы), товарищества и прочее; старается держать всех жителей полиса на виду, нанимает

многочисленных соглядатаев и подслушивателей, чтобы люди боялись говорить свободно; натравливает бедных на богатых, слуг на хозяев, женщин на мужчин; разоряет их налогами, войнами и бессмысленными работами типа сооружения египетских пирамид. Тираны своекорыстны, охотно прибегают к физическому насилию по отношению к гражданам, отличаются исключительной наглостью и распущенностью¹. Одним словом, в аристотелевском изображении они мало в чем уступают дьяволу христианской культуры. Это изображение так выразительно и точно, что остается удивляться, какие социальные потребности вынуждали создавать и терпеть тиранов на протяжении всей последующей истории.

По вопросу о влиянии собственности на общественные нравы аристотелевская позиция в корне отлична от платоновской. Между собственностью и обособлением интересов, а стало быть, между корыстолюбием и взаимной враждебностью Стагирит не нашел прямой связи. По его мнению, владение собственностью сообразно с природой человека и неотъемлемо от нее. Все люди себялюбивы в том смысле, что "для всякого человека необходимо бывает приятно все свое, например, свои дела и слова" (Риторика, I, II, 1371 b). Собственность выступает условием особо интимного отношения субъекта к определенным вещам и людям². По-настоящему забо-

¹ Некоторые из них предаются физическим наслаждениям "с самого утра, причем по несколько дней подряд, но стремятся делать это напоказ перед другими, чтобы на них смотрели с изумлением, как на людей счастливых и блаженных" (Политика, V, IX, 14, 1314 b).

² Общность жен и детей, наоборот, уничтожает родственные отношения и, стало быть, особое почтение детей к родителям, а также целомудрие по отношению к женскому полу, ведь тогда не нужно будет воздерживаться от чужой жены из целомудрия (см.: Политика, II, I, 7, 1263 b).

таться можно лишь о том, кого и что считаешь своим. "К тому, что составляет предмет владения очень большого числа людей, прилагается наименьшая забота. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им; менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого. Помимо всего прочего люди проявляют небрежность в расчете на заботу со стороны другого..." (Политика, II, I, 10, 1261 b). Этот аристотелевский аргумент, бесспорно, принадлежит к числу наиболее весомых — и не только против Платона, но и против многих позднейших сторонников формального обобществления или "огосударствления" собственности, игнорировавших опасность позиции "общее — значит ничье"

В споре между Платоном, который считал, что привязанность к большому (государству) можно вызвать уничтожением привязанности к малому (семье), и Аристотелем, ратовавшим за достижение *мер* в той и другой привязанности, более прав был, как свидетельствует история культуры, последний. Но критикуя своего учителя, Стагирит проявил иную односторонность. Частная собственность выступает для него только как средство соединения субъекта с вещами и людьми. Другая же, важная сторона собственности — ее способность быть средством эксплуатации и разобщения людей — осталась в тени.

◀ Все отрицательные последствия частной собственности и стимулируемого ею корыстолюбия Аристотель связал с *нарушениями меры*. Следуя принципу "золотой середины", он прославлял небольшую собственность, средний достаток и вообще все умеренное. Несправедливость проистекает из значительного имущественного неравенства. Трудно быть справедливыми тем, у кого все в избытке или почти ничего нет: "человеку сверхпрекрасному, сверхсильному, сверхзнатному, сверхбогатому или, наоборот, человеку сверх-

бедному, сверхслабому, сверхприниженному по своему общественному положению. Люди первого типа становятся по преимуществу наглецами и крупными мерзавцами. Люди второго типа часто делаются злодеями и мелкими мерзавцами. А из преступлений одни совершаются из-за наглости, другие — вследствие подлости” (Политика, IV, IX, 4, 1295 b). Первые не способны повиноваться, а вторые повелевать. Первые относятся ко вторым с презрением, а те — с завистью. Государство как союз свободных и равных граждан оказывается в этом случае невозможным¹.

Избежать наглости и подлости можно только соблюдением меры в имущественном, сословном и правовом неравенстве. В этом и состоит справедливость, соединяющая равенство и неравенство, уравнивание и распределение по достоинству. Однако о такой мере легко рассуждать, если считать вместе с Аристотелем человеческую природу неизменной, быть убежденным, что раб от рождения способен только повиноваться, а рабовладелец — еще и повелевать². Человеческое в человеке наряду с инвариантами включает в себя изменяющиеся потребности, способности, стремления, идеалы. То, что вчера было роскошью, сегодня — уже необходимость. Аристотелевская концепция справедливости была бы более демократичной, если бы связывала положение челове-

¹ Стремление к избытку, по Аристотелю, более пагубно, чем крайняя нищета. “Величайшие преступления совершаются из-за стремления к избытку, а не к предметам первой необходимости; так, например, становятся тиранами не для того, чтобы избежать холода” (Политика, II, IV, 7—8, 1267 а).

² Справедливость требует относиться к рабам не как к свободным, но как к частям собственного тела, придерживаясь середины: не распускать их, чтобы они не нагнали, но и не угнетать чрезмерно, чтобы они не питали ненависти к господам (см.: Политика, II, IV, 4, 1269 b).

ка в обществе с его реальными *заслугами*, а не с воображаемыми врожденными достоинствами. Однако она есть то, что она есть, а именно оправдание антагонистических отношений господства и подчинения.

Платоновско-перипатетическое толкование справедливости как соответствия природе вещей не для всех показалось убедительным. Античные скептики Пиррон, Энесидем, Секст Эмпирик и другие предпочли софистическую линию релятивизации моральных определений. По заключению скептиков, "одно и то же для одних справедливо, для других несправедливо, для одних добро, для других зло. Персы не считают невозможным жениться на собственной дочери, а у эллинов это противозаконно. У массагетов... жены общие, у эллинов — нет. Киликийцы находят удовольствие в разбое, эллины — нет"¹. Различие между справедливым и несправедливым существует не по природе, а только во мнении людей. Справедливость состоит в подчинении законам и обычаям своей страны.

Подчеркнув относительность моральных оценок, скептики показали разнородность частей духовной культуры общества: обычаев, законов, мифов, философских учений. Но они не дали ей надлежащего объяснения, ибо не обнаружили за пестротой нравов определенную расстановку социально-классовых интересов. Поэтому все различия нравственных позиций для них практически равноправны. В этом есть свой резон, ибо так обосновывается право каждого народа и даже отдельной группы людей на своеобразие моральных ценностей, следовательно, осуждается нравственная нетерпимость, порожденная ограниченностью. Подобная нетерпимость была присуща не только обыденному сознанию и религии, но

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 386.

также социальным утопиям от Платона до раннего утопического социализма.

Но элементы духовной культуры общества, чего не могли представить себе скептики, противоречат друг другу потому, что общество развивается. Относительность добра и зла, их несовпадение у разных народов представляет только один момент нравственного прогресса. Поступательно развиваясь, какое-то содержание морали изменяется, какое-то остается неизменным. Далеко не всегда в столкновении старого и нового правда на стороне права и обычая — тех культурных слоев, которые располагаются ближе к непосредственной жизни. Иногда она на стороне философской теории, обобщенного научного прогноза. Для прогрессивного развития морали, кроме того, необходимо не только бесстрастное подчинение существующим правилам, но и одержимый поиск истины, добра и красоты, борьба за идею. Релятивизм скептиков успешно обнаруживал зло, вытекающее из отрыва культурных форм от реальной жизни, но не признавал зла, корнящегося в застое и консерватизме общественных нравов. В историческом противоречии между идеологией и общественной психологией скептики слишком безоговорочно стали на сторону последней.

Скептицизм констатировал наличие социально-нравственных противоречий, но остановился на этой констатации, признав, что в столкновении разных точек зрения и то и это имеет право на существование. Позиция "Я уважаю ваши обычаи, но буду следовать своим" в отношениях между народами, пожалуй, значительно предпочтительнее стремления навязать другим свои ценности, но внутри целостного социума она неизбежно оборачивается *конформизмом*. Невозможно постоянно уходить от противоположностей: что-то следует принять, а что-то отвергнуть. Здравый смысл общественного мнения не гарантирует от трагических ошибок.

Понимание зла в утопическом социализме и революционном демократизме. Утопический социализм безоговорочно предпочел идеальную общественную организацию реальным нравственным отношениям. Значительную часть знаменитой утопии Т. Мора занимает осуждение нравов общества, основанного на частной собственности. Частное присвоение неотделимо от своекорыстия, оно ведет к поляризации нищеты и роскоши, делает общество одновременно и несправедливым и несчастным.

(Главным содержанием несправедливости ранние утописты сочли неравенство.) По их мнению, устранить его можно только введением прямого централизованного распределения благ на принципах уравнительности. Корыстолюбие как стимул производительной деятельности можно успешно заменить усилением государственного и общественного контроля за трудом и поведением граждан.

Отвергая частную собственность как корень всякой несправедливости, Т. Мор более снисходительно оценил эксплуатацию человека. Он передал государству функции собственника и вместе с ними ряд характерных для собственника привилегий. Например, в созданном в его воображении идеальном государстве — Утопии — сохранены рабы, они, закованные в золотые цепи, выполняют всю грязную работу. Их эксплуатирует не какое-то частное лицо, но все государство в целом. Рабами становились либо те, кто совершил тяжкие и позорные преступления, либо иностранцы, ищущие спасения и иных благ в Утопии. Причем бунтующих и брыкающихся рабов убивают, как свирепых зверей¹. Так что полного равенства для всех в идеальном строе не предусмотрено.

¹См.: Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 236.

Судя по всему, благо целого заботило Мора значительно больше, чем ценность человеческой личности, ее свобода и достоинство. Государство контролирует частную жизнь строже, чем то совместимо с самооценностью человека. Неисцелимо больных ради общей пользы уговаривают добровольно умереть. За добрачную связь наказывают не только молодых людей, но и их родителей, ослабивших бдительность. Одноразовая внебрачная связь карается рабством, а повторная — смертью. Разводы разрешены только для тех, кто пострадал от супружеской неверности. Все эти детали свидетельствуют о том, что нравственное благополучие Утопии связывалось с жестким государственным принуждением и имело призрачную перспективу. Ибо внешний контроль — какими бы суровыми мерами он не пользовался — может только загнать зло внутрь и удерживать его там, но не искоренить.

Т. Кампанелла распространил деморализующее значение не только на собственность, но и на индивидуальную семью. "...Собственность образуется у нас и поддерживается тем, что мы имеем каждый свое отдельное жилище и собственных жен и детей. Отсюда возникает себялюбие, ибо, ведь, чтобы добиться для своего сына богатства и почетного положения и оставить его наследником крупного состояния, каждый из нас или начинает грабить государство, ежели он ничего не боится, будучи богат и знатен, или же становится скрягою, предателем и лицемером, когда недостает ему могущества, состояния и знатности. Но когда мы отрешимся от себялюбия, у нас остается только любовь к общине"¹. Всякий партикуляризм, как привязанность к частному в ущерб общему, производит неравенство, отождествляемое с несправедливо-

¹ Кампанелла Т. Город Солнца. М., 1954. С. 45.

стью. Уничтожить зло, стало быть, можно только растворением частного в общем, разрывом всяческих связей, более тесно сближающих каких-то людей в сравнении с другими.

Упразднение индивидуальной семьи в совершенном обществе не означало снятия всяких запретов и ограничений с репродуктивной деятельности. Наоборот, эта акция должна была создать предпосылки для детальнейшего государственного регулирования этой деятельности. Половые отношения, безусловно, подчиняются целям воспроизводства здорового населения. Любые сексуальные отклонения и вольности совершенно не допустимы.

Общему счастью препятствует не только имущественное, но и *моральное* неравенство, проистекающее из стремления возвыситься над другими людьми, утвердить свое более высокое достоинство. Это стремление, по Кампанелле, тоже должно быть беспощадно вытравлено. "Самым гнусным пороком, — писал он о соляриях, — считают они гордость, и надменные поступки подвергаются жесточайшему презрению. Благодаря этому никто не считает для себя унизительным прислуживать за столом или на кухне, ходить за больными и т. д."¹ Установка на осуществление полного равенства придавала утопическим проектам черты явного *морального фанатизма*. Из нее следует, что устранение собственности и индивидуальной семьи, жесткий контроль за жизнью граждан не искореняют нравственного зла вообще, а как бы переводят его на качественно иной уровень. У соляриев нет ни разбоя, ни коварных убийств, ни насилий, ни кровосмешений, ни блуда, ни многого другого. Но они "преследу-

¹ Кампанелла Т. Город Солнца. С. 69. Т. Мор требованый морального равенства еще не выставлял. Он предполагал сохранить деление работ на благородные и низкие, утверждая таким образом институт рабства.

ют у себя неблагодарность, злобу, отказ в должном уважении друг к другу, леность, уныние, гневливость, шутовство, ложь, которая для них ненавистнее чумы"¹. В идеальном государстве недопустимым становится то, что в обычном обществе считается простительным. Преследование уныния и шутовства — это, несомненно, выражение желания сделать людей счастливыми даже против их воли.

Возрожденческий утопический социализм, заложивший теоретический фундамент "казарменного коммунизма", связал преодоление несправедливости с растворением личности в обществе, с исключением всего особенного, нестереотипного в мыслях и стремлениях, манере поведения и одежде. Все сферы общественной жизни должны быть сориентированы на благо целого, унифицированы и подвержены неусыпному контролю. Мор и Кампанелла со всей очевидностью показали, что осуществление полного и абсолютного равенства людей неотделимо от тотального государственного принуждения. Но недостаток исторического опыта² не позволил им распознать пагубные, поистине трагические стороны подобной организации общества, а именно то, что искусственно навязанное равенство предопределяет социальную стагнацию, застой; суровый и вездесущий контроль делает людей либо поставленными вне закона изгоями, либо трусливыми и лицемерными исполнителями верховной воли; а моральный фанатизм, намеревающийся выжечь каленым железом всякую враждебность и распушенность, на самом деле только бесконечно множит число "врагов" и "отщепенцев"

¹ Кампанелла Т. Город Солнца. С. 48.

² Общины ранних христиан, гностические секты, нищенствующие монашеские ордены — вот, собственно, и все виды организаций, основанные на принципах, близких утопическому социализму.

Нравственная ограниченность раннего утопического социализма была в той или иной мере преодолена последующим развитием этого культурного течения. В Новое время главной при объяснении социальных корней аморализма стала идея противоречия между общественными условиями и природой человека. Эту идею разделяли и просветители и утописты XVIII—XIX вв. Искоренение безнравственности виделось им в гармонизации общественного строя и человеческой сущности. Французский утопист Морелли призывал к установлению таких отношений, при которых люди соревновались бы только в стремлении "сделать друг друга счастливыми"¹. Вождь "заговора равных" Гракх Бабеф связывал преодоление безнравственного "индивизма" (отсутствия гражданских добродетелей) и паразитизма с насильственным подавлением эксплуататорского меньшинства и установлением уравнивающей справедливости в имуществе и образовании. А. Сен-Симон усматривал основу социальной дисгармонии в том, что "праздный класс" (феодалы, священники, рантье и прочие паразиты) управляет "производительным классом" (рабочими, крестьянами, капиталистами, инженерами, учеными, деятелями искусства). В противовес Мору и Кампанелле он предполагал, что совершенствование общества должно идти по пути ограничения вмешательства государства в деятельность граждан и упразднения всяких форм насилия.

III. Фурье довел требование соответствия социальных условий природе человека до идеи раскрепощения всех страстей и их полного удовлетворения. Установка на укрощение страстей, по его мнению, сделала мораль фальшивой и лицемерной. Аморализм происходит от того, что об-

¹ Морелли. Кодекс природы, или Истинный дух ее законов. М.; Л., 1947. С. 68.

щество объединяет людей, несовместимых по своему психическому складу, и понуждает их к отказу от собственной индивидуальности. Необходимо, наоборот, создание таких групп ("серий"), в которых люди оставались бы самими собой, дополняли друг друга, образуя полнозвучную эмоциональную гармонию.

После Гельвеция никто так решительно не возвышал человеческую эмоциональность, не проповедовал развертывание способностей индивида в труде и общении. Но Фурье слишком безоговорочно уверовал в превосходство естественной нравственности страстей над созданной цивилизацией моралью долженствования и недооценил то, что страстность требует сдержанности, а любовь к разнообразию — постоянства. Это придало его этике имморалистическую тональность. Стремление свести к минимуму ограничения в половых отношениях, где постоянство и верность, как он считал, просто неестественны и тягостны для обоих полов¹, послужило нескольким поколениям консерваторов солидным поводом для обвинений социализма в пропаганде распушенности.

Отождествление зла с нарушением социального порядка, распадом целостного общественного организма, стихией частных эгоистических интересов было для утопического социализма инвариантным. Что касается более конкретных причин извращения связей между людьми, и особенно путей преодоления аморализма, то здесь мы находим множество разнообразных, даже противоречащих друг другу решений. Ранние утописты уповали на аскетизм, уравнительство и детальное государственное регулирование лич-

¹Фурье считал допустимыми три формы сожителства: обычный брак, временную связь партнеров, мимолетные увлечения.

ной жизни. Поздние, наоборот, выступали за раскрепощение страстей и азвитие индивидуальности. Большинство утопистов связывали генезис нравственного зла с частной собственностью, а Сен-Симон и Фурье считали возможным ее сохранение. Мелье и Грахх Бабеф обосновывали необходимость насильственной борьбы со злом, а многие их предшественники и продолжатели считали насилие таким же злом, как и экономическую эксплуатацию. Наиболее ценной в утопических концепциях зла является идея о детерминации аморализма определенными общественными условиями. Эта идея оказала большое влияние на формирование марксистского диалектического подхода к негативным нравственным явлениям.

Утопическому социализму родственна этика революционного демократизма. Ж. Ж. Руссо, один из самых ярких ее представителей, увидел в аморальности извращение человеческой природы культурой и стоящими за нею общественными силами. Культура распространяет среди людей *лицемерие*, заставляя их надевать личину, маску, казаться другими, нежели они есть на самом деле. Подчиняясь культурным нормам, люди теряют свое действительное лицо и вместе с ним искреннюю дружбу, уважение и доверие, привыкают прятать под внешней учтивостью подозрение, холодность, ненависть и предательство. *

Из всех видов духовной культуры особенно пространную и резкую критику Руссо вызвал театр. По всей видимости, главным пороком театра является заключенный в нем игровой момент, а именно то, что он приучает людей играть роли — жить несвоими и неестественными чувствами. Признавая, что в каких-то местах для отдельных народов театральные зрелища могут приносить некую пользу, Руссо тут же добавляет, что в других местах "они послужили бы только к уничтоже-

нию трудолюбия, расстройству промышленности, разорению частных лиц, развитию в них духа праздности, поискам легких способов существования, поощрению в народе бездельности и вялости, равнодушия к вопросам общественной и частной жизни... осмеиванию благоразумия, замене добродетельных поступков театральным жаргоном, перенесению всей морали в область метафизики, превращению граждан в остроумцев, матерей семейств в щеголих, а дочерей в театральные любовницы”¹. Одним словом, в оценке нравственного воздействия искусства Руссо не менее строг, чем Платон.

Он правильно полагал, что искусство вносит в серьезную жизнь игровой момент, а тот способствует распространению лицемерия. Однако он не заметил того, что неискренность пронизывает не только современную ему, но и всю предшествующую культуру. Чем дальше мы углубимся в прошлое, тем грубее и очевиднее будет эта игра, достигающая своего апогея у дикарей, естественностью которых Руссо так восхищался. Культура как в образе искусства, так и в образе мифологии вынуждала людей быть актерами, играть роли, казаться не тем, чем они являются. Но через эту игру происходил процесс очеловечивания человека, постепенное обретение им своей сущности. Другого пути к этому просто нет. Потому выпады Руссо против искусства при всем их остроумии неосновательны.

Культура несет с собой рефлексированное отношение к правилам нравственности, а рефлексия, по убеждению Руссо, подрывает неизбежность этих правил. Для моральности наиболее благоприятным является состояние ”счастливого

¹ Руссо Ж. Ж. Письмо к Д’Аламберу о зрелищах // Избр. соч. В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 117.

невежества, на которое нас обрекла вечная Мудрость”¹. Надменное стремление человека выйти из этого невежества обернулось роскошью, извращенностью, рабством и вытекающими отсюда многочисленными нравственными пороками.

Главная идея Руссо, если извлечь ее из-под полемических преувеличений и игры парадоксами, заключается в том, что источником зла выступают определенные фрагменты культуры, противопоставившие себя культуре как целому. Основанием цельной культуры является человеческая природа. Те части культуры, которые оторвались от природы, формируют у людей извращенные потребности и внушают им ложные ориентиры.

Почему культура ожесточает добрых в своей изначальной основе людей? Почему цивилизация повернула от свободы и благополучия первобытного человека к рабству и взаимному отчуждению? Коренной порок культуры — ее *аристократичность*. Овладевая культурой, какие-то общественные группы отделяются от народа и возвышаются над ним. Сословные разграничения уничтожают равенство, которое Руссо считал основой справедливости, и разрушают гуманные отношения между людьми, причем “чем дальше отступают от равенства, тем больше извращаются естественные чувства; чем глубже становится пропасть между великими и малыми мира сего, тем слабее брачные узы; чем больше богачей и бедняков, тем меньше отцов и супругов”². Культура есть источник несправедливости, потому что она предписывает ценить людей по их знатности или по их таланту, но не по добродетели.

¹ Руссо Ж. Ж. Рассуждение о науках и искусствах... // Избр. соч. Т. 1. С. 52.

² Руссо Ж. Ж. Эмиль, или О воспитании // Избр. соч. Т. 1. С. 613.

тели¹. Демократ Руссо требовал такого распределения почестей в обществе, при котором все находились бы в равных условиях.

Руссоистская этика, объясняющая нравственную деградацию общества отчуждением человека, выявила антагонистические противоречия культуры, ее способность дегуманизировать людей. Однако идеологическая и научная ценность этой концепции существенно снижалась заложенной в ее фундамент идеей об изначальной предрасположенности человека к добру, о его естественной моральности. Призывая к революционному ниспровержению феодального строя, Руссо находил нравственный идеал в первобытном примитивизме, а в качестве цели человечества выставлял подкрашенную фальшивой духовностью деревенскую, а точнее сказать, фермерскую идиллию. Крестьянский труд на земле, конечно, ничуть не менее человечен, чем труд промышленного рабочего, ученого или поэта. Но видеть в нем панацею от всех пороков цивилизации — значит отказать от всего созданного умом, сердцем и руками людей в течение предшествующей истории. Это было бы движением вспять, а поступательное развитие человечества предполагает не отречение от наследства, но его возвышающее преобразование.

Выдающиеся русские общественные деятели XIX в. А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский и другие, соединившие революционный демократизм

¹Здесь очень заметно различие между Руссо и Гельвецием. Последний полагал, что гений, наделенный пороками, достоин большего уважения, чем добродетельная посредственность, обладающая правильным умом (см.: *Гельвеций К. А. Об уме* // Соч. Т. 1. С. 539). Руссо категорически против такого духовного аристократизма: "Только знания, ум, храбрость вызывают наши восторги, возмущался он, — а тебя, кроткая и скромная добродетель, всегда обходят почестями" (Письмо к Д'Аламберу о зрелищах. С. 87).

с утопическим социализмом, осознали ограниченность и метафизичность идеи об изначальной доброте человека¹. Прогресс цивилизации осуществляется в противоборстве равенства и неравенства, общественного и личного начал, которые названы "общественностью" и "эгоизмом". Цель культурного развития — гармоническое сочетание этих начал, а не уничтожение одного из них: "Уничтожьте в человеке общественность — и вы получите свирепого орангутанга; уничтожьте в нем эгоизм — и из него выйдет смирное жоко"². Не очень обоснованными оказались при этом надежды революционных демократов на то, что самым подходящим средством синтеза названных противоположностей является организация общественной жизни по типу крестьянской общины или, точнее, объединения, наследующего лучшие черты сельской общины, артели работников, казачьего военного куреня. Почему эти, а не другие созданные цивилизацией формы общности, например, семья, обладают нравственными преимуществами, доказать не удалось. Если все дело только в большем равенстве, то не призыв ли это к попятному движению?

¹Понятия "естественное" и "прогрессивное" не совместимы: "Думали ли вы когда-нибудь, что значат слова "человек родится свободным"? Я вам их переведу; это значит: человек родится зверем — не больше. Возьмите табун диких лошадей, совершенная свобода и равное участие в правах, полнейший коммунизм. Зато развитие невозможно. Рабство — первый шаг к цивилизации. Для развития надобно, чтоб одним было гораздо лучше, а другим гораздо хуже; тогда те, которым лучше, могут идти вперед за счет остальных" (*Герцен А. И. С того берега* // Соч. В 2 т. М., 1986. Т. 2. С. 43). Герцен показал беспочвенность руссоистской идеализации естественного состояния, но, не зная о доминировании у животных, назвал их отношения свободными, равными и "коммунистическими".

²*Герцен А. И. С того берега* // Соч. Т. 2. С. 106.

Понятие аморализма в концепциях отклоняющегося поведения. Разные подходы к понятию аморализма как результата противоречий в структуре и функциях общества широко представлены в современной буржуазной социологии. С точки зрения Э. Дюркгейма, положившего начало последовательно нормативному пониманию морали, нравственные аномалии плодотворнее всего анализировать в ракурсе отклоняющегося поведения.

Действующая в данном обществе мораль создает систему норм, а те действия, которые противоречат нормам, приобретают статус отклонений. Нормальным считается обычное, общераспространенное поведение. "Мы будем, — заявлял Дюркгейм, — называть нормальными факты, обладающие формами наиболее общими, — другие назовем болезненными или патологическими"¹. В отклоняющееся поведение были включены преступность, проституция, бродяжничество, самоубийство, алкоголизм, наркомания — словом, все то, что представляет собой нарушение элементарных норм поведения, отступление от общепринятого образа жизни.

Нравственные отклонения вызываются прежде всего *анархическими* тенденциями в общественной жизни, концентрирующимися в явлении "аномии" (буквально: отсутствие норм). Этим понятием Дюркгейм определил одну из самых значительных социальных болезней, которая возникает вследствие ослабления контроля. Во время резких катаклизмов (экономических кризисов, политических переворотов и т. п.) распадаются органы, контролирующие поведение человека, например, сельская община, цеховая гильдия, семья и т. д. Вслед за этим происходит падение нравов. "В момент общественной дезорганиза-

¹ Дюркгейм Э. Метод социологии. Киев—Харьков, 1899. С. 62.

ции, будет ли она происходить в силу болезненного кризиса или, наоборот, в период благоприятных, но слишком внезапных социальных преобразований, общество оказывается временно неспособным проявлять нужное воздействие на человека"¹, и тогда растет число самоубийств, а также иных отклонений.

Наличие состояний аномии в классовом обществе можно считать доказанным фактом. Русский писатель-демократ Г. Успенский еще до работ Дюркгейма обнаружил сходные явления в крестьянских нравах. Вот характерная зарисовка из его произведения "Власть земли" — судьба бывшего крестьянина, устроившегося работать на железной дороге. "Скажи, пожалуйста, Иван, отчего ты пьянствуешь?" — "Так избаловался, так избаловался... и не знаю даже, что и думать... Да все от того, что *воля*! Вот от чего: ...своевольство! От жизни свободной — вот от чего! При покойнике тятеньке, бывало, капли в рот не брал. Убьет, если узнает, уколотит своими руками... Да и после тятеньки, когда уж оженился, своим хозяйством стал жить, и то позволял себе — когда угостят, да на праздниках, да иной раз со скуки — стаканчик... Ну а уж тут, на вокзале, как стала мне воля, стало мне, значит, раздолье, стал я — одним словом, коротко сказать — барин, тут-то я и пошел... Жрешь, бывало, целые сутки, и все доверху не хватает".

Основную проблему Г. Успенский видел здесь в том, что "воля, свобода, легкое житье, обилие денег", т. е. все то, что необходимо человеку для устройства в жизни, причиняет ему, напротив, крайнее расстройство вплоть до того, что он делается "вроде последней свиньи" Данная проблема разрешается тем, что внутренние регуляторы человеческого поведения функционируют

¹ Дюркгейм Э. Самоубийство. Социологический этюд. СПб., 1912. С. 35.

в единстве с внешними контролирующими инстанциями и при смене последних первые либо перестраиваются, либо деформируются, либо вообще перестают служить. Третий случай как раз и представляет собой аномию. Выход из-под сурового контроля патриархальной семьи ("тятенька", жена) порождает ощущение свободы, которую некуда девать, свободы, ставшей обузой. В этой ситуации даже временное восстановление контроля воспринимается как благо. Рукоприкладство "начальника" приобретает значение отеческих наставлений, совершенно необходимых для возврата на путь истинный. Без внешней регламентации поведения в определенной культурной среде нельзя поддерживать достойное человеческое существование. Чем прочнее социальные образования, в которые включен индивид, тем больше у него шансов избежать нравственного падения.

Состояние аномии свидетельствует, очевидно, о том, что ориентация на внешний контроль является потребностью человека. Такой контроль устанавливает предел удовлетворения индивидуальных потребностей. Оказавшись бесконтрольными, эти потребности становятся ненасытными и побуждающими к отклонениям. Аморализм порождается противоречием между потребностью людей в социальном контроле и их способностью к самоопределению, а именно нарушением гармонии между этими моментами. И чересчур сильный, и чересчур слабый контроль оказывается пагубным для поведения, например, может вызвать самоубийство.

Признав аномию в качестве важнейшей причины отклоняющегося поведения, Дюркгейм указал и на отрицательное влияние чрезмерно жесткой регламентации индивидуальных действий обществом. Крайне деспотичная общественная мораль лишает индивидов инициативы и возможности самовыражения. "Чтобы получила возмо-

жность выражения индивидуальность идеалиста, чьи мечты опережают время, необходимо, чтобы существовала и возможность выражения индивидуальности преступника, стоящего ниже уровня современного ему общества"¹. Становясь могучей репрессивной силой, мораль вызывает социальную стагнацию.

Это, в сущности, верное наблюдение Дюркгейм положил в основу парадоксального вывода о существовании некоторой нормальной величины преступности для всякого общества. "Если преступность падает заметно ниже среднего уровня, нам не с чем поздравить себя, ибо мы можем быть уверены в том, что такой кажущийся прогресс связан с определенной социальной дезорганизацией. Так, число нападений никогда не бывает столь низким, как во время нужды"². Отсюда следует, разумеется, что преступность, как и моральное зло, неискоренима в принципе.

Этот вывод Дюркгейма весьма спорен. Можно допустить, что при деспотическом режиме типа фашистской диктатуры количество корыстных и насильственных преступлений сокращается, в основном за счет того, что часть аморальных действий приобретает почти или вполне законный статус, так как совершается органами государственного насилия. Не исключено, что жестокие карательные меры, вроде современных иранских, внушая страх, удерживают какую-то долю людей от преступлений, хотя это и менее достоверно. Нельзя, однако, согласиться с тем, что усиление регулятивной роли морали не может положительно влиять на количественную сторону преступности. Представление о том, что по мере усиления нравственных чувств все более широкий спектр поступков подвергается крими-

¹ Дюркгейм Э. Норма и патология // Социология преступности. М., 1966. С. 43.

² Там же. С. 44.

нальной квалификации, могло сложиться только при искаженном понимании сущности и функций морали, при одностороннем подходе к ее эмоциональным механизмам. Преувеличивая негативно-оценочную функцию морали, основатель буржуазной социологии снизил ее творчески-побудительную силу. Поступательное развитие общественной системы нуждается не в ограничении регулятивной роли морали, а в перенесении центра тяжести с запретительно-охранительных механизмов на конструктивно-преобразовательные. Общественный прогресс находит для себя побудительные силы не за рамками морали, а в ее пределах. Задачи морали не сводятся к поддержанию социальной стабильности путем отсекающего посягательств на чужую собственность (что достигается усилением честности, как полагал Дюркгейм), свободу, жизнь и достоинство людей (через усиление жалости, сострадания). Она нацелена также на поиск новых способов поведения и более справедливых общественных связей. То, чего боялся и от чего предостерегал Дюркгейм, не есть мораль в собственном смысле. Под коллективными нравственными чувствами он имел в виду экстремистские механизмы общественного мнения, подчиняющие личность своей непререкаемой власти. Именно их чрезмерное усиление способно вызвать социальную стагнацию (а точнее сказать, сопутствует этому объективному состоянию). Если бы поведение людей в обществе регулировалось только этими механизмами, то схема, предложенная Дюркгеймом, была бы более точной. Тогда не удалось бы избежать альтернативы: либо ограничение силы коллективных нравственных чувств и сохранение преступности в прежних масштабах, либо усиление чувств и консервация общественной жизни. Однако мораль располагает внутренними резервами для того, чтобы перестраивать себя, — и это обстоятельство позволяет обойти названную альтернативу.

Преступность может быть снижена без социальной стагнации, если мораль выйдет на качественно новую ступень своего развития, на такую ступень, где достигнуто органическое единство между внешним контролем и совестью.

Позитивным вкладом теории аномии Э. Дюркгейма, Р. К. Мертон и других в осмысление природы морального зла является анализ связей между организацией общества и нравственными аномалиями. У американского социолога Мертон отклоняющееся поведение выводится из дисгармонии между культурой и социальной структурой. "Антисоциальное поведение приобретает значительные масштабы только тогда, когда система культурных ценностей превозносит, фактически превыше всего, определенные символы успеха, общие для населения в целом, в то время как социальная структура общества жестко ограничивает или полностью устраняет доступ к апробированным средствам овладения этими символами для большей части того же самого населения"¹. Наличная социальная структура предполагает определенное распределение ролей между людьми и удовлетворяет интересы в соответствии с исполнением этих ролей. Культура полагает жизненные цели, единые для всех, и нормальные способы действия, ведущие к достижению этих целей. Пока есть *соответствие* между структурой и культурой, поведение людей варьирует в пределах нормы. Когда акцент смещается на средства, общество застывает в тисках бюрократической ритуальности, его отдельные органы функционируют в строго регламентированном режиме. Смещение акцента на цели обеспечивает социальную динамику, подвижность, эффективность практического дела. Но при этом растет число "девиантов": обанкротившихся неудачни-

¹ Мертон Р. К. Социальная структура и аномия // Социология преступности. С. 310.

ков или преступников — с "белыми воротничками" и без таковых. В обществе распространяется иезуитский принцип "цель оправдывает средства".

Сама культура из-за своей противоречивости и разорванности порождает преступность, коррупцию, аморализм. Требования культуры, предъявляемые к лицу в подобном случае, несовместимы между собой. С одной стороны, от него требуют, чтобы оно ориентировало свое поведение в направлении накопления общественного богатства, с другой — ему почти не дают возможности сделать это институциональным способом¹. Субъект отклоняется потому, что прямая дорога для него закрыта.

Главный путь преодоления девиантности сторонники анализируемой концепции видели в расширении законных возможностей и перекрытии незаконных (в осуществлении неотвратимости наказания). Такой путь, по нашему мнению, не лишен перспектив, но только в том случае, если расширение возможностей будет реальным. Но для этого недостаточны паллиативные меры, необходимо радикальное преобразование социальной структуры². Противоречие между идеологическими фетишами и реальной общественной ор-

¹ Мертон Р. К. Социальная структура и аномия // Социология преступности. С. 309.

² В США в конце 50 — начале 60-х годов по инициативе Р. Кеннеди осуществлялась программа "расширения возможностей". Она была рассчитана на ресоциализацию членов преступных шайк путем пропаганды легальных способов достижения жизненного успеха и открытия доступа к ним. С этой целью ко многим шайкам были прикреплены так называемые "социальные работники". Программа, однако, не дала удовлетворительных результатов (см. об этом: Фокс В. Введение в криминологию. М., 1980. С. 132—133). По-видимому, предлагаемые возможности оказались недостаточно широкими и реальными.

ганизацией, между размахом целей и ограниченностью законных средств вполне реально для классового общества. Оно на самом деле если не порождает, то стимулирует антиобщественную активность или пассивный уход от осуществления жизненных целей. Нет иного способа эффективного разрешения этого противоречия, кроме совершенствования социальной справедливости.

Концепция аномии представляется убедительной в тех пределах, где она дает объяснение аморализма как неконформистского поведения. Насколько моральное зло совпадает с нарушением требований и ожиданий конкретного социального организма, настолько оно может быть объяснено как проявление аномии. В интерпретации Мертона источником девиантности выступает по преимуществу честолюбивая бедность (высокие притязания при малых возможностях). Это существенная, но не единственная форма нравственных отклонений. Многие виды извращений, проистекающие из полного обеспечения средствами существования, из возможности жить на всем готовом, не получают объяснения в терминах аномии. Вообще, эта концепция сравнительно успешно работает применительно к корыстным отклонениям и таким явлениям, как бродяжничество, пьянство и наркомания, но "пасует" перед многими насильственными отклонениями (склонность к половому насилию, например, лишь с большими натяжками может быть объяснена разрывом между целевыми и нормативными аспектами культуры).

К тому же в культуре нет такого строгого деления целей и средств, которое оправдывало бы универсальное значение теории аномии. Если предположить, что цели задаются культурой в виде идеалов, а представления о дозволенных средствах — через элементарные нормы поведения, то при всей самостоятельности этих аспектов бесспорной будет их тесная взаимосвязь. Во

всякой цели не только инструментально, но и морально положены средства достижения, а сами средства, в свою очередь, содержат в себе неявным образом определенную цель. Поэтому то, что иногда кажется нам неверным выбором средств для верной цели, на деле является неверною целью. В связи с этим культура способна быть побудительной силой аморальных действий, не только предписывая цели, недоступные для всех при наличных средствах, но и выставляя иллюзорные, извращенные, антигуманные цели. Иначе говоря, буржуазная культура более противоречива, чем то диагностирует буржуазная социология.

Концепция аномии во взглядах на мораль близка к этическому релятивизму. Хотя добро и зло не являются результатом произвольного социального установления, тем не менее для каждого отдельного комплекса "структура-культура" признается своя система нормативных актов, а объективная историческая обусловленность норм просто не принимается во внимание. Структура и культура остаются рядоположенными образованиями и невозможно понять, что из чего вытекает. Ни Дюркгейм, ни Мертон, ни их последователи не дают ответа на вопрос, какими причинами вызывается перемещение акцентов со средств на цели, и наоборот. В лучшем случае, они ссылаются на социальные изменения. Концепция аномии ничем другим, кроме простой случайности, не может объяснить, почему в одних и тех же условиях какие-то люди сохраняют верность предписанным целям и средствам, а какие-то нет.

Еще сильнее релятивистские мотивы выражены в том направлении западной социологии отклоняющегося поведения, которое названо "теорией стигматизации", или "ярлычным подходом" (Г. С. Беккер, Э. М. Лемерт, К. Т. Эриксон и др.). Стигматизация (клеймление) есть акт, посред-

ством которого некая часть общества — государство, учреждение или группа — фиксирует нравственную неполноценность какого-то лица и превращает его в "аутсайдера", стоящего вне нормальных общественных отношений. В средневековые клеймление было физической процедурой¹, ныне оно приобрело более символические формы (изоляция в специальных учреждениях, ярлык, навешиваемый общественным мнением, враждебное и подозрительное отношение окружающих)².

Стигматизация производит девиантность как социальную реальность особого рода. Она *определяет* некоторые, первоначально безразличные, способы действия как отклоняющиеся; приписывает тем, кто их совершает, сугубо негативные, предосудительные черты; *порождает* новые запретные действия или *форсирует* прежние (повышает их интенсивность)³. Инцест, например, не был отклонением, пока его таковым не объявили. Клеймление вызывает эффект *драматизации зла*. Человек с клеймом начинает восприниматься как пропащий сперва окружающими, а потом и самим собой. Все его положительные качества перестают замечаться, а клеймо становится "самоосуществляющимся пророчеством"⁴. Отчуждая

¹ В Англии, как сообщается в романе В. Гюго "Человек, который смеется", преступнику выжигали клеймо, обозначающее совершенное им преступление: вору — букву "Т", убийце — "М" и т. п.

² Критики "ярлычного подхода" отмечают неопределенность в вопросе о том, какими именно реакциями общественного мнения индивид клеймится как "аутсайдер" (*Gibbs J. P. Alte und neue Konzeptionen abweichen den Verhaltens // Abweichung und Kriminalität: Konzeptionen, Kritik, Analysen. Hamburg, 1975. S. 109*).

³ *Rüther W. Abweichendes Verhalten und labelling approach. Köln etc., 1975. S. 45.*

⁴ *Becker H. S. Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance. N. Y., 1965. P. 34.*

от себя своих членов, общество толкает их на путь злодеяний. Встретившись с враждебностью, презрением и холодностью людей, "аутсайдер" теряет надежду достичь своих житейских целей обычным путем и развивает антиобщественную активность. Борьба против женщин "легкого поведения" в Англии середины XIX в. стимулировала рост детоубийств¹, введение "сухого закона" в США направило на преступный путь пьяниц, а закона о марихуане — ее курильщиков². Иными словами, обрушиваясь на ту или иную форму отклонений, общество только усиливает враждебность различных своих слоев.

Причина этого парадокса кроется в несовместимости интересов. Поведение определяется как отклоняющееся не потому, что оно безнравственно по своей сути, а потому, что противоречит интересам тех, кто устанавливает нормы и законы, а также контролирует их исполнение. Защищая собственные интересы, одни люди постоянно навязывают другим свои правила против их воли: взрослые — детям, мужчины — женщинам, белые — неграм, средний слой — низшему. Тех же, кто отказывается подчиниться этим правилам, они превращают в отщепенцев и изгоев. Общество само создает отклоняющихся субъектов, и отчасти потому, что они нужны ему для укрепления солидарности прочих членов — в качестве отрицательного примера.

Теория стигматизации является разновидностью "субъективной социологии", методологические пороки которой подвергнуты основательной критике еще В. И. Лениным. Рассматривая общественную жизнь как поле взаимодействия различных социальных групп и индивидов, "субъективная социология" преувеличила значе-

¹ *Lemert E. M. Das Konzert der sekundären Abweichung // Abweichung und Kriminalität. S. 37.*

² *Becker H. S. Outsiders. P. 145.*

ние свободного волеизъявления. “Школа интеракционизма правильно нащупала социальную природу уголовно-правового запрета, его историческую относительность, однако она недооценила объективные закономерности, лежащие в его основе, по сути дела, игнорировала их”¹. Одно дело обнаружить и разоблачить произвол государственных властей, суда, полиции и так далее в криминальных определениях; выяснить ограниченность и предвзятость публичного мнения в вопросе об отклонениях и совершенно другое — свести практически всю дифференциацию добра и зла к прихотям институционального и неинституционального контроля. В интеракционизме наличествует заметная тенденция к реабилитации правовых и нравственных отклонений, к объявлению преступников и правонарушителей жертвами произвола властей и засилия предрассудков². В какой-то своей части это стремление оправдано, поскольку призывает видеть в преступнике и делинквенте человека с несостоявшейся судьбой, защищающегося против сытого и благополучного филистерского окружения³. Но в перспективе эта тенденция ведет к имморализму — размыванию грани между добром

¹Основания уголовно-правового запрета: криминализация и декриминализация. М., 1982. С. 132.

²Эту тенденцию во второй половине XIX в. страстно осуждал Ф. М. Достоевский, называя ее выразителей “предлюбодейми мысли”

³Теория стигматизации более всего применима к тем нравственным феноменам, в которых заметно влияние политических мотивов, особенно борьбы за власть. Там мы можем наблюдать последствия наклеивания ярлыков во всей их злой и постыдной значимости. “Враг народа”, “вредитель”, “уклонист” — хорошо известный нам инструментарий периода культа личности. Можно предположить, что опасность стигматизации растет по мере политического извращения морали.

и злом. При всех уточнениях и оговорках "ярлычный подход" ставит на одну доску борцов за "сексуальное раскрепощение" и подлинных революционеров, воров и противников частной собственности. Да и в целом картина общественного отношения к отклонениям выглядит достаточно странно. Социальный контроль, оказывается, направлен не на устранение негативных явлений в нравах, а на их усиление и расширение.

* * *

Социологическая родословная аморализма развертывалась в основном вокруг следующих проблем: 1. Является ли справедливость отражением природы вещей, а несправедливость, соответственно, отступлением от нее? Этический абсолютизм дал утвердительный ответ на этот вопрос, релятивизм — отрицательный. С точки зрения последнего, справедливость искусственно создается людьми в зависимости от их особых интересов, несправедливость же есть следствие несовпадения интересов, а не дегенерации общества и человека. 2. Совпадает ли справедливость с равенством людей или она предписывает им занимать такое место в обществе, которое соответствует их индивидуальной конституции? Интересно, что по этому вопросу диаметрально противоположные позиции занимали даже те мыслители, которые были твердо убеждены в естественных основаниях справедливости. Одни считали злом нарушения естественного равенства (Руссо), другие — естественного различия способностей (Платон, Аристотель). 3. Порождается ли несправедливость частным присвоением как таковым или ее питает несоответствие между тем, что индивид присваивает себе, и тем, что он значит для других? Полюса здесь образуют полный отказ от индивидуального своеобразия (Кампанелла) и совершенное устранение социальных

связей, сковывающих человеческую индивидуальность (Фурье). В промежутке располагаются все попытки сохранить своеобразие и общественную активность индивида, избежав своекорыстия и разрушительной активности. 4. Необходим ли для устранения несправедливости жесткий социальный контроль или, наоборот, справедливости больше способствует свободное волеизъявление? Этика и культура развивались, двигаясь от резкого противопоставления этих сторон нравственности (культ государственного принуждения у Платона, Мора, Кампанеллы, Бабефа; превознесение личной свободы и раскрепощенности у Руссо и Фурье) до постепенного осознания их взаимосвязи и взаимообусловленности.

В историческом развитии социологических концепций аморализма произошло размежевание тоталитарных идеологий фашистского типа, отрицающих самоценность личности; этического конвенционализма и релятивизма современной буржуазной социологии, отвергающей нравственные абсолюты, и марксистско-ленинской социологии морали, раскрывающей диалектику общественной обусловленности и индивидуального самоопределения человека. Критика релятивизма издавна считалась в этике чем-то вроде правила хорошего тона. Мы считаем, что уже отдали должное этой традиции и хотим сосредоточиться сейчас на другом. Релятивистское понимание морали обусловлено изменениями социально-классовой структуры общества и расстановки коренных интересов, кризисом прежних моральных ценностей и необходимостью утверждения новых. Это понимание было реакцией на догматическое утверждение незыблемости нравственных норм. Значение релятивизма состояло в разоблачении тех бедствий, которые несет с собой растворение личности в обществе и стагнация нравственной жизни, а также в защите человеческой субъективности. Это мировоззрение показало человеку, что

ему не следует уповать на то, что само бытие стоит на стороне добра и противится злу, а нужно своими силами противодействовать тому, что он определяет как зло, не драматизируя его при этом и не впадая в характерное для догматизма фанатичное иступление. Члены общества должны следовать моральным запретам, как правилам игры, для сохранения социальной стабильности и отвергать их во имя развития.

Этическая рефлексия должна была осознать то обстоятельство, что нравственные запреты могут быть отменены, изменены, усовершенствованы, и она это сделала в лице релятивизма. В целом же релятивизм есть ложное решение проблемы взаимоотношения добра и зла. Он чрезмерно преувеличил роль условного содержания морали в ущерб ее объективной обусловленности и определенности. Конвенционалистское понимание сближает зло с добром, аморального индивида с моральным. В практическом плане это ведет либо к терпимости и конформизму, либо к неприкрытой апологии зла.

Умственные тупики иммoralизма

Культура антагонистического общества породила своеобразный феномен — философско-мировоззренческое обоснование нравственного зла. Идеальная апология аморализма, разумеется, не всегда прямо вытекала из противоборства классов. Однако в социально однородном обществе нет объективных оснований для массированного наступления на мораль и тем более для ее полного отрицания. Такие основания появляются только с возникновением классов, интересы которых несовместимы. При наличии классовых антагонизмов авторитет морали и неизбежность ее установлений подвергаются сомнению, что об-

разует благодатную почву для релятивистских и нигилистических идей. Уже в недрах рабовладельческого строя философская рефлексия и искусство, возникшие для обоснования моральных требований, начинают использоваться в борьбе за дискредитацию морали.

Будучи явной апологией зла, имморализм не включается в этику в собственном смысле. Тем не менее появление такого умонастроения было обусловлено логикой развития нравов в классово-антагонистическом обществе и оказало воздействие на углубление этической мысли. Дискредитируя мораль вообще, имморализм помогал уяснить ограниченность наличных систем морали.

Имморализм младших греческих софистов. Нравственные требования объявлены имморализмом не просто относительными и субъективными, но противоречащими природе вещей. Мораль, вообще, в таком мировоззрении предстала как выдумка одних для одурачивания и обуздания других. Имморализм древнегреческих софистов конца V — начала IV в. до н. э. (Калликла, Пола, Фразимаха и др.) исходил из резкого противопоставления законов природы и человеческих (общественных) установлений. Нравственную и правовую справедливость софисты определили не только как искусственную, но как *противоестественную* — сковывающую и ограничивающую человека. По Калликлу, природа и обычай большей частью противоречат друг другу. В природе господствуют сильнейшие, законы же в обществе установлены большинством слабосильных. Эти законы преследуют их (слабосильных) собственную выгоду. Из-за своей ничтожности они довольны равной для всех долей и считают несправедливым стремление сильных подняться выше всех прочих. А природа провозглашает справедливым, когда лучший выше худшего и сильный выше слабого (см.: Платон. Горгий,

483 в — о). То, что считается хорошим и прекрасным согласно общепринятому мнению, далеко не является таковым на самом деле. Люди следуют обычаям из страха перед окружающими и властями или поддаваясь обману "трескучих и давних избитых слов" "Но если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет в грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами владыкою, бывший наш раб, — вот тогда-то и просияет справедливость природы!" (Платон. Горгий, 484a). Обычная человеческая мораль не дает вернуться такому сильному индивиду, заставляя подавлять свои желания и страсти. Поэтому моральные запреты можно смело преступать ради удовлетворения естественных побуждений. "...Кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны, должен найти в себе способность им служить... должен исполнять любое свое желание. Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа поносит таких людей, стыдась, скрывая свою немощь, и объявляет всеволие позором... старается поработить лучших по природе; бессильная утолить собственную жажду наслаждений, она восхваляет воздержность и справедливость — потому, что не знает мужества" (там же, 491e—492b).

Родственная, хотя по видимости противоположная форма имморализма известна нам по взглядам младшего софиста Фразимаха из Халкидона. Фразимах отрицал общечеловеческое содержание справедливости. Все люди по своей природе корыстны и эгоистичны, каждый из них стремится, преодолевая препятствия других, утвердить свой собственный интерес и свое собственное представление о том, как нужно себя

вести. Нравственные и правовые установления, обобщенно выраженные понятием справедливости, являются на самом деле фикциями, посредством которых люди хитрые и могущественные обманывают простодушных и слабых, вынуждая их заботиться о чужом благе, как о своем собственном. "...Справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми" (Платон. Государство, 343 с).

Фразимах с предельной ясностью указал на способность нравственных понятий служить средством манипуляции, к которым прибегает власть для своей выгоды, для обуздания тех, кто покушается на ее привилегии. Понятиями зла и преступления властители пользуются, как ярлыками, для того, чтобы заклеить и покарать своих соперников, придав расправе видимость оправданности. Все люди склонны к несправедливости, но тот, кто обладает силой, осуждает и наказывает действия лиц бессильных. Чем крупнее несправедливость, тем более она безнаказанна.

В софистической разновидности имморализма звучат три основных мотива: 1) относительность моральных установлений, 2) несовместимость витальных ценностей с моральными запретами, 3) апология безудержной погони за чувственными удовольствиями, т. е. гедонизм. Последующее развитие имморализма будет определяться перестановкой акцентов среди этих мотивов. Подобная форма философской рефлексии, прямо оправдывавшая несправедливость и распущенность, возникла из действительного антагонизма общественных интересов. Ей нельзя отказать в честности, по крайней мере, настолько, насколько честность может совмещаться с цинизмом. Как подчеркивал А. И. Титаренко, идея справед-

ливости как того, что выгодно сильнейшему, имеет "громадную разоблачительную, критическую силу, приводит к выводу о внутренней безнравственности всей государственно-политической практики господствующих классов"¹. Но здесь не только разоблачалась несправедливость реально существовавших рабовладельческих полисов, но отрицалась возможность справедливости как общезначимого установления в принципе, в любых общественных условиях, а все отношения между людьми были сведены к господству-подчинению. Софистика не признавала за понятиями добра и зла никакого общечеловеческого содержания, ничего, кроме фальшивой игры, посредством которой власть имущие стараются дезориентировать тех, кто власти не имеет. Историческая ценность софистики состоит в выявлении ограниченности рабовладельческой морали, но этим выявлением также и исчерпывается. Призывая сбросить путы общественных установлений, сковывающие человека, она стремилась повернуть общественное развитие вспять — к естественным, т. е. животным, отношениям доминирования сильных над слабыми.

Античный имморализм оказался неспособным постигнуть ту несложную истину, что культура (в том числе законы и понятия о добре и зле) образует человеческое в человеке, а отход от культурных запретов к свободной игре страстей неминуемо ведет к деградации и обезчеловечиванию индивида. Стремление к равенству и самоограничение во имя другого, которые так язвительно высмеивал Калликл, в действительности являлись выражением не слабости, а силы человека, коллективной силы человечества.

Имморалистические мотивы у киренайков и киников. Учение киников (Антисфена, Диогена Си-

¹Титаренко А. И. Мораль и политика. М., 1969. С. 43.

нопского, Кратета и др.) обычно противопоставляется учению киренаиков (Аристиппа и его последователей). Общеизвестно, что киники презирали удовольствие, тогда как киренаики прославляли его. Одинаковой для обеих сократических школ была "нонконформистская", говоря современным языком, направленность — отрицание ходячих представлений о добре и зле, подобающем и неподобающем, справедливом и несправедливом. Обычай и публичное мнение не могут быть путеводными нитями действий, ибо они противоречат человеческой природе. Человек должен судить о добродетели и пороке своим собственным разумом и смело отбрасывать то, в чем разум не находит никакого смысла.

Из тех немногих фрагментов, которые дошли до нас от киренаиков, явствует, что мудрец должен строить свою жизнь, руководствуясь непосредственными чувственными побуждениями, а не общественно установленными понятиями добра и зла. Нравственные запреты не могут препятствовать стремлениям к наслаждению. "Наслаждение является благом, даже если оно порождается безобразнейшими вещами... именно даже если поступок будет недостойным, все же наслаждение остается благом, и к нему следует стремиться ради него самого"¹. Все ценности, которые порождены общественной жизнью, а не вытекают из чувственной природы человека, киренаики объявили мнимыми: "Мудрец чужд зависти, любви и суеверия, ибо эти чувства порождаются пустою мнительностью, но ему знакомы горе и страх, которые порождаются естественно"². Поведение человека подчиняется природным, а не общественным законам. "Если мерить наслаждением, то рабство так же безразлично,

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 131.

² Там же. С. 132.

как свобода, знатность — как безродность, честь — как бесчестье”¹. Киренаик Феодор развивал мысль, что нравственные правила и ценности созданы в обществе для удержания в определенных рамках людей низких и неразумных. Для мудреца же они не имеют никакого значения: ”...человек взыскующий не выйдет жертвовать собою за отечество, ибо он не откажется от разумения ради пользы неразумных: отечество ему — весь мир. Кража, блуд, святотатство — все это при случае допустимо, ибо по природе в этом ничего мерзкого нет, нужно только не считаться с обычным мнением об этих поступках, которое установлено только ради обуздания неразумных”².

Гедонистическая позиция полна явных и скрытых противоречий. Призыв ориентироваться на голос чувственности дикиннино совмещается в ней с восхвалением мудрости. Если удовольствия и страдания являются самыми надежными ориентирами на пути к счастью, то счастливым будет не мудрец, а девственно невежественный человек, близкий к животному. Непонятно, какой прок мудрецу от его мудрости, если ”телесные наслаждения много выше душевных”³, и как можно соединить рекомендацию стремиться к наслаждению безобразными вещами с утверждением, что ”знающий человек воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы, ибо он мудр”⁴.

Провозглашая наслаждение единственной целью и смыслом действий человека, гедонистический имморализм незаметно для самого себя утверждал бессмысленность жизни и мнимость,

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 133.

² Там же. С. 135.

³ Там же. С. 132.

⁴ Там же. С. 133.

суетность мудрости. Все, что создано человеком в обществе: дружба, любовь, политические обязанности, верования и тому подобное, — оказывается ненужным для него. Чтобы быть счастливым, надо отбросить все условности, все конвенциональные правила игры. Но этого нельзя сделать из-за суровых общественных санкций. "Гедонизм уязвим в том отношении, что он легко превращается из проповеди радости жизни в проповедь смерти"¹. Безудержное сластолюбие естественно сменяется чувством холодной пустоты, скуки и безразличия.

Киники вместо наслаждения выдвинули на передний план *пользу*, т. е. утилитаризм вместо гедонизма. Апеллируя к законам природы и соображениям полезности, они призвали отбросить условность обычаев. Законы и нравы полиса препятствуют удовлетворению элементарных потребностей и навязывают потребности неестественные. По кинической логике, люди окружили себя, как сетями, массой бессмысленных запретов и предписаний, наделили ценностью те предметы и явления, которые для человека безразличны, и тем усложнили себе жизнь. Под влиянием культуры люди извращают естество, они "доходят до того, что опрокидывают естественное назначение вещей и пользуются установленными не для той цели, для какой это установлено природой, как если бы пожелал кто-нибудь вместо повозки воспользоваться ложем будто повозкой"².

Утилитарный имморализм развенчивает и отвергает прежде всего ту часть нравственности, которая не имеет видимой пользы. Киническим нападкам подвергались в первую очередь те моральные установления, которые связаны с чувством стыда, поддерживают статус личности

¹ Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 237.

² Лукиан из Самосаты. Киник // Антология кинизма. М., 1984. С. 359.

в обществе, возвышают человеческое в человеке и препятствуют деградации. В образе жизни и поведении киников было много такого, что содержало вызов общественному мнению: бросающаяся в глаза нищета убранства, непристойные выходки¹, язвительные замечания в адрес религиозного благочестия. Подчеркнутой эксцентричностью поведения философы этой школы стремились дискредитировать традиционные способы поддержания престижа и распространить новые формы самоутверждения, основанные на полезности, рациональности и свободе от общественного мнения. Многие наловчились скрывать свое ничтожество под блеском внешних форм, а достойный человек открыто показывает то, что он имеет. Так как негодяи и распутники обычно носят роскошные одежды, киник должен одеваться подобно нищему. В его поведении явное моральное бесстыдство соединено с выражением силы и достоинства. Лохмотья, публичный секс, мастурбация, с одной стороны, и забота о чистоте, физическом здоровье, выносливости², о свое-

¹Диоген, например, позволял себе демонстративно оправляться посреди агоры. Более того, "если большинство мужчин соединяются со своими женами наедине, то Кратет с Гиппархией — на глазах у всех" (*Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений // Соч. Т. 2. С. 238). Августин, безмерно возмущаясь таким иллюстрированием "собачьей философии", высказал предположение, что присущая человеку стыдливость не позволила бы киникам удовлетворять свои половые потребности "под давлением человеческого взора", и они просто имитировали соответствующие движения под плащом (см.: О граде божием, XIV, XX).

²Для киника очень важно выглядеть здоровым и сильным, ибо больной и хилый философ в лохмотьях ничем не отличается от простого нищего (см. об этом: *Нахов И. М.* Эпиктет и кинизм // *Образ и слово*. М., 1980. С. 124). Иначе он выглядит не ниспровергателем морали, а неудачником в жизни.

образно понятой добродетели — с другой — совмещение этих противоположностей должно было доказывать преимущество искренней философской рефлексии над лицемерным подчинением обычаю.

В иммориализме киников угадывается иллюзорное удовлетворение демократической потребности в равенстве и свободе. Возмущение против господства людей с мнимыми достоинствами вылилось в отрицание традиционных способов распределения социального престижа вообще. Своей жизненной позицией киники показали, что они не хотят играть в ту игру, где определяется место каждого в соответствии с общепризнанными правилами. В таком отказе есть, по-видимому, момент морального творчества, переоценки ценностей. Со стойками киников роднит идея о самоценности добродетели, но дело все в том, что добродетель понимается ими вполне утилитарно: как совокупность способностей, позволяющих выжить в изоляции от общества, опираясь только на себя. Киническая мудрость и добродетельность есть не что иное, как умение выигрывать там, где другие терпят поражения, и уклоняться от мнимых благ. Верность природе, как известно, не гарантирует от субъективности. Принцип полезности и соответствия природе в киническом применении отличается большой произвольностью. Диоген, например, осуждал гомосексуализм как противоестественное поведение¹ и одновременно восхвалял онанизм², который на самом деле ничуть не менее противен природе.

Школа киников своим учением и образом жизни дала название особой разновидности аморализма — *цинизму*. Цинизмом принято считать такую форму морального зла, в которой оно

¹ См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 255.

² См. там же. С. 248.

выступает от собственного имени, не пытается прикрываться обличем и внешними манерами добра. В этом смысле цинизм противоположен *лицемерию*, каковое не решается выступить против добра открыто, а маскируется под него. По своему социально-политическому содержанию он неоднозначен. Циничной может быть позиция властвующей элиты, уверенной в собственной силе и в погоне за выгодой или наслаждениями отметающей все нравственные запреты, а может, наоборот, выливаться из отчаяния угнетенных слоев, не нашедших в официальной культуре средств для нормального самовыражения и поэтому отвергающих ее всю сполна, вплоть до общечеловеческих устоев. Древнегреческий кинизм ближе ко второй из этих крайностей.

Элементы политического имморализма у Макиавелли. Средневековая культура, основанная на тотальном господстве религии, практически не оставляла места для имморализма. Чтобы решиться на отрицание морали вообще, необходима известная степень духовной независимости. Если добро и зло приобретают значение космических сил, как это имеет место в религии, то личности невозможно поставить себя над этими определениями. Господство религии порождает крайность, противоположную имморализму, — нравственный фанатизм. Для освобождения от фундаментальных моральных запретов в такой культуре нужно либо создавать себе другого бога с другими заповедями (путь ереси), либо прикнуть к самому дьяволу и его воинству (путь колдовства). Однако и тот, и другой пути имеют фанатичный, а не имморалистический исход.

Восстановление имморализма происходит, на наш взгляд, только в эпоху Ренессанса, когда формирование буржуазных отношений открыло возможность для самовыражения индивидуальности и для индивидуализма. Отчетливую форму он получил в политических идеях Н. Макиавел-

ли¹. В каком-то отношении это явилось следствием нравственного кризиса, имевшего место во Флоренции и во всей Италии XV—XVI вв. Историк прошлого века Якоб Буркхардт определил пафос макиавеллизма так: "Некоторые его взгляды в вопросах нравственных и политических приводят нас в ужас своей откровенностью, но не надо забывать, что он писал в эпоху крайней нужды и опасности, когда никто не верил в какое-либо право и когда трудно было полагаться на одну справедливость"². Вероятно, имморализм характерен для всякого смутного времени.

Особенностью макиавеллизма явилось решительное подчинение моральных требований соображениям политической целесообразности. Макиавелли ратовал за сильную государственную власть, исходя из предпосылки, что люди по природе злы, т. е. враждебны друг другу. "Как доказывают все, рассуждающие об общественной жизни, и как то подтверждается множеством примеров из истории, учредителю республики и создателю ее законов необходимо заведомо считать всех людей злыми и предполагать, что они

¹Здесь имеется в виду имморализм как учение, а не как поведенческая ориентация. Имморализм как образ действий проявился у многих так называемых "титанов" эпохи Возрождения: Малатесты, Александра и Чезаре Борджиа, Аретино и др. В их бесчисленных злодействах сказывался "стихийный индивидуализм эпохи, эта уже обнаженная от всяких теорий человеческая личность, в основе своей аморальная, но зато в своем бесконечном самоутверждении и в своей ничем не сдерживаемой стихийности любых страстей, любых аффектов и любых капризов доходившая до какого-то самолюбования и до какой-то дикой и звериной эстетики" (Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 120). Сам Макиавелли не был таким "титаном", но, очевидно, имел подобный образец перед глазами.

²Буркхардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1905. Т. 1. С. 98.

всегда проявят злобность своей души, едва лишь им представится к тому удобный случай. Если же чья-нибудь злобность некоторое время не обнаруживается, то происходит это вследствие каких-то неясных причин, пониманию которых мешает отсутствие опыта; однако ее все равно обнаружит время, называемое отцом всякой истины"¹. Злобность людской натуры имеет самые разнообразные проявления. Люди "неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману... их отпугивает опасность и влечет нажива: пока ты делаешь им добро, они твои всей душой, обещают ничего для тебя не щадить: ни крови, ни жизни, ни детей, ни имущества, но когда у тебя явится в них нужда, они тотчас от тебя отвернутся"². Надежда на преобразование людей нравственными средствами является беспочвенной иллюзией, и тот, кто пренебрегает действительным ради должного, поступает во вред себе: "...желая исповедовать добро во всех случаях жизни, он неминуемо погибнет, сталкиваясь с множеством людей, чуждых добру. Из чего следует, что государь, если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступать от добра и пользоваться этим умением смотря по надобности"³. К постулату об изначальной испорченности людей Макиавелли добавляет образ правителя-сверхчеловека, который, усвоив то, что заключено и в человеческой и в звериной природе, возвышается над той и другой, вырабатывает способность быть моральным или аморальным в зависимости от ситуации.

Отношения между правителем и подданными, в интерпретации Макиавелли, являются своеобразным переплетением грубого насилия и тонкой

¹ *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // Избр. соч. М., 1982. С. 387—388.

² *Макиавелли Н.* Государь // Избр. соч. С. 349.

³ Там же. С. 345.

актерской игры. Люди могут быть объединены в государство только силою. Но иметь реальную власть государь будет лишь тогда, когда у него есть союзники — те люди, на кого можно положиться, — и когда его поддерживает народ. Привлекать людей к себе одной жестокостью и страхом невозможно: нужны благодетель и игра в добродетель. Поэтому львиное обличье правитель вынужден систематически прикрывать маскою лисы. Ему не нужно обладать нравственными добродетелями, но есть "прямая необходимость выглядеть обладающим ими"¹. Поскольку мораль рекомендуется к использованию в основном как манипулятивное средство — для обмана "простаков", — то данную стратегию можно характеризовать как имморалистическую.

В этих рекомендациях, пожалуй, нет ничего радикально нового в сравнении, например, с некоторыми положениями древнекитайских военных трактатов, "Артхашастры", других культурных памятников, ставящих практическую целесообразность выше сакральной нравственности. Традиция связала политический имморализм с именем Макиавелли, может быть, только потому, что в его "Государе" соответствующие идеи выражены с редкой откровенностью и художественной силой. Более загадочна устойчивая историко-культурная тенденция к затушевыванию и даже отрицанию имморалистичности макиавеллизма. Гегель, в частности, верно подмечал имморалистический пафос этого учения, но горячо поддерживал его, говоря о высоком духе главного сочинения флорентийца, "согласно которому при конституировании государства то, что называется убийством, коварством, бесчеловечностью и т. д., не имеет значения зла, а имеет значение примиренного с самим собой"². По убежде-

¹ *Макиавелли Н. Государь* // Избр. соч. С. 352.

² *Гегель. Иенская реальная философия* // Работы разных лет. В 2 т. М., 1970. Т. 1. С. 358.

нию Гегеля, всеобщая безнравственность не может быть преодолена высоконравственными средствами. "...Здесь не может быть и речи о выборе средств, гангренозные члены нельзя лечить лавандовой водой. Состояние, при котором яд, убийство из-за угла стали обычным оружием, не может быть устранено мягкими мерами противодействия. Жизнь на грани тления может быть преобразована лишь насильственными действиями"¹. Все это так, но остается проблема, будет ли жизнь, преобразованная подобными средствами, лучше того состояния, которое воспринимается как тление?

Близкие позиции по отношению к учению Макиавелли представлены и в нашей литературе. "Было бы, однако, неверно рассматривать политическое учение Макиавелли, — пишет А. Х. Горфункель, — как проповедь безнравственности. Моральные соображения у Макиавелли всегда подчинены целям политики. Политическая деятельность, т. е. прежде всего создание и укрепление государства, имеет единственный собственный критерий оценки, заключенный в ней самой: критерий этот — польза и успех, достижение поставленных целей"². Еще более радикальную апологию этики Макиавелли дает М. А. Юсим: "Отрицание морали, в той или иной мере приписывавшееся и Макиавелли и Лютеру, было своеобразным развитием самого передового принципа того времени, выдвинутого гуманистами, принципа духовной свободы, вылившегося в отрицание абстрактных, раз навсегда данных законов..."³ По этой аргументации получается, что

¹ Гегель. Конституция Германии // Политические произв. М., 1978. С. 152.

² Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 150—151.

³ Юсим М. А. Макиавелли и Лютер. Христианская мораль и государство // Культура эпохи Возрождения и Реформации. М., 1981. С. 64—65.

макиавеллизм не имморалистичен, потому что он одновременно и революционен, и способствует крепости государства.

Конечно, Макиавелли не призывал к ниспровержению всех нравственных ценностей. Но подчинение морали политической целесообразности и пользе — это и есть специфическая форма имморализма. Патриотизм Макиавелли, его желание видеть Италию свободной и сильной никак не снимает имморалистического характера его доктрины. Принцип "цель оправдывает средства", прямо вытекающий из нее, является одним из устоев имморализма. На наш взгляд, попытки отрицать это нельзя объяснить только тоталитаристскими или этатистскими политическими ориентациями, хотя и они сюда причастны. Главное здесь — в упущении того, что мораль является ничуть не менее подлинным и важным способом выражения человеческой сущности, чем политика, экономика и т. д. Всякая установка на подчинение нравственности какой-либо иной сфере жизнедеятельности неизбежно выводит нас "по ту сторону добра и зла", что и есть имморализм в собственном смысле. Государство — одна из важнейших ценностей цивилизации, но не единственная, чтобы ради ее сохранения можно было пойти на разрушение всех остальных.

Конкретные приемы бессовестной эксплуатации морали, получившие наименование "макиавеллизма", использовались политическими силами как правого, так и левого толка. К их числу относятся: 1) всемерное увеличение количества совершаемых злодеяний, так как общие страдания и обиды воспринимаются менее остро и меньше побуждают к отмщению, чем единичные; 2) втягивание в преступление и погромы как можно большего числа людей, чтобы ответственность легла на многих и тем самым снялась с конкретных организаторов; 3) возлага-

ние тягостных для народа деяний на других лиц и собственноручное оказывание милостей и т. п.¹ Подобные приемы тем более пагубны, чем искуснее замаскированы под заботу о крепости государства и всеобщем счастье. Кажущаяся оправданность такой политики обусловлена единственно тем, что она предотвращает хаос безвластия — самое худшее социальное зло.

Имморализм "философии жизни". Предельной глубины критика морали достигла у Ницше, который без обиняков провозгласил себя имморалистом, считая это большим достоинством и не скрывая симпатий к тем мыслителям прошлого, у каковых родственные мотивы были особенно заметны: к греческим софистам, Макиавелли, "титанам" эпохи Возрождения. "Моя задача, — утверждает на страницах "Воли к власти"², — заключается в том, чтобы привести мнимо эмансипированные и утратившие свою природу моральные ценности назад к их природе, т. е. к их естественной "имморальности"³. По своей искренности и радикальности эта задача может быть сопоставлена лишь с тем, что попытался сделать де Сад.

Дискредитация морали осуществлялась с позиции биологизма, так называемых "витальных ценностей". Мораль была объявлена продуктом болезни, дегенерации общества и человека. Она патологична, поскольку старается искоренить

¹ Эти рекомендации Макиавелли содержательно совпадают с рядом параграфов "Революционного катехизиса" С. Г. Нечаева и с реальными, а не прокламируемыми принципами политической деятельности И. В. Сталина. Это свидетельствует о том, что политический имморализм имеет определенное инвариантное содержание.

² В других произведениях Ф. Ницше имморализм выражен значительно слабее.

³ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 9. С. 113.

господство. В установлении нравственных норм, запрещающих убийство, насилие, посягательство на чужую собственность, заинтересованы, с точки зрения Ницше, люди средние, слабые и больные. Воля к власти — основное жизненное побуждение — у них подавлена и атрофирована. Жизнь и мораль, согласно парадоксальной логике ницшеанства, враждебны друг другу: естественная, несущественная жизнь аморальна, а мораль безжизненна. "Мораль относилась к властителям, насильникам, вообще к "господам", как к врагам, против которых должно защищать обыкновенного человека, т. е. прежде всего поднять в нем мужество и силу. Мораль, следовательно, учила глубже всего ненавидеть и презирать то, что составляет особенность властителей: их волю к власти"¹. В нравственных оценках, стало быть, выражены интересы определенных людей и групп, причем таких, которые составляют худшую часть человечества. Фундамент христианской морали образуют, по Ницше, социальные инстинкты трех видов: 1) стадное чувство, направленное против сильных и независимых особей; 2) неприязнь неудачников к счастливым; 3) вражда усредненности и посредственности к исключениям². Эта мораль стремится обеспечить преобладание худшего человеческого материала над лучшим, т. е. господство тех, кто рожден для рабства.

В ницшеанской социологии морали использованы представления, убедительные для обывательского сознания, но очень смутные и приблизительные в научном отношении. Вся общественная жизнь укладывается во взаимодействие двух противоположных сил: аморфной, безликой "толпы", "народа", "стада", с одной стороны, и "вожак", "независимых и хищных животных"

¹ Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей // Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 9. С. 39.

² См. там же. С. 98.

— с другой. Деление на стадо и вожakov имело у Ницше не социологический, а скорее даже психологический смысл, ибо вожаки — это не те, кто фактически управляет обществом, а те, кто им должен управлять, кто предназначен к управлению по своим качествам и природным задаткам. Принадлежность к толпе или к вождям, по всей видимости, предопределена от рождения. Даже место в толпе зависит от изначальных условий: "Если ты появился на свет бедняком, от родителей, которые во всем только расточали и ничего не скопили, то ты "неисправим", это значит — созрел для каторжных работ и дома умалишенных"¹. Ницше — последовательный защитник аристократической справедливости, предписывающей "каждому — свое" Толпа воспринимается им явно со знаком "минус", "вожаки" со знаком "плюс". Назначение людей "высшего вида" полагается в том, что они придают смысл всей культуре. Их неисчерпаемая плодотворность и мощь оправдывают существование других, поддерживают в человечестве веру в человека². Стадо корыстолюбиво, враждебно и безжалостно по отношению к другим стадам и внешнему миру вообще. Внутри себя оно уничтожает всякую иерархию и привилегии, тем самым разрушая человеческую индивидуальность и неповторимость. Им используются все доступные средства для подчинения высокоорганизованных индивидов или их нейтрализации. Таким репрессивным средством выступает и мораль. Порождающий ее стадный инстинкт "признает отдельного индивида только в согласии с целым и в интересах целого, он ненавидит порывающего связи с целым, он обращает ненависть всех остальных единиц против него"³. Ницше видит в морали

¹ Ницше Ф. Воля к власти. С. 129.

² См. там же. С. 20.

³ Там же. С. 100.

только подчинение индивидуального общему и завистливое насаждение равенства.

Подобная интерпретация морали искажает ее социальную роль. Она оказывается орудием, с помощью которого немогущая толпа душил гордых и сильных личностей. Все возвышенное, редкое, уникальное в поведении человека эта мораль квалифицирует как порочное и предосудительное. Приписав морали данный характер, Ницше проявил известную односторонность. Тенденция к равенству, выравниванию, унификации, хотя и очень важна в нравственном развитии, но никак не исчерпывает его. Уникальная самореализация личности, ее совершенствование, усиленная стимуляция лучшего всегда, в том числе и в христианстве, были тем противовесом, который удерживал мораль от превращения в сугубо уравнилельный и охранительный феномен. Нравственное добро, чего не хотел признавать Ницше, часто бывает неповторимым, тогда как жадность, наглость и разврат посредственны и стереотипны. Развенчивая мораль, автор "Воли к власти" наделил ее всеми консервативными чертами, которые присущи традиционно-конформистским способам регуляции поведения.

Находя в положительном содержании морали проявление человеческой слабости, Ницше старался показать в негативных ее сторонах силу и возвышенность. Философия жизни являет собой эстетическую форму имморализма. Зло здесь трактуется как прекрасное, как неограниченная полнота жизненных выражений, как наилучшая, самая конструктивная и одухотворяющая из человеческих сил. (Аморализм и преступность поэтизируются.) В представлении Ницше, законопослушный и нравственный субъект не то что не имеет какой-либо особенной ценности по сравнению с преступником, но даже, наоборот, уступает ему. Преступник обладает большей жизненностью, сильнейшим проявлением воли к власти.

Разумеется, этот образ преступника очень далек от действительности. Он больше подходит к средневековому еретику или политическому экстремисту, чем к типичному криминальному субъекту¹. Надо обладать очень богатым воображением, чтобы в заурядном карманном воришке, рядовом члене бандитской шайки или в сексуальном насильнике обнаружить черты "аристократического достоинства"

Преступный тип, возвеличиваемый философией жизни, является характерным примером поэтизации зла. Он конструируется практически по той же психологической схеме, что и "стереотип Робина Гуда", широко известный в социологии². Преступник — это человек, выступивший против существующего социального порядка, и поскольку этот порядок несправедлив, плох, то преступник хорош.

¹ Даже в гипотезе Чезаре Ломброзо о существовании наследственного преступного типа с особой биологической конституцией фигура преступника выглядит куда более реалистично. По заключению современных исследователей, ницшеанское толкование оказалось не выражением преступного сознания вообще, а идеологизацией сознания преступников только одного определенного типа — тех, кого даже каторжники считали "отпетыми" (см.: *Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия*. М., 1982. С. 108). Ницше не знает или не хочет знать действительных преступников, видя в них лишь то, что соответствует его схеме. По данным начала текущего столетия, основное ядро "блатного мира" составляют лица, страдающие психопатическим расстройством: ночными страхами, лунатизмом, недержанием мочи (см.: *Краснушкин Е. К. Криминальные психопаты современности и борьба с ними // Преступный мир Москвы*. М., 1925. С. 199). В них, конечно, трудно разглядеть "белокурую бестию"

² Анализ конкретных проявлений этого стереотипа дан в работе: *Hobsbaum E. J. Primitiv Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19-th and 20-th Centuries*. Manchester, 1959. P. 3—4, 13—28.

Многие нормы общечеловеческой морали вывернуты нищенством наизнанку. То, что нравственность ценила и культивировала в человеке: гуманность, сострадание, честность — объявлено большим и вредоносным, а то, что она осуждала и запрещала, — величественным и жизнеутверждающим. Так называемые "новые" нравственные ценности представляют собой прежние пороки. В итоге "переоценки ценностей" любой порок, если он способен служить возрастанию воли к власти, приобретает вполне респектабельный вид. "Мораль господ" опирается на эгоизм (ибо "у людей, у которых его делается слабым и жидким, ослабляется сила великой любви"¹), на *жизнь* (она глубоко заложена в человеческой природе, без нее невозможны ни победа, ни власть²), на *агрессивность*, на *чувственность* (полное раскрепощение страстей и инстинктов при условии сохранения господства над ними).

Реабилитируя зло, Ницше создал настоящий панегирик войне. Мир для него — продукт болезни общества, а война — лекарство от этой болезни. Войны уничтожают социальные отбросы, дают обществу основательную встряску и обеспечивают приток новых жизненных сил. Они являются самым действенным инструментом справедливости, ибо расставляют сильных и слабых по своим местам.

Во взглядах на войну и мир искусственность имморалистической конструкции особенно заметна. Об их значении Ницше рассуждает как чело-

¹ Ницше Ф. Воля к власти. С. 147.

² В обществе жизнь без "маски", по мнению Ницше, невозможна. Сознательное лицемерие используется практически всеми людьми: священниками, властителями, дипломатами, женщинами (см. там же. С. 154). Причем вопреки тому очевидному обстоятельству, что ложь является оружием слабых, он уверяет, что всегда лжет и могучий (см. там же. С. 155).

век со стороны, который знаком с этим предметом только из созерцания марширующих солдат и развевающихся знамен¹. Разрушительная, враждебная культуре сущность войны им совершенно игнорируется. По словам Томаса Манна, пережившего ужасы второй мировой войны, "все ницшевское фанфаронство относительно великих функций войны как охранительницы культуры и фактора естественного отбора — это только фантазии человека, понятия не имеющего о том, что такое война, живущего в эпоху длительного, прочного мира и надежно обеспеченных банковских вкладов, в эпоху, наскучившую себе самой своим непроходимым благополучием"². Кровавые боины XX в. развеяли иллюзии о том, что на бранном поле происходит селекция лучшего человеческого материала.

Имморализм Ницше является характерным, хотя и экстремальным продуктом нравственного кризиса антагонистического общества. Многие в этом мировоззрении, наверное, определено личной позицией философа: его отчужденностью от общества и реальной жизни, болезненной расторможенностью и т. п. Но эти личностные особенности не объясняют смысла имморализма как социокультурного феномена. Не объясняют они и того, почему в XX в. ницшеанство завладело умами многих людей и в какой-то своей части стало программой политических действий.

¹Здесь проявилось не отсутствие знакомства с действительной атмосферой войны, а извращенное восприятие и толкование ее смысла. Военная служба самого Ницше в артиллерии пришлась, правда, на мирный период, но в войне 1870 г. он участвовал санитаром и имел возможность видеть ее сквозь кровь и грязь солдатских лазаретов.

²Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Собр. соч. В 10 т. М., 1961. Т. 10. С. 376.

Рост имморалистических настроений и повышение их притягательности являются показателем кризиса соответствующей системы нравов. В теоретическом сознании отражаются или, по крайней мере, предвосхищаются процессы реальной нравственной жизни. При этом состояние кризиса характеризуется не столько ослаблением нравственной регуляции поведения, сколько лихорадочными скачками от полного безразличия к фанатичному служению идеалам и идолам. Такие скачки наблюдаются не только в разных социальных группах, но и в сознании одного и того же лица. Подобное кризисное шарахание из одной крайности в другую обозначилось и в мировоззрении Ницше. Он обещает величайшие взлеты духа и сводит их в конце концов к тривиальной борьбе за существование, к жадному и похотливому индивидуалистическому самоутверждению. Он сулит появление "людей-стрел", обращенных в будущее, и подсовывает им однообразно безысходное "вечное возвращение". Ненавидя самодовольных, тупых обывателей, он уповает на господство силы как самого примитивного принципа общественной иерархии.

Гуманистическая традиция в западноевропейской философии отождествляла зло с эгоистическим, агрессивным самоутверждением индивида. Ницше смог так убедительно и наглядно, как никто из предшественников, показать другую сторону зла — его связь с человеческой слабостью, ущербностью, внутренней размягченностью, изнеженностью. Но выявление этой оборотной стороны может быть основанием только для критики утопических иллюзий, но не для всеобщей переоценки ценностей. Ницше же уверовал в возможность и необходимость именно переоценки, не прочувствовав, что предлагаемая им новая односторонность была гораздо опаснее той, какую он отвергал. Он не захотел признать то, что засилие пошлости, бескрылости, трусости — это как раз следствие господства могуществен-

ных над слабыми, которое имело место везде и всегда¹, а не смиренных проповедей христианского гуманизма, к которым редко кто прислушивался вполне серьезно. Не признал он и того, что нескончаемая борьба за власть почти так же примитивизирует человека, как и безропотная покорность.

Парадоксы нищестанства дали возможность использовать его в самых разных идейных течениях Запада. Худшее в нем подхватили и раздули адепты национал-социализма. Воспевание войны и насилия, презрение к больным и слабым, элитаристское сознание исключительности и вседозволенности и другие антиидеи, переработанные О. Шпенглером, Л. Клагесом, Э. Юнгом, были впитаны фашистской идеологией и политикой, каковую можно назвать институционализированной, государственно оформленной разновидностью морального зла.

Фашисты включили в свой идеологический конгломерат ряд умозрительных построений и практических рекомендаций автора "Воли к власти": о "белокурой бестии", стоящей по ту сторону добра и зла и свободной от угрызений совести; о целесообразности во имя "здоровья нации" умерщвлять неизлечимо больных и кастрировать неполноценных; о необходимости соблюдать расовую гигиену при вступлении в брак и т. п. Индивидуалистический имморализм был вульгаризирован и приспособлен к нуждам тоталитарной системы. Концепция "стада" и "вождей" дополнилась идеей извечного противоборства арийско-нордической и иудейско-сирийской рас, при-

¹Основная посылка нищестанства в том, что истощенные господствуют над здоровыми и притесняют их, ложна. Странно, где основоположник философии жизни сумел найти власть, осуществляемую большинством и в интересах большинства. Во всей предшествующей ему истории такое устройство общества могло быть не более чем эпизодом.

обретя таким способом зловещую дуалистическую окраску. Внутри расы заповедовалась безупречная моральность, основанная на чести и долге, за пределами расы — враждебность, не приемлющая никаких нравственных ограничений. Немцы, принимаемые в НСДАП, клялись в том, что они не будут вступать в деловые отношения с неарийцами, пользоваться их услугами, поддерживать с ними личные контакты¹. Фашизм воспользовался ницшеанством как материалом для уродливого симбиоза фанатичной преданности идее и пренебрежения общечеловеческими ценностями.

Кроме того, в ницшеанстве находил себе поддержку маргинальный, деклассированный аморализм. Идея "воли к власти", проникнув с университетских кафедр в зловещие ночлежки и темные подворотни, укрепляла уверенность их обитателей в необходимости и целесообразности преступного образа жизни. Однако по большей части философия Ницше отражала теневые стороны культуры, а не стимулировала их.

Садистский вариант имморализма. Если ницшеанство узрело корень зла в болезни и вырождении человечества, то садистская разновидность имморализма сочла саму болезнь истинным проявлением человеческого в человеке. Конечно, сексуальные отклонения садистского и мазохистского характера были известны задолго до того, как появились романы маркиза Д. де Сада и Л. фон Захер-Мазоха², по именам которых были

¹См.: Бланк А. С. Из истории раннего фашизма в Германии. М., 1978. С. 126.

²Речь идет, прежде всего, о книгах Д. де Сада "Жюстина, или Несчастья добродетели" (1791), "Жюльетта, или Преуспевания порока" (1797), "Философия в будуаре" (1795), "Преступления любви, или Манья страстей" (1800); Л. фон Захер-Мазоха "Завет Каина" (Ч. 1. "Любовь", 1870; Ч. 2. "Собственность", 1877), "Республика женоненавистников" (1878) и др.

названы эти аномалии. Но ранее никто не пытался представить активную или пассивную страсть к истязаниям в качестве основания цивилизации и культуры. Садо-мазохистская беллетристика оказалась предзнаменованием нового отношения к психопатологическим явлениям, а именно радикального пересмотра и даже демонтажа границ между постыдным и пристойным, аморальным и моральным, патологией и нормой. Общим местом стало обоснование естественности неограниченного сластолюбия. Де Сад патетически призывал женщин к полному раскрепощению страстей, включая самые дурные и безобразные: "Пользуйтесь, как и мужчины, всеми наслаждениями, какими вас одарила природа, не отвергая ни одно из них. Нет других поводов, кроме ваших склонностей, нет других законов, кроме ваших желаний, нет другой морали, кроме морали естества..."¹. Все то, что естественно, — прекрасно и добродетельно, а естественно все то, что доставляет удовольствие.

Садистский гедонистический имморализм подкреплен рядом аргументов: 1. Жизнь благоприятствует порочным, а не добродетельным людям. Целомудренная Жюстина попадает из одной грязи в другую, а ее сестра Жюльетта, избравшая стезю порока, "не находит там ничего, кроме роз"². 2. Порок и порча нравов полезны обществу и государству, поскольку "оазисы распутства"³ служат клапанами для выпуска пара. Тот, кто дал волю своим развратным и деспотическим

¹ L'oeuvre du marquis de Sade. Pages choisies. Paris, 1909. P. 229—230.

² Ibid. P. 20.

³ Один такой оазис любовно расписан де Садом в книге "120 дней Содома, или Школа распутства". Четыре развратника, уединившись в замке со своими женами, жертвами и опытными наставницами, смакуют одно за другим 600 известных человечеству половых извращений.

страстям в таком оазисе, не станет бунтовать против власти¹. 3. То, что нравственность объявляет пороком, является безразличным или даже необходимым в системе природы. Приложение естественно-биологического критерия к различению добра и зла реабилитирует практически все преступления: посягательства на религию (кощунство, святотатство и пр.), клевету, воровство², все сексуальные извращения вплоть до инцеста, полового насилия и даже убийства. 4. Так называемые нравственные пороки неискоренимы, так как нельзя изменить индивидуальную конституцию человека. Свобода воли — это химера, и поэтому подчинить общим законам людей с пылким темпераментом и сильными страстями — все равно, что заставить слепого различать цвета³. Одним словом, аморализм, а не моральность является сущностной характеристикой человека.

Мировоззрение де Сада и его последователей выросло из психопатологического феномена, именуемого садизмом или садомазохизмом. Признаком последнего выступает активная (садизм) или пассивная (мазохизм) страсть к мучению и унижению⁴. На садистском полноте особен-

¹L'oeuvre du marquis de Sade. Pages choisies. P. 223.

²В апологии воровства де Сад предвосхитил идеи ультрареволюционного нигилизма. По его аргументации, кражи, во-первых, поддерживают имущественное равенство граждан, а во-вторых, вынуждают лучше хранить свое добро. (Op. cit. P. 217.)

³Ibid. P. 214.

⁴Психопатология давно пришла к выводу, что садизм и мазохизм — это два полноса одного и того же феномена. Фрейд рассматривал мазохизм как садизм, обращенный на собственное "Я" (см.: *Фрейд* 3. По ту сторону принципа наслаждения // Избранное. Лондон, 1969. С. 66—67). Такова же позиция позднейших психоаналитиков, называющих мазохизм "садизмом наизнанку" (*Rothman G. The Riddle of Cruelty. N. Y., 1971. P. 7.*)

но отчетливо обнаруживается враждебность к человеку. Эта враждебность доходит до прямого ниспровержения морали. Мораль для садиста — не просто препятствие на пути к наслаждению, а то, осквернение чего доставляет особое, самое тонкое и пикантное наслаждение. Издевательство над человеческим достоинством, желание сломать жертву, раздавить ее, поставить на колени, превратить в затравленного зверя, в кусок живого мяса — все это становится самоцелью. Садист терзает живое существо не ради каких-то утилитарных целей, а исключительно ради удовольствия от такого рода действий¹. Он как бы радуется злему только потому, что оно злое. Возможно, у истоков христианских представлений о сатанинском злодействе, а также веры в вампиров и вурдалаков лежали факты садистской агрессивности. Вследствие сложности и неочевидности социальных и психологических оснований этого феномена с древнейших времен возникло искушение относить его на свет изначально злой воли.

Садо-мазохизм, несомненно, детерминруется отношениями господства и подчинения. Овеществление межличностных связей составляет основу и для садистской, и для мазохистской позиций. Первая венчает собой стремление овладеть другим человеком, как вещью, вторая — готовность быть вещью для другого. Там, где одни люди принадлежат другим, неизбежны и обе эти крайности собственнических устремлений. К сожалению, у нас нет достоверной статистики, ко-

¹ Садисту сладостно сознание собственного превосходства над жертвой. Мучая или унижая ее, он доказывает себе, что за любым внешним величием всегда скрыто трусливое ничтожество. Кроме того, он прорывает насильем эмоциональное отчуждение от людей, стеклянный колпак, которым он как бы накрыт в рутинной жизни (см.: *Becker E. The Structur of Evil*. N. Y., 1968. P. 184).

торая позволяла бы делать заключения о количественном росте или снижении садистских аномалий в различные исторические эпохи. Можно лишь предполагать, что подобные явления растут тогда, когда насилие имеет тенденцию к институционализации, когда само государство нажимает на террористические методы правления или, наоборот, если в связи с кризисным ослаблением власти лица, склонные к насилию, берут на себя ее функции. Опшломляющими примерами садизма изобилует история рабовладения, особенно императорский Рим периода упадка, восточные феодальные деспотии, абсолютистские государства европейского средневековья¹. Документы (в частности, пресловутый "Malleus maleficarum" Я. Шпренгера и Г. Инститориса) свидетельствуют о том, что садистский характер приобретала временами деятельность инквизиции. Явные садо-мазохистские черты имели нравы изуверских религиозных сект, например, скопцов и хлыстов. Неисчислимы жестокоcти неcла c cобою колонизация Африки, Америки, Австралии и т. д.

Множество типичных садистских проявлений наблюдалось в пиратстве. Неистовая жажда обогащения и полное отсутствие официальных сдерживающих инстанций, характерные для флибустьерской "вольницы", способствовали отбору и причудливому разрастанию изуверских наклонностей. Сошлемся на ряд конкретных фактов. При захвате города Порто-Бельо пираты Моргана схватили богачей, чтобы дознаться, куда они дели свое добро. Всех, кто упорствовал и не желал по доброй воле признаваться, тащили на дыбу и терзали, пока он не отдавал богу душу или

¹ Деспотизм русских императриц Елизаветы и Екатерины II — основная тема романов Л. фон Захер-Мазоха "Женщина-султан. Любовные ночи тиранки", "Екатерина II — царица наслаждения", а также многочисленных новелл.

не показывал все, что от него требовалось. Были и такие, кто не имел вообще никакого добра; они также умирали под пытками, как мученики"¹. Знаменитый пират Рок Бразилец прославился среди испанцев как самый злой насильник и тиран. "Однажды он посадил несколько человек на деревянный кол, а остальных связал и бросил между двумя кострами. Так он сжег их живьем, как свиней. А вина этих людей заключалась лишь в том, что они пытались помешать его черному делу и спасти свой свиноводник, который он намеревался разграбить"². Явными патологическими чертами отличался пиратский вожак Франсуа Олоне: "Уж если начинал пытать Олоне, и бедняга не сразу отвечал на вопросы, то этому пирату ничего не стоило разъять свою жертву на части, а напоследок слизать с сабли кровь"³. Одному пленнику он собственноручно вырвал сердце. По всем этим примерам видно, как жестокость, инспирированная своекорыстием, постепенно становится своего рода "искусством для искусства".

Отождествляя садизм с "религией душевного уродства"⁴, Э. Фромм выделил социально-психологический, гносеологический и патологический аспекты этого явления. На социально-психологическом уровне садизм вырастает из отчуждения человека от человека. Садист стремится избежать одиночества, поглощая другое лицо, превращая его в свою часть (а мазохист, соответственно, хочет преодолеть одиночество, становясь частью другого, полностью подчиняясь ему)⁵. Гносеоло-

¹ Эсквемелин А. О. Пираты Америки. М., 1968. С. 130—131.

² Там же. С. 73.

³ Там же. С. 98.

⁴ Fromm E. Anatomie der menschlichen Destruktivität. S. 263.

⁵ Fromm E. The Art of the Loving. N. Y. and Evanston, 1962. P. 19—20.

гическая суть садизма, по Фромму, в том, что садист не видит и не хочет видеть в другом человека, т. е. разумное существо, обладающее свободой и достоинством. Мучая его, он старается заставить его выдать свою тайну. Садистская склонность к насильственному выведыванию тайны проявляется, как считал Фромм, в детской неутилитарной жестокости. Ребенок, ломающий вещь или обрывающий крылья у бабочки, хочет узнать, "что там внутри", выяснить тайну вещи или жизни. Но таким путем объект можно разрушить или умертвить, тайна же его останется скрытой"¹. Наконец, в собственно патологическом содержании садизм обусловлен крайним ослаблением и параличом мужского начала в характере. Насилие есть не что иное, как извращенная замена мужества².

Не получил однозначного решения вопрос, является ли причиной садистской жестокости сексуальная патология или же, наоборот, садистский секс обусловлен более общим личностным пороком — желанием находить больные места у другого человека и умением делать это? Последнее представляется более вероятным. Несексуальный садизм широко известен³. Способность получать половое наслаждение от мучения жертвы может быть дальнейшим развитием склонности к деспо-

¹ *Fromm E. The Art of the Loving. P. 30—31.*

² *Ibid.* P. 37. Позже Фромм смягчает категоричность этого суждения, учитывая то, что садизм присущ не только мужчинам, но и женщинам, хотя и реже. Он связывает садистскую патологию с "превращением бесчеловечия в переживание всемогущества" (*Anatomie der menschlichen Destruktivität. S. 263*).

³ Э. Фромм усматривал его в жестоком обращении с военнопленными, рабами, детьми, больными, заключенными и т. д. Типичным примером несексуального садизма представлялась ему личность Сталина (*Anatomie der menschlichen Destruktivität. S. 257—261*).

тическому господству и мучительству вообще. Подросток потрошит перочинным ножом живых птиц, скорее всего, не потому, что у него атрофировано мужское начало и извращены сексуальные потребности, а потому, что в нем притуплена способность сострадания к живому и нарастает бессознательная враждебность по отношению к окружающему, которая, возможно, проявится и в сексопатологии.

Не является исходной основой садизма, на наш взгляд, и познавательный интерес. Он, конечно, в определенной мере побуждает к переделке объектов внешнего мира, в том числе и к их разрушению. Однако склонность ломать игрушки и мучить животных из познавательных соображений не выступает универсальной и изначальной характеристикой детского поведения. По-видимому, она формируется как результат общей неустроенности в жизни, негативного отношения к тем или иным сторонам действительности. Обособившаяся и нарастающая враждебность извращает направленность познавательного интереса. Она побуждает изучать людей, чтобы узнать места, куда их можно всего больше уколоть¹.

Патологическое ядро садизма составляет глобальная деформация психики, и прежде всего ее

¹Иную точку зрения аргументированно развивает В. Ерофеев. По его мнению, несексуальный садизм (властолюбие, деспотизм) есть сублимация сексуального. Моральное глумление зачастую обнаруживает свою связь с первичным сексуальным садизмом. Для унижения людей раздевают, подвергают ненужным медицинским осмотрам, фотографируют в соответствующих позах, не говоря уже о массовых изнасилованиях, отрезаниях груди, подвешивании за половые органы и т. п. (см.: *Ерофеев В. Метаморфоза одной литературной репутации (Маркиз де Сад, садизм и XX век)* // Вопросы литературы. 1973. № 6. С. 156).

эмоциональной сферы¹. Основной элемент этой деформации образует диффузная, абстрактная, но крайне интенсивная враждебность по отношению к человеку². Господство над людьми выдвигается в разряд важнейших жизненных ценностей, т. е. превращается в самоцель. Садист, как отмечалось, не просто уничтожает врага или жертву, но буквально упивается своей властью над ними, наслаждается разрушением и муками. Психопатический бандит способен воспользоваться телом убитой им старухи для сексуального удовлетворения, насиловать истекающую кровью жертву³, испытывая при совершении убийства необыкновенное возбуждение и проявляя невероятную свирепость, доходящую иногда до каннибализма как самой крайней формы торжества над врагом⁴.

Не отрицая генетической обусловленности психических аномалий, мы хотели бы присоединиться к предположению, что формированию садистских наклонностей способствует атмосфера эмоциональной холодности и отчужденности в период первичной социализации, отсутствие заботы и ласки в раннем детстве⁵. Жестокость как безразличие к чужому страданию, причиняемому нами, конечно, отличается от страсти к истяз-

¹Садизм — это пограничное явление между аморальностью и душевной болезнью. Сам де Сад около 30 лет провел за решеткой по обвинению в различных преступлениях, включая содомию и покушение на убийство. В 1825 г. он умер в психиатрической клинике, имея явные симптомы шизофрении.

²Сладострастные убийцы, например, обычно питают ненависть ко всем женщинам (Rothman G. The Riddle of Cruelty, P. 140).

³См.: Геденов Н. Н. Грабители и бандиты // Преступный мир Москвы. С. 19, 33.

⁴См.: Укие С. Убийцы // Преступный мир Москвы. С. 71.

⁵Fromm E. Anatomie der menschlichen Destruktivität. S. 270.

нию. Разница между ними такая же, как между инструментальной и самоцельной агрессией. Но непроходимой грани между этими феноменами нет. Систематически проявляемая жестокость может перерасти в садизм, если субъект не способен получать сильные положительные эмоции нормальным путем. Чувственность душевно черствого, холодного и жестокого человека подавлена, но не атрофирована полностью. Чтобы она проявилась, нужны сильные потрясения. Желание возобновить однажды пережитые удовольствия от насильственных действий формирует в конце концов склонность к насилию ради насилия¹.

Садистский гедонизм как жизненная программа допускает, по меньшей мере, один грубый просчет. На него указывал еще Платон, критикуя софиста Калликла. Разнузданное сладострастие расшатывает психическое здоровье того, кто поддавался на его соблазны. Развратные безумства дают острые переживания только до тех пор, пока они необычны. С каждой новой оргией происходит истощение душевных сил, и для того чтобы повторить хотя бы прежние удовольствия, приходится изыскивать новые средства, опускаться все ниже и ниже, делаться все более гадким и омерзительным. Геро де Сада и последу-

¹ Между эмоциональным безразличием и потребностью в экстазе существует тесная психическая связь: "...экстаз является не чем иным, как конечной и своеобразной ступенью безразличия, той стадией, дальше которой ничего не может быть" (*Анжел Е. Мифы потрясенного сознания*. М., 1979. С. 71). Сущностью экстаза "является отрыв от окружающего мира, возвращение в состояние, где царят такие физиологические процессы, которые при бессмысленности стирают даже воспоминание о социальных явлениях" (там же. С. 72). Экстатические состояния и безразличие есть разные выражения одного и того же — отчуждения личности от общества и культуры.

ющей садистской литературы буквально вынуждены состязаться в придумывании все более изощренных форм преступного наслаждения. Душа развратника, по образному выражению Платона, похожа на дырявую бочку, сквозь которую проходит многое, но не задерживается ничего. Более того, соединение сладострастия с жестокостью постепенно лишает душевного покоя и уравновешенности. Резкие скачки от положительных к отрицательным переживаниям, чередование оргазма и бешеной злобы неуклонно ведут к сумасшествию, если уже не являются симптомами маниакально-депрессивного психоза. Безумие и самоубийство — весьма вероятные исходы этой разновидности гедонистического имморализма¹.

От иных имморалистических доктрин садизм заимствовал псевдокритическую и псевдореволюционную направленность. Маркиз де Сад развенчивал христианские моральные заповеди, нынешние его прозелиты атакуют буржуазную мораль, вместе, однако, с заключенными в ней общечеловеческими ценностями. Защитники садистского имморализма "всячески спекулируют на кризисе буржуазно-обывательской, рутинерской морали, отнимающей у человека свежесть чувств и восприятия других людей, подрывающей его инициативность и индивидуальную самобытность, подменяющей подлинное счастье

¹Склонность к убийству не так далека от тяги к самоубийству, как это кажется на первый взгляд. Обратится ли неукротенная агрессия против другого или против себя — это, как отмечают психоаналитики, часто дело случая. Некоторые убийцы в итоге кончают с собой, а самоубийцы могут прихватить на тот свет кого-нибудь из окружающих (*Hacker F. Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt. Wien etc., 1971. S. 176*). Садизм и мазохизм обнаруживают свое родство в способности к взаимопереходу.

кущим компромиссом эгоистической выгоды с лицемерным пиететом в отношении обветшалых предрассудков"¹. Секрет притягательной силы этой позиции в том, что отбрасывание существующих нравственных запретов обещает открытие новых жизненных возможностей, неизведанных путей, небывалых наслаждений, одним словом, перехода от человека к сверхчеловеку. Вдохновленные интеллектуальной смелостью и раскрепощенностью имморализма насильники и сексуальные маньяки выдают свою кровавую ночную охоту за революционное потрясение устоев прогнившего общества.

Семя, брошенное маркизом де Садом, нашло питательную почву в современной цивилизации. Проповедник насильственного разврата приобрел в определенных культурных слоях ореол пророка, духоборца и апостола абсолютной свободы. О нем пишут книги и снимают фильмы, его сочинения издаются во многих томах. Популярность его в XX в. далеко превзошла прижизненный успех.

Садизм вошел в нравы цивилизованного мира различными путями и в разнообразнейших проявлениях. В условиях фашизма садистское отношение к человеку было введено в практику официальных институтов (SS, SD, гестапо), совершенно неподконтрольных общественности. Зверские пытки и надругательства над людьми, превращаясь из средства политической борьбы в источник наслаждений, формировали или рекрутировали лиц с патологическими сдвигами в психике, настоящих виртуозов "заплечных дел". Объективности ради надо признать, что подобный же характер приобрела деятельность органов ОГПУ и НКВД, возглавляемых Ягодой, Ежовым, Берией.

¹ Титаренко А. И. Антиидеи. М., 1984. С. 298.

Садистские элементы обнаруживаются в “мачизме”— распространенном в романских и латиноамериканских странах стереотипе массового сознания, согласно которому образ настоящего мужчины включает в себя смелость в драках, независимость от семейных уз, презрение к женщинам и использование их только в качестве инструмента для наслаждения¹. Половое насилие применяется как средство демонстрации господства мужчин над женщинами и мужчин над мужчинами. Негритянский ультрареволюционер в США Эдмунд Кливвер возвел изнасилование белых женщин в форму расового протеста².

Определенную роль в стимулировании садистских побуждений играет “массовая культура” Привычные садо-мазохистские аксессуары: наручники, цепи, смирительные рубашки, хлысты, изощренные орудия пыток, а также аномальные формы поведения: бессмысленная жестокость, людоедство, кровосмешение — смакуются в мельчайших подробностях на страницах бульварных изданий, в кинематографе и на телеэкранах. Демонстрация ради наживы подспудных патологических мотивов человека производит малозаметное разрушительное воздействие на потребителей такой культуры, особенно несовершеннолетних. Происходит постепенное привыкание к моральному злу, ослабление эмоциональной реакции на него, нарастание безразличия. Душа, привыкшая созерцать страдания, разучивается сострадать.

Долгие годы “массовая культура” считалась внутренней проблемой западных стран. Но теперь, благодаря видеофильмам и прочим информационным каналам, мы можем потреблять пра-

¹ См. об этом, например: *de Мигель А.* 40 миллионов испанцев 40 лет спустя. М., 1985. С. 230—231.

² *Mc. Caghy Ch. H.* Deviant Behavior (Crime, Conflict and Interest Groups). N. Y., 1976. P. 139.

ктически весь спектр ее продукции. Вызовет ли это изменение бурный рост садо-мазохистских извращений? Едва ли. Не следует забывать, что целомудренность нашей прежней официальной культуры не помешала установлению рекордов по количеству жертв сексуальных маньяков. Для формирования патологических установок недостаточно наблюдения соответствующих нравов. Однако искусство действительно может оказывать дегуманизирующее воздействие, если оно изображает человека без любви и теплого участия к нему. Именно такова, по преимуществу, садо-мазохистская порнография¹. При ее потреблении актуализация тщательно подавляемых в себе импульсов вполне вероятна. Не считаться с этой вероятностью наша воспитательная практика не имеет права.

* * *

В историческом развитии имморализма была дана апология практически всех видов безнравственности, кроме, пожалуй, морального разложения на почве маразма — упадка физических и духовных сил. Для всего нашлись резоны и оправдания: для попраения справедливости насилием или обманом, для циничного презрения к общественному мнению и изощренного разврата. Несовместимость морали с отношениями господства и подчинения послужила поводом для негативной оценки

¹ Ее защитники утверждают, что сцены насильственного секса на экране возбуждают у предрасположенного зрителя скорее мастурбационные фантазии, чем стремление осуществить виденное на практике. Но в действительности они могут возбудить и то и другое. Порнография интенсифицирует агрессивные и развратные влечения (*Montagu A., Matson F. The Dehumanization of Man. P. 181*).

ее смысла и значения. Моральности и могуществу человека был приписан взаимоисключающий характер. Быть нравственным, значит, с точки зрения имморализма, обречь себя на поражение в жизненной борьбе, а чтобы быть сильным, надо отбросить все нравственные запреты. Имморализм, давая одностороннее и превратное истолкование человеческой природы, так или иначе способствовал расшатыванию нравственных устоев культуры.

Социальные антагонизмы, очевидно, не могут не порождать идей об изначальной взаимной враждебности людей. XIX—XX вв. характеризуются бурным ростом имморалистических настроений. Можно предположить, что их дальнейшее распространение в современном обществе закономерно. Развитие образования и культуры при сохранении социальных групп с несовместимыми интересами делает защиту общезначимых нравственных требований все более трудным делом. В условиях отчуждения проповедь всеобщего братства очень часто провоцирует имморализм как обратную реакцию.

В какую бы сторону ни направлялся имморализм: к бесконтрольной тиранической власти или к ультрареволюционной анархической вседозволенности, к подмене морали практической выгодой или чувственными наслаждениями, к растворению ее в политике или в биологии — он везде оказывается "дорогой в никуда", своеобразным умственным тупиком. Будучи реакцией на фальшивую умиротворенность и морализаторское рвение официальной идеологии, он доводит противоречия нравственной жизни до трагической остроты, но не может разрешить их, отказывается от разрешения, ибо за антагонизмами не видит тех противоположностей, которые можно было примирить и согласовать друг с другом.

Здоровое общество не боится имморализма, потому что располагает многими способами нейтрализовать его влияние на умы и сердца людей. Оно относится к нему одновременно и строго, и снисходительно, выслушивая его критические аргументы и развенчивая его соблазны. Хотя имморализм и ведет в тупик, но без блуждания по тупикам сложно найти подлинный выход. Тем более что в практической жизни философствующие имморалисты, за исключением де Сада, были довольно уравновешенными и благопристойными людьми. Поистине смертоносной силой имморализм становится лишь тогда, когда его провозглашают и делают единственной и окончательной моралью. Но, кажется, современная цивилизация, наученная горьким опытом прошлого, больше не позволит поймать себя на такую приманку.

Диалектика зла и добра

Между крайностями этического догматизма и релятивизма, фанатичного морализаторства и имморализма расположилось диалектическое понимание зла, которое сплавляет воедино историзм и объективность в интерпретации нравственных явлений, выявляет ограниченность морали и ее непреходящее значение в становлении человека. Формирование такого подхода — одно из самых плодотворных направлений в этике и духовной культуре. Попытаемся бегло очертить основные его вехи и компоненты.

Античная идея меры. Древнегреческая этика, начиная с Гераклита и Демокрита, выработала понимание добродетели как единства двух противоположных тенденций, разнонаправленных стремлений души. Платон вполне определенно

высказал мысль о том, что не только пороки, но и добродетели могут быть противоположны друг другу. Мужество и рассудительность, по его словам, "в каком-то смысле находятся в отношениях сильного взаимного противоречия и раздора" (Политик, 306 b). Первое относится к живости, напористости, стремительности мысли и тела, а вторая — к спокойным проявлениям мысли, размеренным и мягким действиям. Каждая из этих тенденций необходима в определенных обстоятельствах и неуместна в иных. Неуместное и чрезмерное проявление качества превращает его из добродетели в порок. Если что-то кажется происходящим живее и стремительнее, чем положено, то оно называется заносчивым и безумным; "то же, что медленнее, тяжеловеснее и мягче должного, мы называем робким и неповоротливым" (Политик, 307 c). Мужественная душа, не восприняв истинного мнения о прекрасном, справедливом и добром, будет склоняться в сторону звериной природы: "...мужество многих родов, не смешанное от рождения с благо-разумной природой, сначала наливается силой, под конец же превращается в совершеннейшее безумие" (Политик, 310 d). Негативным будет исход и в случае преобладания противоположного, женственного душевного начала: "Душа же, чересчур исполненная скромности и не смешанная с дерзновенной отвагой, передаваясь из поколения в поколение, становится более вялой, чем следует, и в конце полностью впадает в уродство" (310 d-e). То, что противоположности могут не только разрушать друг друга, но даже, наоборот, составлять необходимое условие душевного здоровья, было для Платона совершенно очевидным. Более того, он явственно указывает здесь два полюса нравственного порока: враждебность и распущенность.

Эти платоновские идеи были переработаны Аристотелем в учение о "золотой середине".

В основе стагиритовского выделения триад лежит тот же принцип соединения противоположных тенденций. Когда Аристотель заключал в одну группу трусость, мужество и дерзкую отвагу (EN, 1107 b), он исходил из единства противоположностей: способности идти навстречу опасностям и умения уклоняться от них. Точно так же за скупостью, щедростью и готовностью стоят противоположности бережливого отношения к собственности и готовности использовать свое имущество для оказания помощи окружающим. Во всяком подобном случае мера, обеспечивающая добродетельность качества, полагается единством двух противоположных стремлений, а нарушение меры, чреватое несчастьем и пороком, представляет собой разрыв и взаимное обособление этих стремлений.

(Идея "aurea mediocritas" ("золотой середины") приобрела в античной культуре нормативный смысл, правда, сместив акцент с синтеза противоположностей на умеренную посредственность, т. е. на прагматический компромисс между недостатком и избытком.) Такая акцентировка ясно видна в одной из од римского поэта Горация (2, 10, 1—12):

Будешь жить ладней, не стремясь, Лициний,
Часто вдаль морей и не жмяся робко
Из боязни бурь, к берегам неровным
И ненадежным.

Тот, кто золотой середине верен,
Мудро избежит и убогой кровли,
И того, в других что питает зависть, —
Дивных чертогов.

Чаще треплет вихрь великаны сосны,
Тяжелей обвал всех высоких башен,

И громады гор привлекают чаще
Молний удары.

Аналогичные мотивы звучали в культуре Древнего Востока. Своеобразный вариант диалектики добра и зла представил "срединный путь" раннего буддизма, а также учение о "золотой середине" у конфуцианцев. Единство космических противоположностей "инь" и "ян" мужского и женского, творческого и воспринимающего, светлого и темного начал провозглашали китайские даосы. Широкая распространенность подобных мотивов может служить признаком их важности для культуры вообще.

Истолкование добродетели как гармонии противоположных сторон человеческой природы стало важной вехой в утверждении диалектического понимания зла. Античная культура осмыслила то обстоятельство, что зло не является какою-то особой способностью человека, внеположенной по отношению к нормальным, конструктивным способностям. Зло — это как бы распавшееся добро, потерявшее цельность и меру. Если логически развить такой подход, то добродетель, т. е. мораль, взятая в ее личностном аспекте, представит как уникальный способ интеграции человеческой души с ее элементарными потребностями, стремлениями, способностями и качествами

¹"5 прекрасных вещей" и "4 зла" у Конфуция очень напоминают стагиритовское сопоставление добродетелей и пороков: "достойный муж добр, но не расточителен", "заставляет других трудиться, но на него за это не злобствуют", "имеет желания, но при этом не жаден", "имеет в себе все, но у него нет гордыни", "исполнен силы, но не свиреп"; соответственно: "не наставлять, а убивать", "не удерживать, а попустительствовать", "не давать указаний, а потом подгонять", "давать меньше, чем нужно, а брать больше, чем нужно" (Лунь-юй, XX, I).

в микрокосм, гармонично связанный с полисом и макрокосмом. Из такого подхода органически вытекает установка не на разрушение какой-то психической инстанции, а на возделывание, т. е. культурную обработку уже имеющегося материала. Борец со злом облачается здесь в образ не хирурга или палача, а зодчего или агронома.

Теологическая диалектика средневековья. В культуре феодального общества обозначилось причудливое переплетение метафизических и диалектических видений зла. Религия, составляющая ядро этой культуры, стремилась, с одной стороны, к абсолютному разьединению добра и зла, к полаганию каждого из этих начал в совершенной чистоте, без малейшей примеси противоположного начала. Такая метафизическая по своей сути установка реализовалась прежде всего в дуалистических вероучениях: парсизме, манихействе, неоконфуцианстве, некоторых христианских ересьях. С другой стороны, религия тяготела к всеобъемлющему синтезу, к полаганию такого начала, которое объединяло бы все противоположные силы и тенденции, абсолютно господствуя над ними. И через эту монистическую позицию, характерную для буддизма, малайского суфизма¹, отчасти основных течений христианства, развертывала себя диалектика зла и добра. По своему нравственному пафосу она коренным образом

¹ Малайские суфии учили о том, что и добро и зло происходят от Всевышнего. Изначальные потенции праведников имеют исток в божественных именах Милосердный и Податель Стойкости, тогда как изначально-ные потенции грешников исходят от имен Неодолимый и Приводящий к Покорности (см.: *Хамза Фансури. Напиток влюбленных // Сказания о доблестных, влюбленных и мудрых.* М., 1987. С. 318). Те противоположные определения, которые в божестве составляют единство, обособляются в людях и производят различие добра и зла.

отличалась от античной "золотой середины"¹. Соединение противоположностей происходило здесь на такой духовной высоте, которая совершенно недоступна обыденному житейскому расчету. Она требовала нечеловеческого напряжения душевных сил, жертвенности и преданности идеалу. Христианство наряду с другими мировыми религиями утвердило антиномичный образ человека, соединяющий в себе наследственную греховность и богоподобие, способность к бескорыстной любви и неистребимую черную зависть, плотскую немощность и духовную стойкость святости, сердечную хрупкость и несокрушимость бессмертной души². Но принцип антиномичности не был распространен на ключевые фигуры любой религии: бога и дьявола. За редкими исключениями нравственная определенность этих фигур воспринималась под знаком строгой дизъюнкции и ассоциировалась только с одним цветом: либо белым, либо черным. В этом моменте дух

¹В прямую полемику с античным культом умеренности и его отображением у Горация вступил один из древнейших христианских богословов Северин Бозций (ок. 480—ок. 526):

Ярость морей не тронет этих
Смелых стойких людей, хотя бы волны
Встали с глубин, как смерч, в кипеньи диком.
Пусть хоть дым и огонь Везувий шлет им,
Жар своих очагов, не раз, а часто.
Пусть хоть башни крушат зигзаг молний,
Что вам злорада и гнев тиранов диких?!

(Бозций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 194).

²Православный философ П. А. Флоренский, обобщая развитие христианской культуры, учил об антиномичности всего сущего, о том, что сама "истина есть антиномия, и не может не быть таковою" (Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12 письмах. М., 1990. Ч. 1. С. 147).

средневековья радикально отличался от античного. Реальным носителям зла был уготован жар земных костров и адский пламень. А культуре в целом было тесно в рамках этического дуализма, и она выражала это в амбивалентной трактовке дьявола и его воинства.

Возрожденческая диалектика зла. Антиномичность микрокосма и макрокосма стала центральной идеей и в эпоху Ренессанса. Дж. Бруно, П. Помпонаци, Дж. Пико делла Мирандола и другие трансформировали христианскую теодицею в пантеистическое учение о мировой гармонии, определяемой божественным законом и содержащей в себе частные определения добра и зла.

Развивая античное понимание добродетели как единства противоположностей, Бруно заключал, что человек "пребывает в добродетели тогда, когда держится посередине, отклоняя как одну, так и другую противоположность; поскольку же он склоняется к крайностям и влечется от одной к другой, постольку в соответственной мере ему не хватает добродетели. Это является двойным пороком, состоящим в том, что он отступает от своей природы, совершенство которой заключено в единстве; там, где сходятся противоположности, имеется сложность и добродетель"¹. Зло в таком толковании есть не только фиксация на какой-либо одной крайности, но и хаотическое переключение с одной крайности на другую. Здесь поставлена проблема противоречивости морального развития человека, выражающейся в том, что рост интеллектуальных возможностей человека ведет, с одной стороны, к совершенствованию добродетели, но, с другой стороны, также и к появлению большего разнообразия и изощренности порока. Нравственное развитие через

¹ Бруно Дж. О героическом энтузиазме. М., 1953. С. 47.

борьбу противоположностей направлено от состояния невинности с едва заметной выраженностью добродетели и порока к моральной утонченности с ее головокружительными взлетами и падениями. Эти полюса отразились в нравственном облике многих колоритных личностей эпохи Возрождения.

Бруновскую и, вообще, ренессансную этическую диалектику можно определить как осознание возможности и необходимости универсальной, многомерной человеческой деятельности. Именно в этом, на наш взгляд, заключен ее исторический смысл. Самоопределение, самосозидание человека, открытие в себе божественной природы, т. е. уникальных способностей и новых горизонтов за рутинными, повседневными напластованиями — вот в чем состоит победа добра над злом, празднуемая героическим энтузиазмом. Эта позиция выдвигает на передний план творческое отношение к жизни, любовь к ней, подвижничество, служение истине. Творческая деятельность человека, приравнивающая его к богу, способна извлечь благо даже из самого зла.

Данному диалектическому мотиву особую силу придал немецкий мистик XVII в. Якоб Бёме, распространивший принцип единства противоположностей не только на макрокосм, но и на самого бога. В боге, по его учению, противоположности взаимодействуют гармонично, наподобие двух тварей, "в великой любви играющих друг с другом, обнимающихся и борющихся между собою: то одна лежит поверх, то другая; и когда одна победила, то уступает и дает другой снова подняться на ноги"¹. Бог объемлет все противоположности, он есть "зло и добро, небо и ад, свет и тьма, вечность и время, начало и конец; там, где скрыта его любовь к сущему, открывает-

¹ Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1990. С. 141.

ся и его гнев"¹. Отрицательный момент в боге ("огонь гнева") не является актуальным злом, ибо его сдерживает и смягчает сладкая вода божественной любви. Он необходим в качестве "побуждающего стрекала", возмутителя спокойствия, движущей силы. Не будь его, противоположная сторона оставалась бы в бездействии.

Добро, согласно такому пониманию, не есть нечто совершенно отделенное от зла. Наоборот, это то, что господствует над злом и держит его в своем плену. В спелом яблоке, рассуждает Бёме, сохраняются начальные его горечь и кислота, но побежденные солнцем, они сделались приятными на вкус. Добро отнимает у зла его свойства и ставит их на службу себе. "Наихудшее должно быть причиной лучшего"². Но это значит, что в самом могущественном и совершенном существе таится наиболее сильная предрасположенность ко злу. Таков Люцифер — красивейший и крепчайший из божьих ангелов.

Зло актуализируется вследствие разрыва противоположностей. Космический пожар, зажженный восстанием Люцифера, это прежде всего разрушение гармонии господства и подчинения. Пока дьявол пребывал у бога гостем, он лежал "тихо, как смиренная собака, когда же становится хозяином, то разоряет весь дом"³. Бунт его подобен тому, "как если бы в природу божью пустили огневую громовую стрелу или же яростную змею, неистовствующую и бушующую, словно бы она хотела разодрать природу"⁴. Природные духи и элементы выходят из предназначенных им границ, притязая на большую, чем подобает,

¹ *Böhm J. Mysterium magnum, oder Erklärung über das erste Buch Mosis, VIII. 24 // Sämtliche Werke in 7 Bänden. Leipzig, 1922. Bd. 5. S. 38.*

² *Böhm J. Mysterium magnum, X. 62. S. 55.*

³ *Бёме Я. Авраа. С. 221.*

⁴ Там же. С. 223.

власть и совершенство. Происходит обособление частей, которые прежде были согласованы друг с другом, и любовная состязательная их игра сменяется дикою враждою, взаимным терзанием и утеснением. Во всем мире нарушается равновесие между гневом и любовью. Деградирует самое вещество природы: первоначально стихии были легки, нежны, радостны, а потом становятся жгучими, горькими, холодными, терпкими, кислыми, мрачными и нечистыми. Так возникли разные виды физического зла, в том числе гроза, гром, молния и град, всякие вредные твари: змеи, черви, мухи, блохи и т. п. Самые скверные из них, вроде жаб и чертополоха, состоят почти исключительно из божественного гнева и потому превращают в яд даже сладость и солнечный свет”¹.

Грехопадение первого человека усугубило уже происшедший раскол стихий. К нему добавилось расщепление человеческой природы на мужское и женское начала, появление срамных половых органов и скотского размножения. Это был дальнейший шаг от исходной цельности к обособлению и ущербности, к враждебности и смерти.

Из нарушенного согласия духов и сил возникли и главные нравственные пороки. Самообольщение Люцифера красотой и силой породило гордыню. Мнящий себя всемогущим, стремится всем владеть один и потому впадает в алчность. Люди, которые идут по его стопам, будут рыскать вечно “с раскрытою пастью, чтобы грабить и поглощать, и, однако, не найдут ничего, кроме адской мерзости”². Эту ненасытную алчность, естественно, сопровождают зависть и гнев.

Более более диалектичен в истолковании происхождения зла, чем в пророчествах о конце ис-

¹ *Böhme J. Von den Gnaden Wahl*, IV, 36—37 // *Urschriften in Bänden*. Stuttgart, 1963. Bd. 2. S. 42.

² *Беме Я. Автора*. С. 239.

тории. Оторвавшись от божественного единства, зло уже не может покориться и вернуться в него обратно. В духе манихейского дуализма "тевтонский философ" предрекал, что на страшном суде праведники будут окончательно отделены от испорченной природы, дьявола, всех безбожников и злобы как таковой. Правильно оценив разрыв и обособление бытийственных противоположностей как основание зла, он, вопреки логике, усмотрел выход в бесповоротной сегрегации обособившегося.

Зло как неразвившаяся субъективность. В немецкой классической философии, особенно у Гегеля, испытавшего значительное влияние со стороны тевтонского мистицизма, диалектика зла и добра стала осознанной и обогатилась принципом историзма. Моральность и аморальность были поняты как противоположные, но необходимые моменты в развитии духа. Им предшествует, по Гегелю, ступень невинности — естественного и непосредственного единства духа с природой, когда человек еще не поднялся до различения добра и зла, и потому ни добр ни зол, подобно животному либо вещи. Человеческий дух выходит из этого состояния невинности в силу внутренней необходимости. Трудясь или испытывая стыд, человек отличает самого себя как духа от того природного, что имеется в нем самом и вовне. Такое различие — обязательная ступень развития. Но если субъект остается на ступени раздвоенности, он впадает во зло, ибо "зная и желая лишь себя в своей особенности и отменяя всеобщее, человек зол, и этим злом является его субъективность"¹. Аморальным оказывается дух, отделившийся от природы, но не поднявшийся до всеобщности разумного понятия.

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 131.

Выходя на уровень самосознания, человеческий дух понимает себя как субъективность, отличную от объективного. Но и после выделения из природы самосознание продолжает сохранять в себе элементы природного, а именно мыслит себя как нечто единичное, противостоящее внешнему миру. Гегель связывал природное с единичным, так как, по его предпосылке, природа вообще не имеет подлинного единства, а находится в "узах раздробленности". Каждое живое не разумное существо пребывает и действует само по себе, вне связи с другими существами. Таким образом, у Гегеля получается, что поскольку "человек хочет быть естественным, он хочет единичности"¹, т. е. хочет зла. Следовательно, зло — это природное, проявляющееся на уровне человеческого духа в форме субъективности, себялюбивого произвола. В этом смысле оно противостоит добру как духу, нашедшему во всеобщем свою сущность.

В нашем мире зло, по Гегелю, объективно, но не имеет собственных оснований. Оно проистекает из того же источника, что и добро. Отношения между ними состоят, собственно, в том, что добро должно сделать зло своим внутренним содержанием и преодолеть, используя для себя все его потенции. Зло есть конечность, разрывность и отчужденность; добро — единство и тотальность. Зло — сосуществование и рядоположенность, добро — синтез. "Без противоположности нет духа, но в развитии все зависит от того, какое положение эта противоположность занимает по отношению к опосредствованию и изначальному единству"², — это ключевое положение в гегелевской диалектике добра и зла. Мораль

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 131.

² Гегель. Лекции по философии религии // Философия религии. В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 14.

ность выше аморальности, ибо первая содержит в себе последнюю в снятом виде.

Единым источником моральности и аморальности выступает, по Гегелю, человеческая свобода. Необходимым моментом свободы является разрыв между субъектом и объектом. "В этом разрыве положено для-себя-бытие и имеет свое местопребывание зло, здесь — источник дурного, но также и та точка, в коей находятся последние истоки примирения. Это причина болезни и источник здоровья"¹. По существу, стало быть, Гегель признает, что причина нравственного падения и возвышения человека коренится в культуре, а именно в способности к познанию, труду и т. п. Между злом и совестью, как самым утонченным нравственным механизмом, существует органический переход, так как совесть в чистой субъективности есть нечто такое, относительно чего субъект знает себя как решающего.] "Совесть как формальная субъективность вообще есть постоянная готовность перейти в зло; корень обоих, как моральности, так и зла, есть для себя сущая, для себя знающая и решающая самодостоверность"². Нравственная автономия личности — совершеннейший продукт культуры — вырастает из того же зерна, что и необузданное своеволие.

Венцом гегелевской диалектики зла и добра является идея "хитрости разума", великая, хотя и очень неоднозначная по своему моральному пафосу. Согласно этой идее, абсолютный дух ("мировой разум") осуществляет свою глобальную цель — самопознание — через мелкие, суетные, своекорыстные побуждения людей, участвующих в историческом процессе. Иными словами, великая и благородная цель осуществляет-

¹ Гегель. Лекции по философии религии // Философия религии. В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 261.

² Гегель. Философия права. М., 1990. С. 181.

ся отнюдь не самыми возвышенными средствами. Зло преодолевается самим же злом: "Суровость себялюбивой души, настаивающей на своей единичности, — этой узловатой дубовой сердцевины германской души, была обуздана и смирена ужасною средневековою дисциплиною" Церковь, по замечанию Гегеля, "вела борьбу против дикости грубой чувственности, прибегая к столь же диким террористическим средствам, она преодолела ее силою страха ада..."² Утверждая через самопознание свою свободу, мировой разум не считается с чудовищными затратам возникающих и гибнущих человеческих сил.

Учение о "хитрости разума" — это, по сути дела, развернутая формулировка идеи о позитивной роли морального зла в истории. Данная идея органически вписывается в гегелевскую систему объективного идеализма. Если мировой разум есть та целостность, которая служит точкой отсчета, то нет ничего из ряда вон выходящего в том, что он не жалеет для своей цели ни индивидов, ни народов. Всякий организм может пожертвовать ради самосохранения и процветания любым собственным членом — это его личное дело. Однако совсем иначе поворачивается проблема, если не совокупный организм человечества, а реальный человек является субъектом и целью истории. Тогда подобных трат нельзя будет оправдать великою целью, как нельзя оправдать экспериментов над людьми выгодами научного прогресса. Если у мирового разума нет другой субстанциальной основы, кроме реальных людей, то его ценность не может быть вознесена над ценностью человеческой индивидуальности. То, что уместно для абсолютного духа или божества, не может быть дозволено человечеству.

¹ Гегель. *Философия истории* // Соч. М.; Л., 1935. 8. С. 380.

² Там же. С. 381.

действительной совокупности людей. В гегелевской же диалектике добра и зла достоинство целого на порядок выше достоинства отдельной личности, и здесь самый существенный порок данного этического учения. При такой расстановке акцентов диалектика опасно сближается с имморализмом.

Борьба между разными видами зла: между насилием и насилием, ложью и ложью — действительно часто идет на пользу добру. В этом проявляется склонность зла к саморазрушению. Но не следует возлагать слишком больших надежд на то, что "один гад сожрет другую гадину". Для нравственного совершенствования человечества недостаточно насилия над насильниками и обманывания лжецов. Решающая роль в этом процессе все-таки принадлежит утверждению положительных моральных основ: справедливости и милосердия.

* * *

Подводя итоги, отметим, что историческое развитие диалектического подхода к проблеме морального зла — это постепенное соединение в целостную картину отдельных наблюдений, дозодок, выводов, которые, если рассматривать их изолированно, отражают действительность неполно, односторонне, искаженно. Важнейшая в этом подходе — идея о подчинении нравственности закону единства и борьбы противоположностей. Выраженная с разной степенью очевидности, эта идея развенчивала метафизический предрассудок о том, что добро и зло суть независимые друг от друга начала. В диалектике добро и зло были поняты как различные состояния одной и той же системы, как разные формы взаимоотношения одних и тех же противоположностей. От античного понятия добродетели как меры противодействующих страстей через теоди-

цею и учение Бёме о поглощении зла добром этическая диалектика прошла путь до грандиозной гегелевской конструкции самопорождения и "переплавки" зла абсолютным духом, а потом и до революционно-демократической идеи о том, что зло производится определенным состоянием общественной жизни и преодолевается новым, более развитым и совершенным состоянием ¹.

Диалектику нельзя смешивать с имморалистическим оправданием зла. Дело тут совсем не в том, что все мыслители, допускавшие взаимопереход зла и добра, в жизни были людьми высокой нравственной репутации. Традиционное обвинение диалектики в том, что она стирает грань между моральностью и аморальностью, адресованное как Спинозе, так и Гегелю, ложно. Наоборот, только диалектика делает возможными точные нравственные оценки с учетом всех факторов и своеобразия исторической обстановки. Однако ею надлежит пользоваться крайне осторожно, ибо она, будучи обоюдоострым оружием, легко поддается вульгаризации. Прежде чем принять взаимопереход добра и зла, нужно научиться их различать.

Последовательно проведенный диалектический подход освобождает от фетишизации моральных определений и открывает простор для социальной активности. Противоречия действительно-сти, образующие в определенной своей конфигурации зло, не разрешаются сами по себе, без деятельного участия человека. Связав нравственно-негативные явления с противоречиями человеческой жизни, домарксистская диалектика зла и добра создала предпосылки для постановки проблемы преодоления морального зла, концептуальное решение которой составило суть марксистской философско-этической теории.

Глава III
ПРОБЛЕМЫ
ПРЕОДОЛЕНИЯ МОРАЛЬНОГО ЗЛА

Как известно, К. Маркс и Ф. Энгельс, опираясь на исследование объективного хода всемирной истории, пришли к выводу, что в поступательном развитии человечества за капитализмом с естественно-исторической необходимостью последует установление такого общественного строя, в котором всеобщее благоденствие и социальное равенство будут достигнуты на основе высочайшего уровня производительности труда, устранения частной и утверждения общественной собственности; переход к коммунизму, в представлении классиков марксизма, позволит преодолеть отчуждение человека от созданных им материальных и духовных ценностей, даст возможность коренным образом изменить характер труда, который станет непосредственно общественным и превратится в первую жизненную потребность, создаст условия для устранения существующих различий между городом и деревней, умственным и физическим трудом; организация общества будет строиться на началах общественного самоопределения, а основной формой регулирования общественных отношений станут общепри-

нятые нормы нравственности. Таким образом, коммунизм и социализм как его первая фаза, в соответствии со взглядами Маркса и Энгельса, это не только социально-политическая теория, определяющая пути переустройства общества, но и готовая философия человеческого бытия, суть которой — "реальный", т. е. всепоглощающий гуманизм, возвращение человека к самому себе. Это перспектива, осмысленная и выражающая в этических терминах, а затем переведенная в императивную форму, и составляет основное содержание коммунистической морали — ее нового исторического типа, соответствующего коммунистической общественно-экономической формации.

Характерная особенность марксистской постановки проблемы морального зла (как и всех других социальных проблем) — акцент на выявлении и использовании тех реальных экономических, политических, социальных, культурных факторов и условий, которые переводят эту проблему в русло, допускающее ее практическое решение на путях социалистического (коммунистического) преобразования общества в ходе социалистической революции. Предшествующая история не знала столь грандиозных попыток целенаправленного преобразования человеческих отношений и качеств. Ни победа христианства над язычеством, ни петровские реформы в России по радикальности не могут сравниться с социалистической революцией. Ради устранения несправедливости, насилия и всех прочих форм подавления человеческой индивидуальности была предпринята коренная ломка жизненного уклада, сопряженная как с большими достижениями, так и с трагическими утратами. Сейчас этот процесс далек еще от своего завершения, и его исчерпывающая оценка может быть дана только в будущем. Тем не менее и в теории, и на практике наметились и апробировались принципиально новые подходы к проблеме морального зла.

Социальные источники зла

Этические аспекты Марксовой концепции отчуждения. Маркс не занимался этикой специально, и потому моральное зло не имело для него категориального значения. Тем не менее проблема отношения к человеку только как к средству занимала значительное место во всем его творчестве. Объективный источник дегуманизации человека виделся ему в определенных социальных условиях: в разделении труда, в частной собственности, в отчуждении трудовой деятельности, в овеществлении межличностных отношений. В период формирования марксизма родовым для всех негативных явлений стало понятие отчуждения.

Исследуя буржуазное общество, Маркс установил, что деятельность его членов непременно приобретает отчужденный характер, а именно человек создает не то, что ему нужно; занимается не тем, к чему расположена его душа; и перестает быть таким, каким ему предназначено быть. В отчужденной трудовой деятельности предметы выходят из-под контроля своего творца и начинают господствовать над ним, а он сам становится рабочей силой, орудием, машиной. На поверхности отчуждение выглядит как порабощение человека вещами и напоминает состояние чародея, который своими заклинаниями вызывал злых духов, но не может справиться с ними и делается их слугой. За этой поверхностью Маркс обнаружил общественное отношение, постоянно воспроизводящее антагонизм интересов. Порабощение людей вещами есть на самом деле одно из внешних проявлений порабощения людей людьми. Использование человека только как средства для удовлетворения чужих потребностей не является при этом результатом чьей-то прихоти и произвола.

Оно укоренено в самом способе общественного производства, в самой основе экономических связей. Маркс подчеркивал, что капиталистическое хозяйство "создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности... и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто само по себе более высокое, как правомерное само по себе"¹. Такая утилитарная оценка природных качеств и человеческих способностей predetermined частной собственностью и возможностью присваивать результаты чужого труда. Собственник далеко не безразличен к природе и к другим людям. Но и природа и люди воспринимаются им в одном только утилитарном аспекте, как "голая полезность", как то, чем можно непосредственно обладать, или то, из чего можно извлечь выгоду. Утилитарное отношение к миру в своем чистом виде есть *своекорыстие*, которое реализует себя либо напрямую — в собственном обогащении эксплуатацией человека, либо, если прямой путь в силу каких-то причин затруднен, — в зависти, скрытой враждебности по отношению к тем, кто достиг большего материального успеха². Своекорыстие вызывает такой интерес к действительности, который подчас доходит до степени иступленной страсти. И в этом — историческая роль частной собственности, ее позитивное со-

¹См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 386—387.

²"Всякая частная собственность, отмечал К. Маркс, — как таковая ощущает — *по крайней мере по отношению к более богатой частной собственности* — зависть и жажду нивелирования, так что эти последние составляют даже сущность конкуренции" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 114—115). Эта неотделимая от конкуренции зависть обильно питает межчеловеческую вражду и временами выливается в прямые деструктивные действия.

циокультурное значение, что неоднократно подчеркивал Маркс¹. Но возбуждаемый частной собственностью интерес носит односторонний, утилитарный, эгоистический характер. Частная собственность, по выражению Маркса, отрицает человеческую личность. Страсть к обладанию вещами, и особенно деньгами — всеобщим эквивалентом ценностей, — имеет своей оборотной стороной пренебрежение людьми, которое даже на поздних стадиях цивилизации "выражается отчасти в виде надменного расточения того, что могло бы сохранить сотню человеческих жизней, а отчасти в виде подлой иллюзии, будто его необузданная расточительность и безудержное непроизводительное потребление обуславливают труд, а тем самым существование другого..."² Частная собственность производит дегуманизирующее воздействие как на тех, кто выступает объектом владения, так и на тех, кто владеет. Тот, кто вынужден продавать себя или свою рабочую силу, теряет способность контролировать собственное поведение и управлять им, становится машиной или вещью. В шутку, которая была не совсем шуткой, Маркс называл частным случаем найма рабочей силы проституцию³. И в найме, и в проституции происходит извращение межчеловеческих отношений: связь двух лиц одинакового достоинства заменяется превращением одного лица в господина, а другого в объект господства. Причем это извращение, на что специально обращал внимание Маркс, оказывает фатальное воздействие на обе стороны отношения. Собственник тоже подвергается отчуждению: он вынужден воспринимать других людей не как людей, а как работников или кон-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 116—118 и др.

² Там же. С. 137.

³ См. там же. С. 114.

курентов. Их человеческие проблемы значимы для него только в контексте собственных имущественных приобретений и потерь. Подобно тому, как проститутка и ее клиент при всем взаимном старании не могут подняться до любви как высшей формы полового союза, наемный рабочий и капиталист, по Марксовой логике, не способны к полнокровному человеческому сотрудничеству. Вместо сотрудничества как совместного творения ценностей происходит неэквивалентный обмен стоимостей. Функционально производственные отношения вытесняют человеческий контакт.

Отчужденному труду в антагонистическом обществе Маркс противопоставил целостную (универсальную, всестороннюю) деятельность человека — свободное и сознательное творение предметного мира по его законам и законам красоты¹. Такая совместная деятельность совершенно исключает господство человека над человеком, а господство над природой гармонично сочетает с подчинением ей. Производя предметы, человек умножает богатство своих и чужих сущностных сил. Он не отказывается от ориентации на пользу, но это уже иная, не узкоутилитарная, своекорыстная выгода, а полезность как соответствие действительной сущности человека². Всеобщая связь людей, природных сил и вещей составляет, как следует из Марксовых рассуждений, онтологическое основание нравственности.

¹Благосклонные оппоненты (например, Э. Каменка) предполагают, что в качестве прообраза коммунистического строя для Маркса послужило сообщество художников, творящих свободно и сознательно, сотрудничающих в спонтанной и совершенной гармонии, без всякого господства, подчинения, принуждения и эксплуатации.

²Этот нюанс в Марксовом отношении к утилитарности точно выделил В. П. Фетисов (см.: Добро и зло. Опыт историко-философского анализа. Воронеж, 1982. С. 107—108).

Моральное зло возникает, следовательно, из деятельности, которая разрушает эту связь. Борьба со злом как следствием несвободы, угнетенности, односторонности человека связывалась Марксом с "человеческой эмансипацией", т. е. с коммунистическим преобразованием общества, в котором происходит "действительное" разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом"¹. Конкретными шагами в этом направлении должны были стать ликвидация частной собственности, замена денег прямым продуктообменом, отмирание государства. Это и будет означать, по Марксу, подлинное присвоение человеческой сущности, полное, сознательное, сохраняющее все богатство предшествующего развития возвращение человека к самому себе. Избыточной данью Л. Фейербаху представляется здесь лишь то, что снятие отчуждения мыслится как возврат к истинной человечности, тогда как, на самом деле, оно является обретением, творчеством подлинного человека.

В последующем развитии марксизма многозначный термин "отчуждение" был заменен более определенными понятиями "эксплуатация", "овеществление", "фетишизм" и т. д. В целом же Марксова концепция отчуждения сохраняет методологическую значимость для уяснения негативных явлений и в современных условиях. Она со всей очевидностью показывает, насколько далек марксизм от "бездушной социологической доктрины", ставящей себя по ту сторону добра и зла, считающейся только с объективным историческим процессом, независимым от человеческого целеполагания и не подлежащим суду морали.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 116.

Образ общества, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех, и поныне имеет силу самого притягательного нравственного идеала. С этим идеалом связано величие социализма и его драматическая судьба. Дело в том, что идеал постепенно превратился в видение будущего состояния общества и, соответственно, в практическую цель общественно-политического движения. В процессе такой трансформации специфическое назначение идеала: критика, корректировка и возвышение общественной практики — было подменено функцией критерия допустимости или недопустимости различных способов связи между людьми. Неизбежное противоречие между идеалом и действительностью было истолковано как антагонизм. Идеал был воспринят как ведущая сторона противоречия, а действительность — как подчиненная. Но в таком случае противоречие может быть разрешено только устранением одной из сторон — действительности — и сохранением другой — идеала. Такой своеобразной логикой питалась вера, что идеал может существовать отдельно от реальности, а морально совершенные, творческие способности человека — отдельно от его элементарных побуждений типа материальной заинтересованности или честолюбия. Подобная вера с необходимостью предполагала появление не только нового общества, свободного от частной собственности и эксплуатации, но и совершенно нового человека, не знающего ни своекорыстия, ни стремления господствовать над другими людьми, ни враждебного отношения к ним.

В преодолении отчуждения Маркс видел условие освобождения человека и радикального преобразования, возвышения его природы. И это действительно так. Отчуждение от средств производства минимизирует творческое отношение к труду, отчуждение от власти порождает социально-политическую апатию, отчуждение челове-

ка от человека возвращает своекорыстие, безразличие и взаимную враждебность. Снятие отчуждения открывает возможность для развития творческого отношения к жизни. Но только возможность, а отнюдь не необходимость. Если даже допустить, что способность творить является врожденным качеством человека, то это не будет означать, что данная способность может разворачиваться и совершенствоваться спонтанно, без регуляции и стимуляции со стороны общества. Творческий мотив трудовой деятельности, выражающийся в свободной игре сущностных сил индивида, вполне вероятно, является более совершенным побуждением в сравнении с выгодой или стремлением повысить свой престиж. Но он возможен только тогда, когда человек способен подняться над своекорыстием и тщеславием, осознав ограниченность и суетность этих побуждений. Если же своекорыстие и тщеславие у субъекта отсутствовали изначально, то, скорее всего, у него не только не разовьется творческая потребность в труде, но даже и элементарный интерес к любой общественно значимой активности. Более совершенное возможно только как надстройка над менее совершенным, но не как нечто совсем инородное, самостоятельное и вполне исчерпывающее собой человеческую природу. Рост свободы, личной автономии человека состоит в совершенствовании его взаимосвязи с обществом, но никак не в изоляции. Если место человека в обществе не будет зависеть от результатов его реальной деятельности, нельзя гарантировать, что он станет производить именно то, что необходимо другим людям. Принцип "каждый — по способностям, каждому — по потребностям" не предполагает социальных механизмов, которые исключали бы такие негативные феномены, как гедонистическая распушенность (и в самом деле нередко присущая образу жизни творческой "богемы") или своего рода "творческий аутизм" — создание продуктов, ненужных никому, кроме своего творца.

Марксова "Критика Готской программы" была шагом вперед в решении проблемы отношения между идеалом и действительностью¹. Идея о том, что место человека в обществе должно определяться его трудовой деятельностью, является достижением теории социализма, выдержавшим испытание временем². Осуществление именно этого принципа обеспечивает и автономию личности, и надежную взаимосвязь людей. Вся история социализма, начиная с Октябрьской революции, представляет собой сложное, полное драматизма движение на пути к совмещению действительности и идеала. Замена военного коммунизма новой экономической политикой, реформы 60-х годов, нынешняя перестройка — это попытки найти оптимальное разрешение противоречия между необходимостью материального стимулирования трудовой деятельности и отношением к человеку как к цели общественного развития.

¹Но это не относится, по-видимому, к выводу, что социализм и коммунизм являются двумя сменяющими друг друга фазами развития одной формации. Скорее, и тот и другой суть взаимодополняющие принципы одного и того же общественного строя. Творческое отношение к труду, свободное от материальной заинтересованности, наличествует у мастеров своего дела и сейчас, а полного устранения материального интереса не приходится ожидать в обозримом будущем. Распределение по труду не предшествует уравнительному распределению через общественные фонды потребления, а действует наряду с ним. Впрочем, вопрос о формационных фазах — это большая самостоятельная проблема, на решение которой автор не вправе надеяться.

²В своей статье "Ахиллесова пята исторической теории Маркса" Ю. Буртин утверждает, что принцип "каждому по труду" практически неосуществим и потому дезорганизует общественную практику (Октябрь. 1989. № 11. С. 15—17). Такое мнение кажется нам слишком категоричным и проблематичным. Конечно, если понимать осуществление этого принципа как зада-

Моральное зло в свете принципа историзма. Принцип историзма предполагает, во-первых, социально-историческую изменчивость моральных оценок, их нерасторжимую связь с изменяющейся общественной жизнью; во-вторых, поступательное нравственное развитие общества. Смена общественно-экономических формаций и соответствующих им моральных систем являет собой восхождение от менее совершенных способов регуляции поведения к более совершенным, от низших ступеней развития человечности к высшим, от менее гуманных способов разрешения социальных противоречий к более гуманным. Та диалектика относительного и абсолютного, которую Маркс и Энгельс обнаружили в теории познания, действует и в области морали. В борьбе между злом и добром растет господство человека над стихийными силами природы, общественными отношениями и его собственным внутренним миром. Но этот процесс невозможен без отклонений и отступлений назад. Овладение силами природы в классово-антагонистическом обществе сопровождается частыми поражениями на арене межчеловеческих отношений и во внутреннем мире людей, "всякий прогресс в то же время означает и относительный регресс, когда благосостояние и развитие одних осуществляется ценой страданий и подавления других"¹, а "по мере того как человечество подчиняет себе природу, человек

чу какого-либо института, например, администрации, определяющей количество труда и его качество, то мы не устраним волюнтаризма и не выйдем из экономического тупика. Но если понимать этот принцип как установку на создание гибкой системы материального стимулирования, уравнивающей действие закона стоимости и обеспечивающей общественное признание результатов труда, то его можно будет совместить с эффективной экономикой.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 68—69.

становится рабом других людей либо же рабом своей собственной подлости"¹.

Сам нравственный прогресс, согласно основоположникам марксизма, противоречив. Наряду с совершенствованием морали, укреплением гуманности, честности и справедливости происходит изощрение зла, оттачивание его средств и приемов, усиление способности маскироваться под добро. Переход от одной системы морали к другой нередко сопровождался нравственной деградацией значительных слоев общества, оскудением духовного содержания общественных отношений. Характеризуя смуту феодализма капитализмом, К. Маркс и Ф. Энгельс констатировали, что вместо созданных средневековым символических средств закрепления чести и достоинства человека буржуазная мораль ввела единственный критерий — успех в утилитарно-практическом отношении к действительности². Такой переход от взращиваемых культурой сложных поведенческих ориентаций к простой целерациональной деятельности — один из признаков морального упадка. Для него характерны все негативные процессы, связанные с состоянием аномии.

Главной причиной противоречивости нравственного развития при капитализме выступает эксплуатация человека человеком. Классовые ан-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 4.

² Порождаемые капитализмом виды аморальности более перспективны и жизнестойки, чем феодальные, поскольку "уже и вообще движение должно одержать победу над неподвижностью, открытая, сознающая себя подлость — над подлостью скрытой и бессознательной, *стяжательство* — над *жаждой наслаждений*, откровенно безудержный, извортливый эгоизм *просвещения* — над местным, осмотрительным, простоватым, ленивым и фантастическим эгоизмом *суеверия*, *деньги* — над иными формами частной собственности" (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 106).

тагонизмы ограничивают моральную регуляцию тесными пределами, ибо между людьми, жизненные интересы которых несовместимы, не может быть подлинно человеческих отношений. В своих усилиях распространить влияние на все общество, на все его слои мораль неизбежно впадала в лицемерие. "...Чем дальше идет вперед цивилизация, тем больше она вынуждена набрасывать покров любви на неизбежно порождаемые ею отрицательные явления, прикрашивать их или лживо отрицать, — одним словом, вводить в практику общепринятое лицемерие, которое не было известно ни более ранним формам общества, ни даже первым ступеням цивилизации..."¹ Если благосостояние одних общественных групп обеспечивается за счет других, то просвещение само по себе не может разрешить социальных проблем. Общество вынуждено двигаться либо в сторону совершенствования техники лжи и обмана, либо в сторону примирения антагонизмов.

Одно из центральных звеньев марксистского этического историзма образует идея о позитивной роли морального зла в истории. Анализируя недостатки антропологического материализма Л. Фейербаха, Энгельс отмечал: "Столь же плоским является он (Фейербах. — А. С.) по сравнению с Гегелем и там, где рассматривает противоположность между добром и злом... У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития. И в этом заключается двоякий смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старого, отживающего, но освященного привычкой порядка. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность классов, рычагами истори-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 177.

ческого развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие. Непрерывным доказательством этого служит, например, история феодализма и буржуазии. Но Фейербаху и в голову не приходит исследовать историческую роль морального зла"¹. Как следует из этого часто упоминаемого энгельсовского положения, моральное зло способно выполнять конструктивные функции в истории человечества.

Интерпретация первой части данного положения не вызывает трудностей. Новые формы общественных отношений и способы поведения нередко утверждают себя в месте прежних форм и воспринимаются с точки зрения морали, обслуживавшей эти отношения, как отклонения. Та степень раскрепощенности, которая нормальна, например, для современной женщины, в прошлом веке, не говоря уже о старообрядческих нравах, оценивалась как крайняя распущенность. И первые образцы такого поведения представлялись осквернением святынь целомудрия и супружества. Конечно, не всякий бунт против старых порядков является таким злом, которое выполняет конструктивную историческую функцию, давая рост зародышам новых общественных отношений. Очень часто к подобному бунту и осквернению святынь прибегает самоутверждающееся ничтожество. Разрушение старого имеет право на жизнь только тогда, когда оно совершается ради нового, к тому же лучшего нового. Из страха прослыть ретроgrадами и консерваторами люди иногда впадают в противоположную крайность — бездумные нововведения и реконструкции. Чтобы исключить такую крайность, новое непременно должно содержать в себе то позитивное, что имелось в старом. Любая деструкция является чрезвычайно опасным оружием.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 296.

Вторая часть энгельсовского положения утверждает, что в классово-антагонистическом обществе — феодальном и капиталистическом — рычагами поступательного развития были как раз те качества, которые этикой и моралью традиционно осуждались, — жадность и властолюбие. Как следует понимать это замечание Энгельса? Означает ли оно оправдание указанных пороков в частности и зла вообще? Истолковывать данный тезис как реабилитацию зла в имморалистическом духе было бы ошибкой. Суть его в том, что мораль не является единственным регулятором поведения, и в цивилизованном обществе ее требования вступают в неразрешимое противоречие с экономическими, политическими и другими интересами. Если жадность и властолюбие движут миром частного присвоения, то это не значит, что они заслуживают оправдания. Ведь вопрос о том, что справедливо и что несправедливо, не решается силой. Мораль всегда боролась, борется и будет бороться с этими пороками, а также возвышать самоотверженную щедрость и скромность. Но она должна считаться с тем, что хотя способность посвятить себя целиком служению своему народу есть соль человечности, но вся человечность не сводится к этой соли. Человек как родовое существо гораздо шире и сложнее. В нем имеется, кроме того, и материальный интерес, и потребность в уважении, и жажда любви. С пороками нельзя бороться насаждением искусственного единообразия человеческой природы. Будь жадность и властолюбие трижды злом, борьбу с ними не следует доводить до искоренения материального интереса и склонности к самостоятельной инициативе.

Преодоление морального зла в целом не может быть осуществлено уничтожением одной из противоположных тенденций общественного или индивидуального развития. Если бы зло поддавалось локализации в пространстве, то его можно

было бы разрушить или же обречь на самоуничтожение. Но такого общемирового лепрозория для аморализма учредить нельзя. Поэтому остается создавать общественные институты, культивировать мысли и чувства, которые могли бы ограничить и изменить направление нежелательных для человечества тенденций.

Применительно к социализму вопрос об истоках морального зла поставлен и решен К. Марксом и Ф. Энгельсом лишь в самом общем виде. Возникнув в процессе революционного преобразования капитализма, социалистическое общество "во всех отношениях, в экономическом, нравственном и умственном, сохраняет еще родимые пятна старого общества, из недр которого оно вышло"¹. Этими словами сформулировано истолкование зла как пережиточного явления, играющее ключевую роль в марксистском историзме. Вопрос же о том, сохраняет ли моральное зло свою позитивную роль в новом обществе, основоположники марксизма оставили открытым.

Попытки выявления причин существования негативных явлений в советском обществе. Первоначальное понимание морального зла в советской этике сложилось на основе обобщения опыта революции и социалистического строительства в нашей стране и было увязано с решением практических задач хозяйственной, политической, культурно-просветительской и идеологической работы. Такая тесная увязка, естественно, придавала ему своеобразный колорит. Новое видение мира обусловило коренную перестановку оценочных акцентов. Первоочередной задачей в тот период было провозглашено преодоление буржуазного и мелкобуржуазного мировоззрения, соответствующих им жизненных ориентаций. Сообразно этой практической задаче в качестве глав-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 18.

ной формы морального зла были определены пережитки прошлого. Объясняя наличие в послеоктябрьский период таких явлений, как частносо-
бственнические индивидуалистические ориентации, тунеядство, спекуляции, проституция, хулиганство и тому подобное, В. И. Ленин пользовался понятиями "пережитки капитализма", "наследие капитализма", "привычки, традиции и нравы старого общества".

В ленинских работах и выступлениях излагалась стратегия и тактика борьбы с пережиточными явлениями в сознании людей, была предпринята попытка установить причинную связь между остатками капиталистической эксплуатации, с одной стороны, преступностью и аморализмом — с другой. Враждебные, антиобщественные позиции, отмечал Ленин, закономерные продукты "общества, в котором нужда и нищета выбрасывала тысячи и тысячи на путь хулиганства, продажности, жульничества, забвения человеческого образа, — общества, в котором неизбежно воспитывалось стремление у трудящихся: уйти хоть обманом от эксплуатации, извернуться, избавиться хоть на минуту от постылой работы, урвать хоть кусок хлеба каким угодно путем, какой угодно ценой, чтобы не голодать, чтобы не чувствовать себя и своих близких недоедающими"¹. Те способы поведения, которые порождены капиталистической эксплуатацией и представляют собой либо прямое ее продолжение, либо негативную реакцию на нее, сохраняются в нравах нового общества, в привычках, стереотипах, предрассудках индивидуальной и групповой психологии. Эти пережиточные феномены, как утверждалось в идеологических постулатах того времени, с наибольшей полнотой воплощены в лицах, классово враждебных социализму.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 200—201.

Зло в виде классово враждебных позиций подлежало безоговорочному уничтожению. Это была скверна, от которой следовало очиститься, — и чем скорее, тем лучше. Однако очень быстро выяснилось, что пережиточные явления не локализируются только в одной социальной группе, а распространены во всех классах и слоях общества: пролетариате, крестьянстве, интеллигенции. Здесь наличие "родимых пятен капитализма" объяснялось побочными следствиями, противоположными реакциями, инерцией и т. п. Пережитками были названы те представления о добре, совести, справедливости и свободе, которые не соответствовали новым идеологическим установкам.

Ленинское понимание социальных корней аморализма строилось с учетом многоуровневой детерминации негативных явлений. Нравственные аномалии выводились из особенностей экономики (ее многоукладности, расстроенности и т. п.), политической жизни (сохранения классов, в том числе остатков буржуазии), просчетов и недоделок в организационной работе. В. И. Ленин допускал, что утверждение новых общественных отношений тоже может нести с собою негативные побочные явления. Зло, таким образом, может быть и нажито, а не только получено по наследству. "Ни одно глубокое и могучее народное движение в истории не обходилось без грязной пены, — без присасывающихся к неопытным новаторам авантюристов и жуликов, хвастунов и горлопанов, без нелепой суматохи, бестолочи, зряшной суетливости, без попыток отдельных "вождей" братья за 20 дел и ни одного не доводить до конца"¹. Вся эта грязная пена, взятая сама по себе, тоже, конечно, пережиточна, но в контексте происходящих преобразований она

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 193.

являла собой нечто новое, не сводимое к наследию прошлого.

В качестве необходимого условия преодоления чуждых социализму нравов полагались как на дальнейшее развитие базисных общественных отношений, так и на организационно-воспитательные меры: широкий спектр средств и приемов, начиная от кардинальных изменений в масштабах всей страны (отмены частной собственности, ликвидации антагонистических классов, устранения различия между городом и деревней, всемерного развития производительных сил) и заканчивая индивидуальным воздействием на людей, вплоть до "деловой, беспощадной, истинно революционной войны с конкретными носителями зла"¹. По отношению к последним В. И. Ленин рекомендовал использовать как можно больше разнообразных средств от самых жестких и крутых мер пресечения до терпеливой поддержки попыток нравственного самовозрождения². На практике, однако, репрессии быстро и решительно возобладали над убеждением.

Описанные стратегия и тактика борьбы с пережитками, с чуждыми социализму нравами использовались в практической деятельности партии и государства, правоохранительных органов, школы и других воспитательных организаций. Но в ней наличествовал определенный изъян, который со всей остротой дал о себе знать позднее, в период сталинского деспотизма. Не была решена, а пожалуй, и поставлена проблема демаркации пережитков и атрибутивных свойств человеческой природы. Более того, возобладала уверенность, что человеческую природу можно "ковать" и "перековывать", изменяя ее в любом потребном направлении. Опасные следствия такого взгляда на человека не осознавались в пол-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 91.

² См. там же. Т. 35. С. 204.

ной мере. И они не замедлили сказаться впоследствии, когда учение о пережитках прошлого было упрощено и вульгаризировано, утратило свою многомерность и превратилось в универсальный объясняющий принцип для всех идеологически и нравственно отрицательных явлений. Социалистическая идеология и культура неуклонно пошли по пути "неоманихейства", устанавливая жесткую линию фронта между силами света и силами тьмы. Корни нравственного зла стали усматривать в одной только причастности к буржуазному миру. В искусстве и массовом сознании утвердился стереотип, по которому все пороки и недостатки являются наследием старого режима и ответственность за них несут те лица, которые обладают "темным прошлым": принадлежностью к кулачеству или родством с кулаками, связью с церковью и т. п.¹ Была воскрешена мифологема "грязи" — своего рода наследственного греха в новой семантической обо-

¹Этот стереотип, увы, начал формироваться очень рано. Наблюдательный М. А. Шолохов подметил, что еще в гражданскую войну появилась склонность относить все неудачи на счет вражеских происков. Вот как описаны в "Тихом Доне" пропагандистские приемы председателя сельсовета Михаила Кошевого: "Мишка долго рассказывал старикам о том, как белые при отступлении уничтожали государственное имущество, взрывали заводы, жгли склады. Кое-что он видел сам во время войны, кое о чем слышал, остальное же вдохновенно придумал с единственной целью — отвести недовольство от родной советской власти. Чтобы оградить эту власть от упреков, он безобидно врал, ловчился, а про себя думал: "Не дуже большая беда будет, ежели я на сволочей и наговорю немножко. Все одно они сволочи, и им от этого не убудет, а нам явится польза". Но дальнейшее развитие событий в стране показало, что такой обман далеко не безобиден. Вдохновенная лож стала нормой пропагандистской практики. А когда у тех, кто видит правду, зажимают рты, обман, разрастаясь лавиной, накрывает в конце концов и своих авторов.

лочке "классово-чуждого происхождения" Идея пережитков прошлого трансформировалась в типичную персонификацию зла со всеми вытекающими из нее негативными результатами. Как и всякая другая персонификация, она начала служить неблагоприятным целям руководства, стремившегося свалить вину за собственные просчеты и некомпетентность в управлении на чужие плечи, найти "козлов отпущения" и сосредоточить на них всю мощь отрицательных оценок общественного мнения¹.

После XX съезда КПСС были отвергнуты наиболее одиозные следствия концепции пережитков прошлого. Однако сама эта концепция еще некоторое время продолжала оставаться универсальным объясняющим принципом негативных нравственных явлений, хотя ее односторонность становилась все более заметной. Начало 80-х годов можно считать тем периодом, когда понятие пережитков было интегрировано в более общую теорию, объясняющую сущность негативных моральных явлений в советском обществе. Определенный этап развития этой теории зафиксирован новой редакцией Программы КПСС, принятой на XXVII съезде в 1986 г.: *"Работа по коммунистическому воспитанию неотделима от борьбы с проявлениями чуждой идеологии и морали, со всеми негативными явлениями, связанными с пережитками прошлого в сознании и поведении людей, с недостатками практической работы в различных областях общественной жизни, с за-*

¹В годы сталинизма расправа с "козлами отпущения" многим казалась такой естественной и необходимой, что даже те, кто оказывался ее жертвой, покорно мирились с нею или, в крайнем случае, не могли понять лишь того, почему жребий пал именно на них. В последнем письме к Сталину, например, Н. И. Бухарин спрашивал: "Коба, зачем тебе была нужна моя смерть?" (*Медведев Р. О Сталине и сталинизме // Знамя. 1989. № 2. С. 209*).

паздыванием в решении назревших проблем”¹. Современный ход перестроечных процессов с очевидностью демонстрирует, что само стремление объяснять всякое моральное зло пережитками прошлого уже стало пережиточным. В своем практическом преломлении оно воскрешает архаичные культурно-нравственные установки.

Феноменология нравственных аномалий

Своеобразие социалистического этоса совершенно нельзя понять, если отвлечься от семидесятилетней целенаправленной работы по воспитанию нового человека. По своим официально прокламируемым целям эта работа сводилась к внедрению в нравы тех правил и принципов поведения, которые сначала назывались “партийной этикой”, а потом — “коммунистической моралью”. Сущностными признаками внедряемой моральной идеологии выступали:

1) абсолютное подчинение нравственности политике, обеспечиваемое приматом классового подхода к человеку и общественным явлениям;

2) безусловное осуждение всех проявлений человеческой индивидуальности, обусловленных частной собственностью;

3) отделение нравственности от ее религиозных оснований, а также негласная минимизация свободы совести и некоторые другие взаимосвязанные характеристики.

Все они, эти черты, т. е. этико-политический дуализм, проповедь бескорыстия, богоборчество не были, разумеется, чем-то совершенно новым в культуре. Они опирались на вековые, хотя, может быть, и периферийные традиции. Но их

¹ Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1986. С. 165.

соединение и, самое главное, степень выраженности оказались поистине уникальными, что и дает возможность говорить о морали советского общества как о особом культурно-историческом феномене.

С большими трудностями связана оценка реальных нравов нашего общества. В общем и целом можно констатировать, что цель воспитания нового человека до сих пор не достигнута. Та ошеломляющая быстрота и легкость, с которой достаточно широкие круги нашего населения отвернулись от идеалов коммунизма, склоняет к выводу, что люди в своих кардинальных чертах остались такими же, какими они были до социалистических преобразований. Косвенным свидетельством принципиального тождества человеческой природы выступает то, что негативные нравственные явления, которые с начала 60-х годов патетически именовались "антиподами коммунистической морали", в основном своем составе совпадают с традиционными моральными пороками¹. Конечно, коммунистическая мораль была крайне чувствительна ко всякому инакомыслию, выставляя в качестве одной из важнейших добродетелей "революционную бдительность", но и эта характеристика для нее не специфична. То же самое наблюдается во всяком обществе, тяготеющем к тоталитаризму.

Вероятно, успехи на поприще коммунистического воспитания были столь же преувеличены, как сейчас преувеличивается степень "озверения", нравственного вырождения народа. Мораль обладает известной автономией по отношению

¹ Из 47 антиподов коммунистической морали, которые выделяет в своей работе А. Г. Борисов (см.: Детерминизм общественных нравов. Саратов, 1984. С. 64—65), ни один не является исключительной принадлежностью социалистических нравов. Такие же или близкие им позиции можно найти в любой из предшествующих культур.

к политике, и ее защитные механизмы способны нейтрализовать или отторгнуть чересчур навязчивое идеологическое воздействие. Но это не означает, что катаклизмы общественной жизни никак не влияют на мораль, не могут ни ослабить, ни усилить значимость ее ценностей. Сила морали и ее слабость определяются отлаженностью и взаимосогласованностью составляющих тончайших механизмов. Внешнее воздействие — как целенаправленное, так и стихийное — может нарушить хрупкое равновесие этих механизмов и вызвать эскалацию морального зла.

Специфика всякой исторической системы нравов заключается не в особом наборе добродетелей и пороков, а в характере взаимодействия противоположно направленных функций и механизмов, которые исторически инвариантны. Оппозиционная природа функций морали должна быть положена, по нашему убеждению, и в основание типологии нравственных аномалий. В конкретных разновидностях негативной моральной оценки самообнаруживается внутренняя структура морали. Квалифицируя те или иные феномены как зло, мораль как бы обнажает свои собственные болевые точки. В этом смысле типология нравственных аномалий есть одновременно феноменология морального сознания, т. е. анализ имманентных его интенций и механизмов в состоянии гармонии и дисгармонии.

Формы морального зла различаются по следующим признакам: 1) их происхождению; 2) отношению к идеалу; 3) степени связи индивида с общностью; 4) характеру психической детерминации; 5) векторно-динамическим характеристикам. Рассмотрим эти формы подробно.

1. По происхождению нравственные аномалии делятся на пережиточные формы поведения и новые культурные приобретения негативного характера. Поведение, основанное на вере в колдовство и черную магию (в "дурной глаз"), например, явно пережиточно, а использование наркотичес-

ких возможностей бытовой химии или компьютерное мошенничество — очевидные инновации. Осуждая обе эти практические позиции, мораль обнаруживает оппозиционную природу своих собственных функций, а именно то, что она стремится разрешить противоречие между новым и старым, примирить борьбу тенденций обновления и консервации.

Необходимость обеих названных тенденций для развития всех сложных систем является, на верное, общепризнанной. Сущность жизни, как рассуждал, к примеру, М. Хайдеггер, немыслима без желания роста, возрастания. Если жизнь ограничивается самосохранением, то она деградирует. Но и возрастание невозможно, если не обеспечен основной состав, его постоянство¹. Необновляемая система обречена на деструкцию, а инновация, которая не обеспечивает сохранение инвариантной основы, уже есть такая деструкция.

Через понятие "пережиток" мораль реализует негативное отношение к прошлому. В качестве атавистических она полагает те способы поведения и жизненные ориентации, которые были в прежних культурах широко распространены и оправданы, но не соответствуют новым идеологическим постулатам. Моральный пережиток в чистом виде есть теоретическая абстракция. Его можно выделить только путем мысленного эксперимента, вырывая, например, неандертальца, римского воина или российского мещанина XIX в. из их социальных условий и перенося в нынешние. Если же присмотреться к тем пережиткам, с которыми приходится сталкиваться в реальности, то оказывается, что они имеют далеко не одинаковую природу. Ближе всего к обозначенной нами абстракции будет то воспроизведение исторически изживших себя способов поведения, которое совершается вполне сознательно и наме-

¹См.: Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог умер" // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 154.

ренно путем прямого заимствования из прошлого культурного материала. Подобный пережиток можно было бы наблюдать в том случае, когда бы некто, ознакомившись с сексуальной жизнью тробрианцев, принял решение ввести обычаи "ulatile" или "katuyansi", либо если бы какой-то современный руководитель, начитавшись средневековых романов, задумал воскресить для себя право первой брачной ночи. Этот тип пережитков представляет собой искусственное возрождение исчезнувших нравов.

Реальные нравственные пережитки воспроизводятся путем непрерывной культурной передачи из поколения в поколение. Между способом поведения, представляющим сейчас явный анахронизм, и таким же способом, имевшим когда-то прочное основание в общественных отношениях, располагается сплошная цепь промежуточных звеньев, однородных нравов. Рецидивы кровной мести у горцев Кавказа демонстрируют именно такую пережиточность.

Родственную, но не тождественную природу имеют нравы, воспроизводимые по традиции в зонах "нравственного разрежения": в шайках преступников, исправительно-трудовых учреждениях, колониях для несовершеннолетних правонарушителей, а также в некоторых воинских частях и профессионально-технических училищах. Художественная и документальная проза последних лет, первые научные публикации дают достаточный материал для заключения о том, что в подобных культурных нишах воспроизводятся или реанимируются самые архаичные и изуверские способы организации общежития. Здесь можно наблюдать самые дикие формы эксплуатации человека: элементы неприкрытого рабства, когда лица, принадлежащие к низшему социальному рангу, выполняют всю грязную работу за своих "господ", обстирывают и кормят их, возят на себе в туалет, тешат шутовскими

выходками и т. п. Свидетельством глубочайшей архаичности такого рода нравов выступают вкрапления мифологического сознания и соответствующей ритуальной практики. Практикуемая в местах заключения и в армии "прописка" имеет ряд сходств с первобытными обрядами инициации, отличаясь, правда, от них преобладанием не просто мучительных, а унижительных, постыдных процедур. В лагерных отрядах есть свои "изгой" и "парии", с которыми недопустима нормальная коммуникация и которые считаются даже своего рода "табу": "заминированные", "чушки", "опущенные", "обиженные" и т. п. В целом связь таких нравов с социалистическим жизненным укладом приближается к нулю. Их сохранение обусловлено сравнительной изолированностью каких-то групп населения от единого культурного организма.

К пережиткам в собственном смысле термина целесообразно относить только эти вышеназванные формы устаревших поведенческих стереотипов. Но в марксистском обществоведении с самых первых его шагов обнаружилась склонность считать пережиточными практически все нравственные аномалии: своекорыстие, жестокость, равнодушие к человеку, распутство и многое другое. Такую склонность можно было бы оправдать, если бы существовала линейная причинная связь между общественными условиями и поведением человека, иными словами, если бы моральное зло имело только социальные корни и никаких других. К тому же относить к пережиткам все негативные явления допустимо лишь в том случае, когда формирование нового общества и нового человека есть чистое творчество, без всяких примесей разрушения. Но в реальности дело обстояло значительно сложнее.

Понятие пережитков фиксирует культурную неоднородность общества, наличие в нем наряду с развитыми и совершенными слоями при-

митивных и архаичных. Это понятие скорее характеризует социально-историческую динамику, чем состояние нравственной жизни. Специфически нравственное содержание пережитки имеют тогда, когда воспроизводятся стереотипы, разрушительные для человека. В этом смысле они представляют собой сохранение менее совершенных способов взаимодействия и появления более совершенных. В существе своем проблема пережитков отражает потребность в органической цельности культуры.

И в индивидуально-психологическом аспекте сохранение или реанимация пережитков представляет собой отщепление каких-то отдельных элементов от целостной системы внутреннего мира личности. Как известно, чрезвычайные обстоятельства, сильно затрудняющие удовлетворение элементарных жизненных потребностей (голод, крайнее нервное напряжение и т. п.), могут вынудить человека прибегнуть к исключительно жестоким и постыдным действиям, которые более характерны для эпохи дикости или варварства. Данные факты обычно интерпретируются как проявления звериного или атавистического начала в человеке. Воспроизведение архаических стереотипов объясняют тем, что они постоянно пребывают в глубинных структурах мозга, вырываясь наружу в соответствующих ситуациях. Имеется ли в нашей психике предрасположенность к избранию таких способов поведения, которые соответствуют доисторическому прошлому? По всей видимости, имеется, иначе чем можно было бы объяснить те мерзости, которые совершаются внешне нормальными людьми в экстремальных ситуациях. Но в каком виде заложена эта информация в структуре психики? В виде ли готового фрагмента, относительно самостоятельного от иных информационных участков, или в сращении с другими элементами струк-

туры? Можно ли "вырезать" или "стереть" эту информацию так, чтобы диспозиции к нормальным, положительным способам поведения не претерпели непоправимого ущерба? Скорее всего, нет¹. В совершенствовании нравственного поведения человека надежды на генную инженерию в том виде, в каком она существует сейчас, завышены. Развитие моральной культуры личности есть овладение более примитивными внеморальными побудительными силами поведения, объединение их в качественно новые системы, а если ликвидировать эти исходные механизмы, то овладевать будет нечем.

Диалектическое понимание негативных побуждений можно разъяснить с помощью довольно отдаленной аналогии. Эти побуждения пребывают в нашем внутреннем мире невидимо, подобно тому, как в быстро вращающемся круге цветового спектра красный, оранжевый, желтый и другие цвета не видны, они сливаются в один сплошной белый цвет и обнаруживаются лишь при замедлении движения или остановке. Как не может быть белого цвета без этих спектральных цветов, так и высоконравственное поведение невозможно без простейших поведенческих реакций, каждая из которых, однако, оторвавшись от целостной системы, выйдя из-под разумного контроля, способна развертываться в качестве безнравственного поведения.

То обстоятельство, что человек, поступающий морально в обычных условиях, может резко преобразиться в условиях острейшего конфликта, не

¹ Об этом косвенно свидетельствует печальный опыт лечения агрессивных душевнобольных фронтальной лоботомией в Западной Европе и США в первой половине XX в. Эта операция не во всех случаях устраняла враждебность, зато очень часто разрушала творческие потенции и интерес к жизни вообще (*Montagu A., Matson F. The Dehumanization of Man. P. 90—92*).

означает, что его моральность — это лишь поверхностная дрессура или маска, под которой скрывается зверь, ждущий подходящего момента, чтобы открыть свое настоящее обличье. Эта возможность свидетельствует только о том, что человечность не является каким-то неизменным, раз и навсегда данным качеством, что она неразрывно вплетена в ткань общественной культуры, а в отрыве от нее омертвляется. Для совершенствования индивидуальной моральности надо делать человеческими обстоятельства жизни людей.

Хотя бы представление о том, что по своей биологической конституции одни люди больше предрасположены к моральному, а другие — к аморальному образу действий, ошибочно. Ни повышенная сексуальность, ни усиленный аппетит, ни даже высокий уровень того, что психологи называют агрессивностью, не предопределяет человека к аморализму. Вопрос о том, во что выльются эти природные особенности: в норму или отклонение, — решается в зависимости от того, как они интегрируются в целостную систему индивидуального нравственного сознания, как будут соотноситься с остальными его элементами.

Приведенных соображений достаточно для уяснения того, что степень аномальности того или иного феномена не определяется ни его древностью, ни близостью к животной природе. Неадекватное разрешение противоречия между новым и старым не сводится только к сохранению пережитков прошлого. Деструктивными могут быть также и формы поведения, не имеющие корней в минувшей жизни, а являющиеся инновациями, которые несет с собою неутомимый бег времени. Их разрушительная сила, очевидно, ничуть не менее велика.

Подобные инновации могут обладать как идеологической, так и неидеологической, главным образом, технической природой. В первом случае утверждение новой идеологии сопровождается

дискредитацией каких-то фундаментальных ценностей или социальных институтов. Некая идеологическая система может обосновывать отсутствие исторической перспективы, например, моногамной семьи, церкви или органов парламентской демократии. Целенаправленные действия по демонтажу соответствующих институтов и будут такими инновациями, которые имеют негативный моральный смысл. Тенденция к разоблачению всяческих предрассудков обладает ведущей ролью в человеческой культуре. Но в своей практической реализации она нередко дает только замену одних предрассудков другими. К тому же вместе с предрассудками развенчиваются порою и подлинные святыни. Распространение принципов классовой борьбы на сферу межличностных и бытовых отношений, которое имело место в первые десятилетия советской власти в нашей стране, способствовало деградации любовных и родственных связей, стало быть, и духовному опустошению личности.

Неидеологические культурные инновации детерминируются разрушением полезных экономических, политических и иных структур. Подробнее мы рассмотрим их в следующем разделе. Здесь же нужно указать на то, что в основной массе они представляют собой умышленную примитивизацию того или иного вида человеческой жизнедеятельности, точнее сказать, совершенствование техники достижения поставленных целей при одновременном отбрасывании традиционных нравственных ограничений. Сюда относится и развитие изощренной субкультуры запретных наслаждений, и выработка утонченных приемов подавления и унижения человека, и оттачивание искусства лжи, и т. п.

В том и в другом случае инновации содержат в себе отказ от нравственных ценностей, выработанных веками культурного развития. Такое забвение моральных первооснов не менее пагубно,

чем желание остановиться на дремучей патриархальщине или воскресить ее.

Итак, пережиточные и инновационные аномалии являются собой разрыв единства противоположностей преемственности и поступательности (обновления). Сохранение преемственности при отсутствии или недостатке обновления образует пережитки, а отвергающее преемственность безудержное обновление разрушает вековые устои. В чистом виде эти аномалии встречаются редко. Как правило, они находятся в уродливом симбиозе, причудлив ^м образом дополняя друг друга. Разрыв противоположностей производит обе полярные формы морального зла, но обычно в разных пропорциях.

2. Мораль концентрирует различные элементы жизнедеятельности вокруг мировоззренческого центра, наполняет ее духовным содержанием, ориентирует на служение идеалу, т. е. создает и удовлетворяет высшие человеческие потребности. Но наряду с ними человек имеет элементарные витальные побуждения, реализация которых составляет, очевидно, противоположность высокой жизни духа. Соотношение этих противоположностей бывает различным. Оно может характеризоваться жертвенностью, готовностью во имя идеалов отказаться от обыденных житейских нужд или, наоборот, скепсисом, духовным нигилизмом, признанием смысла только за реалистическими побуждениями, типа материальной выгоды или чувственного удовольствия. (Возникающие в этих полярных случаях деформации мы условно называем моральным фанатизмом и моральным индифферентизмом (безразличием).

Для фанатизма¹ специфична очень интенсивная реакция на то, что считается злом: он стремится немедленно и безусловно уничтожить его, часто

¹Понятие "этический фанатизм" введено в теорию морали И. Кантом (см.: Критика практического разума // Собр. соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 411—412).

вместе с носителями. В данном феномене запечатлелись некоторые существенные особенности культурно-исторического развития человечества. Своим появлением на свет фанатизм обязан, вероятно, религии, хотя в дальнейшем он вышел далеко за ее пределы¹. Такие важные черты религии, как персонификация добра и зла, резкая демаркация божественного и сатанинского и тому подобное, образуют мировоззренческую опору для моральной нетерпимости и поведенческого "сверх-активизма" Противопоставление небесного царства земному обосновывает необходимость отречения от реальных человеческих забот в пользу идеала. Сам идеал получает при этом подчеркнуто воинственный характер. Всякая инаковость, отступление от освященных идеалом ценностей, замечаемые в себе самом, а особенно в других, воспринимаются как предательство и вызывают яростное возмущение. Внешнее сопротивление только усиливает враждебность к окружающим. Вместо объективной картины мира в сознании фанатика утверждается искусственная фантастическая конструкция. Противоречащие этой конструкции факты либо игнорируются, либо подвергаются обработке, т. е. фальсификации. "Руководящая идея" узурпаторски подчиняет себе все остальные ценности. Реальные интересы приносятся ей в жертву. Постепенно жертвенность переносится со своей жизни на чужие.

¹ Да и саму религию, как мы убедились выше, неверно представлять всецело фанатичной формой мировоззрения. Моменты фанатизма в религиозных системах усиливались и слабели при изменении исторических условий, достигнув кульминации в гностицизме, манихействе, христианском хилиазме — вере в приход тысячелетнего царства Христа. (О периодическом воскрешении хилиастических идей вплоть до нашего века см.: *Hobsbaum E. J. Primitiv Rebels. Manchester, 1959.*)

В нашем обществе религиозный фанатизм потеснен нерелигиозным или псевдорелигиозным. Питательную почву для такого рода аномалий создали искажения принципов социализма в идеологии и практике. Универсализированный классовый подход, искусственно насаждаемые в период сталинизма мифы "о вредительстве", культивирование неусыпной бдительности и готовности выявлять "вражеские" помыслы даже в самом себе¹ инспирировали вспышки фанатичных настроений, главным образом у людей политически наивных, неосведомленных и обманутых. К фанатизму всегда предрасположена примитивность, вторгающаяся в сферу духовной жизни, но не способная воспринять всю ее сложность и полноту.

Для периода "застоя" более характерно нравственное безразличие, чем фанатизм. Возможно, в этом выражается общая закономерность смены одной моральной деформации другою, противоположною ей. Тем не менее в этот период в молодежной среде и межнациональных отношениях начали вызревать тенденции, которые полностью раскрываются только сейчас. В ритуалах и мировоззрении "рокеров", "металлистов", "панков" и тому подобное, подробно описанных в публицистике, видны явные реликты языческих, дохристианских верований: отождествление "чужо-

¹ Миф о склонности врага к сознательному вредительству, к "черной магии" — это, по-видимому, универсальный атрибут фанатизма. Гитлер пугал обывателей евреями, которые в темных аллеях насилюют юных немецких девиц, чтобы заразить через них всю немецкую нацию сифилисом (*Becker E. Escape from Evil*. N. Y., 1975. P. 93); сталинская пропаганда — инженерами и врачами, устраивающими взрывы в шахтах и отравления пациентов; экстремисты общества "Память" — "масовами", нарочно спаивающими народ и подрезающими корни русской культуры. Такой беспардонной лжи легко верят, ибо создаваемая ею картина мира чрезвычайно проста, понятна и удобна для ориентации.

го" и "враждебного", превознесение своих кумиров и оплевывание чужих, любовь к фетишам, коллективные оргии с вандализмом и бессмысленной жестокостью. Аналогичные комплексы обнаруживаются в поведении футбольных "фанатов" и особенно уличных группировок профашистского толка.

Если эту разновидность фанатизма можно отнести к числу тех патологий, которые проходят с возрастом, то симбиоз фанатизма с национализмом гораздо более опасен. В нем потенциал враждебности многократно возрастает. Частная вражда обычно поглощается другими жизненными коллизиями. Вражда, подкрепленная большой идеей, типа идеи национального единения, способна передаваться из поколения в поколение и находить для себя горючий материал в любых трениях, столкновениях интересов, политических просчетах. Националистический фанатизм ослепляет человека настолько, что он готов видеть врагов даже в своих, если они проявляют снисходительность к чужим. Шовинистический угар является самым страшным из идеологических безумий. В его плену не раз оказывались даже те люди, которые олицетворяют собой совесть народа: художники, писатели, мыслители, священники. Этот идол не знает себе равных по числу человеческих жертвоприношений.

Неоднократно наблюдалось, что оживление фанатичных ориентаций в одной социальной или национальной группе индуцирует рост враждебности в другой. Возникает цепная реакция. Культ рока, например, порождает молодежные группировки, которые страстно жаждут его искоренить, "ремонтников", "люберов" и т. п. Националистический ажиотаж, охвативший один этнос, немедленно находит отклик в соседних народах. Слишком восторженное и навязчивое превознесение собственных ценностей вызывает ответную реакцию, направленную на их подрыв.

Сложность борьбы с моральным фанатизмом обусловлена тем, что он старается мимикрировать под истинную идейную убежденность, духовное подвижничество. Зачастую водораздел между фанатизмом и подвижничеством провести трудно, ибо разница между подлинной духовностью и амбициями ущемленного самолюбия может выявиться лишь со временем. Критерием отличия выступает отношение к реальному человеку. Там, где ценность идеи ставится выше ценности человека, можно с большой вероятностью предполагать фанатичную деформацию. Фанатизм с националистической окраской распознается по обязательному доведению к идее национального единения — образу "врага"

Сейчас наше общество переживает рост фанатичных моральных аномалий. По всей видимости, пика в этом отношении мы еще не достигли. Активизировавшаяся политическая жизнь характеризуется не только появлением все новых и новых течений, но и усилением конфронтации между ними. Резкое ухудшение экономического положения подстегивает экстремистские устремления. В сложившихся условиях многое, если не все, зависит от нравственно-политического благоразумия лидеров и житейской мудрости народа.

(Фанатизму противоположен моральный индифферентизм) — безразличие, нечувствительность к идеальным регулятивам. Нарастающая релятивизация понятий добра и зла приводит к тому, что добро теряет в глазах индивида свою привлекательность, а зло перестает вызывать отвращение. Добро и зло выступают для него как простые условности, с которыми можно считаться или не считаться без всякого ущерба для личного самочувствия. Фигурально выражаясь, моральный индифферентизм является социальной болезнью, наступающей особенно часто тогда, когда субъекту приходится играть взаимоисключающие роли, т. е. в условиях неупорядоченных

общественных отношений, в процессе распада прежних систем духовных ценностей, на нейтральной полосе между двумя разнородными национальными культурами. Распространение индифферентизма является одним из симптомов ослабления идеологического влияния на массовое сознание. Потускневшие идеалы уже не могут удерживать людей в своей орбите, и последние отдают предпочтение приземленным интересам.

Чаще всего эта аномалия обнаруживается у тех слоев и лиц, которые по каким-либо причинам разорвали духовные узы, соединяющие их с какой-то конкретной общностью, оказались изолированными от "мира" в пространственном или временном отношении. Это люди без постоянного местожительства, без корней, без традиций, без прочных родственных или дружественных привязанностей. Чем динамичнее общество, тем более подвержены его члены подобной болезни. А в периоды анархии и хаоса она вообще приобретает размеры эпидемии.

Подобно другим аномалиям, фанатизм и безразличие при всей их полярности взаимно полагают друг друга. Длительная эксплуатация морального фактора ведет к его обесцениванию. Фанатическая же сосредоточенность на одной идее делает субъекта безразличным ко всей остальной жизни, а отрешенность от реальных проблем побуждает его, если запас душевной энергии еще не иссяк, к иступленному служению безжизненным идеям.

В близком родстве с названными крайностями состоят моральный догматизм и релятивизм. Первый является этическим коррелятом этического догматизма, отрицающего возможность взаимоперехода добра и зла. Он отличается неспособностью улавливать тончайшие нюансы в палитре человеческих взаимоотношений, сложность и глубину нравственного мира личности. В своем страхе поступиться принципами догматизм обо-

рачивается враждебностью к жизни с ее неоднозначностью, бесконечной подвижностью и непостоянством. Логическая последовательность догмы нередко бывает деструктивной. "Если абсолютное добро или абсолютное зло будут последовательны в своей логике, они, — по точному замечанию А. Камю, — потребуют одной и той же страсти"¹. Конечно, сам догматик может и не совершать аморальных действий, но он провоцирует их своей "железобетонной" позицией.

Моральный релятивизм, как обыденный коррелят этического, склонен к толкованию добра и зла в духе условных конвенций и к стиранию различия между ними. Переход от добра ко злу и обратно он объявляет зависимым всего лишь от перемены точек зрения или от социальных ролей. Релятивистский плюрализм оценок, вероятно, обусловлен тем, что социальные роли, которые вынужден играть субъект, не объединились в целостный образ человека. Основанием для суждений выступает то та, то другая роль, и понятие справедливости теряет устойчивое содержание, трансформируется под давлением личных интересов. Релятивизм может оправдывать как социальную пассивность, так и активный аморализм, в том числе половую распущенность, гомосексуализм, проституцию и т. п. Исходя из неоднозначности общественной пользы и добра, релятивизм обосновывает допустимость осуждаемых моралью действий тем, что они кому-то полезны. Женщины, занимающиеся проституцией, например, хорошо осознают то обстоятельство, что в обществе существует потребность в особом роде сексе: анонимном, мимолетном, ни к чему не обязывающем — и она не менее реальна, чем потребность в искренней и прочной любви. Позо-

¹ Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 214.

рность своей профессии нейтрализуется у них соображениями о том, что она кому-то нужна¹. В глазах проститутки, торгующей своим телом, ее ремесло не более постыдно, чем занятия писателя, историка или философа, производящих за деньги те мысли и чувства, которые от них требуют.

Моральная регуляция должна быть одновременно и ~~непреклонной~~, и гибкой. Она призвана безоговорочно осуждать отступления от норм и вместе с тем не впадать в мелочную придирчивость, быть терпимой к ошибкам, шалостям, капризам, необычным проявлениям человеческой индивидуальности. Если эти противоположные стороны не удастся свести к единству, то в точках разрыва возникают и догматические, и релятивистские деформации.

3. Историческое развитие морали направлено на регуляцию отношений между личностью и обществом и, в этой связи, на согласование противоположностей сопричастности и самостоятельности. При диссонансе этих моментов возникают аномалии конформизма и индивидуализма.

В феномене конформизма² проявляется гипертрофированная зависимость субъекта от того социального целого, к которому он принадлежит. Эта позиция представляет собой неразвитую или поверхностную адаптацию к действительности. Сознательному приспособлению к оценкам и ожиданиям окружающих, по всей вероятности,

¹ Такие соображения подкрепляются одобрительной позицией клиента, потребителя "услуг" (см.: Габияни А. А., Мануильский М. А. Цена "любви" (обследование проституток в Грузии) // Социологические исследования. 1987. № 6. С. 64).

² По И. С. Кону, конформизм в политическом и моральном смысле означает "сознательное приспособление к господствующим вкусам и мнениям, ориентацию на то, чтобы соответствовать какому-то признанному или требуемому стандарту" (Кон И. С. В поисках себя. М., 1984. С. 269).

предшествует бессознательное. Сначала индивид смотрит на мир чужими глазами, потому что у него, образно говоря, не раскрылись свои. В дальнейшем он может убедиться в том, что собственные мнения, расходящиеся с господствующими, выгоднее скрывать, чем высказывать, и тогда он будет намеренно изрекать и делать то, чего ждет от него группа или более широкая социальная единица. Но в любом случае конформизм есть выражение не силы, а слабости личности¹. На подсознательном уровне конформист воспринимает общество в образе гоббсовского Левиафана и солидаризируется с ним из страха перед его могуществом. Степень распространения конформизма, очевидно, тем выше, чем примитивнее организовано общество и чем более жестки применяемые им санкции. Эта человеческая аномалия во многом соответствует животной стадности с ее иерархическим порядком.

Распространенность конформистских позиций в советском обществе обусловлена некоторыми

¹Он коррелирует с такими психологическими чертами, как стереотипность и негибкость мышления, бедность идей, эмоциональная скованность, тревожность, чувство собственной неполноценности, пассивность и т. п. (см.: *Кон И. С. Социология личности*. М., 1967. С. 92—93). Можно предположить на этом основании, что самый высокий уровень конформизма отмечается в антиобщественных, преступных группах: "шайках", "бандах", делинквентских "командах", а также в сообществах осужденных. Складывающаяся там иерархия требует полного подчинения личных интересов групповым вплоть до запрета на индивидуальное пользование имуществом (см., например: *Курганов С. И. За колючей проволокой — другая жизнь?* // Социологические исследования. 1989. № 3. С. 48, 50). Самостоятельностью в таких объединениях обладает лишь вожак, а от рядовых членов требуется безусловное повиновение. Всякое самоволие карается очень жестоко. В подобной ситуации конформизм становится условием выживания.

особенностями его исторического развития. Здесь сказалось в первую очередь беспрецедентное регламентирование идейно-политической и духовной жизни в период сталинщины. Административно-бюрократический контроль в этой сфере всегда ведет к образованию массовых шаблонов и стереотипов. Мировоззренческие процессы значительно легче контролировать, когда они подведены под общий знаменатель. Поэтому общепринятое выражение мыслей и чувств поощрялось "сверху" — теми органами и лицами, которые были ответственны за идеологическую работу. Но тенденция к стандартизации шла и "снизу", так как она снижала риск скатывания к правому или левому уклону и в какой-то степени гарантировала личную безопасность. Догматическая унифицированность внутреннего мира — одна из важнейших черт конформизма. Она далеко не безопасна, ибо приучает воспринимать ложь как правду. Искренность и честность подавляются у конформиста лицемерием в двух его ипостасях: сознательным и бессознательным. Сознательное лицемерие аплодирует смертному приговору своим бывшим руководителям в надежде скрыть или искупить прошлые связи с ними, а бессознательное — гонит от себя правду, потому что боится признать ее.

Проблема конформизма — это в основном проблема посредственности. Лишь в условиях крайнего деспотизма конформистами становятся даже люди выдающихся способностей. Обычно же послушанием конформист стремится компенсировать недостатки своей социальной значимости. Ростки этого порока появляются всюду, где внешнее подчинение и преданность ценятся выше самостоятельного взгляда на вещи. Они стимулируются бюрократизацией общественного производства, авторитарным стилем семейного воспитания, системой образования, нацеленной на "закладывание" определенного объема знаний и т. д.

Борьба с конформизмом предполагает раскрепощение инициативы людей, развитие их самостоятельности. Существенно ограничить эту аномалию может демократизация общества, правда, и она порою лишь заменяет одни безраздельно господствующие мнения другими.

Конформизму противоположен индивидуализм — позиция, которая абсолютизирует самостоятельность субъекта в ущерб его сопричастности, связи с социальным целым. Более явную морально отрицательную направленность имеют модификации этой позиции, именуемые эгоизмом, эгоцентризмом или, в соответствии с фрейдской психоаналитической терминологией, "комплексом самовлюбленного Нарцисса".

Этой аномалии марксистская этика и воспитательная практика всегда уделяла наиболее пристальное внимание. Оно диктовалось, по-видимому, предпосылкой, что всякий аморализм по своей сущности индивидуалистичен, т. е. основан на противопоставлении личных интересов общественным. На деле же сведение морали к отношению "личность — общество" заметно упрощает реальное многообразие нравственной жизни. Моральным злом бывает не только враждебное отношение личности к обществу, но и, наоборот, подавление индивидуальности общественными структурами.

Тем не менее можно согласиться, что эгоистическая деформация психики является самой распространенной и активной в производстве отклоняющегося поведения. Узкоэгоистические интересы, соображения личной выгоды, жажда чувственных наслаждений служат мотивами многих аморальных поступков и преступлений. Индивидуалистично всякое потребительское отношение к жизни, стремящееся урвать у нее как можно больше, ничего не дав взамен. Ничто внешнее при таком отношении не может быть ценным само по себе. Сходную мотивацию имеют многие акты насилия. Для лиц, совершающих агрес-

сивные действия, характерны, как отмечал В. Н. Кудрявцев, эгоцентризм, пренебрежение к интересам окружающих, крайне аффектированный образ поведения¹. Эмотивность таких лиц "заключается в повышенной чувствительности, уязвимости и даже ранимости в сфере межличностных отношений, но эти качества проявляются не в сопереживаниях, а развиваются по эгоцентрическому типу, т. е. обращены на себя. Их эмоциям свойственна застреваемость и малоподвижность, они слабо зависят от внешних провоцирующих обстоятельств и функционируют больше по внутренним, субъективно-психическим законам"². Круг интересов, чувств и мыслей эгоистически ориентированного субъекта замкнут в себе, оторван от социума и противопоставлен ему. Отношение к окружающей действительности в таком случае может быть только своекорыстным или враждебным³.

Устранение частной собственности не привело, как это предполагалось первоначально, к искоренению индивидуализма. Очевидно, себялюбивые устремления могут питаться иными социальными факторами. Среди них советские исследователи выделяют обособление семьи и превращение ее в потребительскую ячейку, формы организации труда и учебного процесса и т. д. Условием успешного противодействия подобным ориентациям является комплексное решение противоречия между самостоятельностью и сопричастностью. Наш воспитательная практика прошлых

¹ См.: Социальные отклонения. Введение в общую теорию. М., 1984. С. 161.

² Криминальная мотивация. М., 1986. С. 177—178.

³ Классическая формулировка эгоистической позиции принадлежит А. Шопенгауэру: "Neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!" ("Не помогай никому, а вреди всем, когда это тебе выгодно!"). (*Schopenhauer A. Die beiden Grundprobleme der Ethik // Sämtliche Werke. Leipzig, 1979. Bd. 3. S. 687*).

десятилетий допустила известный крен, сосредоточив свои усилия на преодолении индивидуализма и не уделив должного внимания опасности конформистских настроений. Подлинный коллективизм, подвергавшийся прежде конформистским искажениям, совершенствуется гармонизацией интересов личности, коллектива и общества в целом.

4. Индивидуализм как противопоставление личных интересов общественным, — неоднороден. Он может быть извращенной рациональностью или извращенной чувственностью. Сообразно этому, две его разновидности суть утилитаризм и гедонизм. В истории этики такие пороки именовались корыстолюбием и сластолюбием. Их основание составляет противоположность рациональной и эмоциональной мотивации поведения. Рациональное в морали связано, прежде всего, со способностью овладевать своими побуждениями: сознательно направлять, контролировать, ограничивать и подавлять их. Эмоциональное — это, наоборот, сфера спонтанных первичных переживаний, выражающих живую связь человека со своей сокровенной самостью, другими людьми и природой.

Утилитаристский (или прагматический) индивидуализм обнаруживается в гипертрофии рассудочного подхода к человеку. Под этим углом зрения человек воспринимается как вещь среди вещей и оценивается только по его способности быть средством для удовлетворения каких-то действительных или предполагаемых потребностей. Формированию утилитаристской позиции в онтогенезе способствует пониженная чувствительность, в особенности скудость и поверхностность нравственных чувств. Социальные предпосылки этой позиции, состоящие в овеществлении межличностных отношений, основательно исследованы К. Марксом. Их действие в условиях социализма — специальная проблема, которой мы коснемся позднее.

Гедонистический индивидуализм воспринимает человека сквозь призму собственной чувствен-

ности. Чувства, казалось бы, свободны от той односторонности, которая присуща рассудку. Но им угрожает своя односторонность — замыкание на себя и безразличие по отношению к остальным чувствам. В другом лице гедонист видит не человека в полноте его определений, а только средство наслаждения¹. Чувства, эмоции, переживания, превращаясь в самоцель, разъединяют людей, вместо того чтобы соединять их. Здесь действует многократно наблюдаемая нами закономерность: любая психическая функция, всякий элемент внутреннего мира, обособляясь от целого, приобретает гипертрофированное значение и вместе с ним деструктивный характер.

Из традиционно причисляемых к счастлюбию пороков чревоугодия, пьянства и прелюбодейства, пожалуй, только первое в условиях социализма не осуждается так серьезно, как это подобает для аморальности. При сравнительной обеспеченности продуктами питания и скептическом отношении к аскетизму пристрастие к еде стало скорее смешной слабостью, чем настоящим пороком. Впрочем, если ситуация с продовольствием будет развиваться в том же направлении, что и сейчас, не исключено, что наша культура вернется к средневековым диетическим нормам. Куда более жесткими являются общественные реакции на разврат и пьянство, к которому все настойчивее присоединяются теперь наркомания и токсикоман-

¹Ср.: ...Гедонистическое отношение к миру обращается в сладострастное вожделение, посредством которого человек осознает себя существующим лишь в объекте своего вожделения, а сам объект, независимо от того, что он объективно собой представляет, воспринимается исключительно в плане возможности утоления страсти" (*Апресян Р. Г. Постигание добра. М., 1986. С. 38*). Такое отношение между субъектом и объектом фиксирует лишь одну сторону того и другого, стало быть, ведет к одномерности.

ния. Эти виды сластолюбия интенсивнее вторгаются в сферу интересов людей, и потому мораль отнесится к ним со всей серьезностью.

Преодоление крайностей утилитаризма и гедонизма требует формирования высокой культуры мысли и чувства, гармонизации психических способностей личности. Просветленное разумом нравственное чувство и питаемый многообразными эмоциями разум составляют единственно приемлемую альтернативу холодной рассудочности и безумию страстей.

5. Мораль регулирует отношение человека к другим людям и к самому себе. В соответствии со своим "золотым правилом" она побуждает его быть доброжелательным к другим так же, как он желает блага себе, и столь же требовательным к себе, как и к другим. Благожелательность и требовательность суть две противоположности, единство которых составляет существенное содержание морали. При разрыве этого единства возникают такие аномалии, которые мы обозначили как а) враждебность (человконенавистничество, бесчеловечность) и б) распушенность (безответственное отношение к себе, бесстыдство и т. п.).

Враждебность выражается в негативном отношении к человеку, обществу и культуре (в том числе и к общечеловеческим нравственным ценностям). Такая позиция является реакцией на особое отношение окружающих, а не врожденным качеством индивида¹. Постоянно сталкиваясь с негативными санкциями и ущемлением своих

¹ История культуры убеждает в достоверности этого вывода, по крайней мере, в отношении к психически здоровому человеку. Сложнее обстоит дело с происхождением генетически обусловленной садистской психопатологии, но там тоже можно предполагать производный характер, а именно зависимость от чувства собственной неполноценности или от состояния тяжелого душевного дискомфорта.

интересов, он реагирует на это усилением тех качеств, которые вызывают осуждение. Возникает разрыв между внешней оценкой и самооценкой, и тогда моральные ценности общества становятся объектом глумления, а запретное приобретает особую сладость и притягательность.

В предельных случаях складывается устойчивая мизантропия, или, по выражению И. Канта, антропофобия¹ — ненависть к человеку как таковому, страх перед ним, повышенная чувствительность к слабостям, недостаткам и порокам людей при неведении или игнорировании их достоинств. Тот, кто чувствует себя в состоянии непрекращающейся вражды с окружением, должен знать и уметь использовать уязвимые места людей. Для части насильственных преступников вся внешняя среда воспринимается как враждебная, они постоянно ждут от нее обид, злобных выпадов и подвохов, а потому реагируют, исходя из принципа, что лучшая защита — это нападение². У "законопослушных" граждан мизантропическая деформация выражается в страсти к очернительству, наговорам, сплетням, в обостренной зависти и злорадстве³.

Искаженная враждебностью психика демонстрирует презрительное отношение к общественному мнению. Притупление голоса совести сопровождается нарочитым совершением поступков, которые субъект ясно осознает как предосудительные. Они рассматриваются в качестве способа самоутверждения, цинизм возводится в ранг возвещения жизненной правды, в открытом нарушении моральных запретов и поправлении

¹ См.: Кант И. Критика способности суждения // Соч. В 6 т. Т. 5. С. 286.

² См.: Криминальная мотивация. С. 176—177.

³ Позицию такой чистой, беспримесной злобы А. Шопенгауэр выразил формулой: "Imo omnes, quantum potes, laede!" ("Насколько можешь, вреди всем!") (Schopenhauer A. Op. cit. S. 687).

святынь видится собственная сила и исключительность.

Резко негативное, вызывающее отношение к нравственным ценностям выступает, по сути дела, оборотной стороной утраты чувства сопричастности к обществу, а следовательно, и своей человеческой сущности. Разнузданный цинизм есть своего рода "суперкомпенсация" душевной неполноценности. В непомерной наглости, как давно высказано Корнелием Тацитом, "находят для себя последнее наслаждение растратившие все остальное"¹.

По всей видимости, с мизантропической деформацией связаны так называемые "безмотивные преступления" "Изучение личности этих преступников показывает, что тот "безмотивный" поступок, который, как взрыв, проявляется вовне, является обычно результатом длительного внутреннего созревания антиобщественной направленности личности. Истоки такого поведения лежат в тех обстоятельствах, в которых личность формировалась. Это и неблагоприятные условия жизни, связанные с различными сторонами социальной реальности, и прежде всего микросоциальные конфликты: травмирующая обстановка в семье, несформировавшиеся контакты с ближайшим окружением, конфликты с ним, "перенос" нарастающих настроений протеста с ближайшего окружения на людей в целом"². Тайна немотивированной жестокости, озлобленности и вандализма кроется, таким образом, в том, что для соответствующего поведения непосредственными побудительными силами выступают не особенности внешней ситуации, а прежде всего сформировавшиеся характерологические черты. Люди подобного склада сами создают

¹ Тацит. *Анналы* // Соч. В 2 т. Л., 1970. Т. 1. С. 191.

² Дубинин Н. П., Карпец И. И., Кудрявцев В. Н. *Генетика. Поведение. Ответственность*. М., 1982. С. 194.

обстоятельства, которые отвечали бы их извращенному нраву.

Постепенное усиление мизантропических настроений может привести в конечном итоге к полной дегуманизации личности. Теряя совесть, субъект алчно самоутверждается за счет других людей, попирает их законные интересы и человеческое достоинство: отнимает у них, например, жилплощадь, чтобы облагодетельствовать своих родственников и любовниц; безжалостно расправляется с противниками или просто неугодными лицами, втоптывая в грязь доброе имя; наслаждается чужим горем и унижением. Он создает для себя, пользуясь, как правило, вульгаризованными идеями этического имморализма, хранящимися в периферийных слоях культуры, миф о собственном превосходстве и в нем черпает уверенность в правильности избранного образа действий. Внушив себе мысль о принадлежности к людям "высшего сорта", находя ей поддержку в завысти окружающих и благоговении сообщников, он чувствует себя хозяином положения, способным контролировать течение жизни. Омертвевшую совесть такой тип компенсирует развитием качеств, необходимых в борьбе "за место под солнцем". Мизантропическая деформация нравственного сознания в своих предельных формах предоставляет возможность устраивать кровавую охоту на людей, в которой охотничий азарт соединяется с оргией сексуального насилия и людоедства. Это последний рубеж аморализма, до которого способен дойти человек.

Вероятным исходом разрыва связей с моральными ценностями общества является разрушение внутреннего образа личности и утрата господства над собою. Такой исход оборачивается моральным распадом личности вообще. Естественным дополнением к враждебности выступает, стало быть, распущенность или, выражаясь языком древней индийской мудрости, "низменное

бессилие сердца”¹. Вернее сказать, существует некая предельная точка, в которой эти противоположные пороки сливаются друг с другом. Утрата уважения к другому человеку логически последовательно переходит в утрату уважения к себе и в упразднение заботы о поддержании собственного престижа.

Основное содержание распушенности составляют систематические уступки своим страстям, неспособность владеть побуждениями, отдавать предпочтение возвышенным и социально одобряемым мотивам перед низменными и предосудительными. В собственных ко-дах эта аномалия не имеет ничего общего с мизантропией и вполне может сочетаться с человеколюбием и милосердием. Деформация начинается здесь с отношения к самому себе, а не к другим людям. Независимо от того, существует или нет биопсихическая предрасположенность к распушенности², формирование такого качества и его дальнейшее развитие определяются взаимодействием личности и социальной среды. Наиболее благоприятна для распространения данной аномалии смена ”тепличных условий” воспитания жизнью, полной соблазнов и конфликтов. Того, кто не выработал способности владеть собой, соблазны увлекают ”на стезю порока и излишеств”, а столкновения заставляют опускаться все ниже и ниже, теряя престиж и уважение к себе.

Как правило, распушенность оценивается обыденным сознанием более снисходительно, чем враждебность. Но ее прогрессирующий рост может завершиться полной утратой самоконтроля и личного достоинства. Вместе с достоинством индивид теряет человеческий образ. Его жизнеде-

¹Бхагаватгита, 2, 3 // Махабхарата 11. Ашхабад, 1960. С. 176.

²Возможно, флегматик с уравновешенной нервной системой меньше предрасположен к распушенности, чем холерический темперамент с нервной неуравновешенностью.

тельность лишается всякого личностного смысла. Он постепенно перестает эмоционально реагировать на унижения и оскорбления, смиряется и сживается со своим положением человека "низшего сорта". Ему не важно, что о нем думают другие, потому что он не ценит себя сам. Его поведение начинает определяться только внешними обстоятельствами и сиюминутными влечениями. Личные житейские перспективы лишаются смысла, уступая место мелким и жалким удовольствиям текущего момента¹.

Падение уважения к себе выражается в устранении различия между субъективно ценными и отрицательными качествами, т. е. в распаде ценностно-окрашенного внутреннего образа личности. Когда индивид уже не различает в себе хорошего и дурного, моральная регуляция поведения прекращается. Прямым путем к такому результату ведут алкоголизм и наркомания. Когда потребность в одурманивающем средстве становится в один ряд с витальными потребностями, субъект способен буквально на все: совершить дерзкое ограбление, обокрасть своего ребенка, пролить невинную кровь. Воруя из аптек ампулы с лекарством, содержащим наркотические вещества, наркоманы без сожаления обрекают на неутолимые мучения безнадежно больных людей. От того, кто перестал заботиться о своем человеческом облике, не приходится ждать заботы о других. На этой стадии распушенность легко уживается с враждебностью. Морально опустившиеся типы даже тогда, когда сами не способны на

¹ У деградирующих алкоголиков, например, "преобладающими, наполняющими смысловую сферу становятся ситуативные смыслы, появляющиеся по поводу либо непосредственно происходящих перед глазами конкретных событий, либо отдаленных (вперед или назад) на весьма незначительное время" (*Братусь Б. С. Аномалии личности. М., 1988. С. 251*).

активные преступные деяния, часто оказываются орудием в руках преступников. К тому же, своим обликом и поведением они провоцируют аморальные действия других по отношению к ним.

Решающую роль в утрате чувства самоуважения могут сыграть чрезвычайные внешние обстоятельства. Никакой человек не желает деградировать по своей воле. Обычно его толкают к этому действия других людей, которые в силу каких-либо причин заинтересованы в том, чтобы он "сломался". Причем обстоятельства сами по себе, сколь катастрофическими бы они ни были, ломают человека редко. Утрата достоинства происходит тогда, когда унижение, пережитое личностью, достигает трудно уловимого предела, и она вынуждена примириться и делать все то, чего хочет от нее противник. Чтобы сломать человека, надо дать ему осознать и прочувствовать собственное ничтожество. Для этого его выставляют на позор и заставляют совершать такие действия, которые несовместимы с человеческим в человеке, например, символически уравнивают его с животным. Лишить личность веры в собственную ценность — значит вынудить его бездумно и безотчетно цепляться за свою жизнь, спасать ее любой ценою, даже оговаривая своих друзей и родных, выискивая при этом для себя каких-то выгод в навязанном нечеловеческом положении¹. Легче всего уничтожить в человеке ува-

¹Те, кто прошел сквозь кошмары сталинских лагерей, полагают, что нет такого человека, который смог бы вполне сохранять человеческий образ в нечеловеческих обстоятельствах. "В лагерных условиях люди никогда не остаются людьми, лагеря не для этого и созданы", — пишет В. Шаламов (Письма А. Солженицыну // Знамя. 1990. № 7. С. 80). С таким мнением нельзя не согласиться — ведь за ним стоит трагический жизненный опыт. Разными бывают лишь степень и обратимость утраты человеческого в человеке.

жение к себе, заставив его совершить подлость по отношению к близким. Действиями такого рода личность как бы разрушает свое право на причастность к нравственному порядку бытия, каковая и составляет основание человеческого достоинства.

Нечто подобное происходит в тех случаях, когда задача нравственного перевоспитания возложена на лиц, которые сами остро нуждаются в нем. Право перевоспитывать принадлежит лишь тому, кто обладает большими нравственными преимуществами перед объектами исправительного воздействия. Если же таковых преимуществ у воспитателей нет, то их деятельность вырождается в стремление любыми силами и средствами (в том числе угрозами, издевательствами, побоями, пытками) сломить волю и способность сопротивляться. Тогда правоохранные действия оборачиваются против себя, способствуют разрушению нравственности.

* * *

Рассмотренные пары противоположных моральных аномалий: пережитков и негативных инноваций, фанатизма и индифферентизма, конформизма и индивидуализма, утилитаризма и гедонизма, враждебности и распушенности — нельзя поставить в один ряд с обычно упоминаемыми отрицательными явлениями, вроде пьянства, тунеядства, бюрократизма, хулиганства и т. п. Эти противоположности не существуют обособленно друг от друга и могут быть выделены только теоретической абстракцией. Полярные формы морального зла находятся в отношении, которое житейская мудрость выразила афоризмом: "Крайности сходятся" Это значит, что они не являются взаимоисключающими. Даже в необратимых психопатологических сдвигах садизм образует единый комплекс с мазохизмом, а депрессивные состояния чередуются с маниакальными. Еще в большей степени это относится к мо-

ральным качествам личности, которые по сущности своей подвижны и изменчивы. Обладая свободой воли, человек способен быть одновременно фанатичным и индифферентным, эгоистичным и зависимым от чужих оценок. Диссонанс в функционировании нравственного сознания порождает оба аномальных полюса, но в силу разного рода детерминирующих факторов делает уклон в сторону какого-то одного из них. Конкретное содержание разобранных аномалий свидетельствует о том, что социалистическая мораль в своих сущностных характеристиках совпадает с общечеловеческой нравственностью.

Моральное зло и противоречия современного общественного развития

Вопреки прогнозам теоретиков социализма, с установлением нового строя моральное зло не исчезает, хотя и изменяется в каких-то своих содержательных аспектах. В общественных нравах продолжают обнаруживаться несправедливость и бесчеловечность, враждебность и распущенность, сохраняются преступность, пьянство, паразитизм, проституция и другие формы поведения, традиционно осуждаемые моралью. Более того, нет оснований заключать о сколько-нибудь значительном сокращении этих негативных явлений при социализме. Закрытие уголовной и моральной статистики во второй половине 20-х годов можно понять как следствие осознания ошибочности упований на то, что огосударствление собственности и централизация всей общественной жизни вызовут быстрое искоренение безнравственности. Жизнь скорректировала упрощенные представления о том, что развитие социализма есть непрерывное наращи-

вание добродетелей и сокращение пороков. Даже социальная "хирургия" 20—30-х годов, невиданной прежде энергии и размаха, не обеспечила желаемой чистоты нравов. Те, кто планировал "хирургические" операции, и те, кто их выполнял, в моральном и общекультурном отношении ничем не превосходили тех, кто подвергся принудительному "лечению" или ликвидации вследствие "неизлечимости"

С 1987 г. сначала скупое и робкое, а потом все более решительно и широко признается наличие кризисных симптомов в нравах советского общества. С этим диагнозом можно согласиться, если иметь в виду, что начало кризиса не совпадает с началом патологии, а именно кризисное состояние организма возникает как фаза хронического заболевания, в которой бурно и явственно проявляется то, что накапливалось и вызревало в течение длительного времени. В этом смысле кризис есть перелом, которым начинается движение к новому состоянию или необратимое разрушение. Своеобразие кризисного состояния морали в последнее пятилетие подобно тому, как человек, который давно и тяжело болел, перестал притворяться здоровым и во всей полноте осознал свою болезнь. Этой болезнью является аморализм — целенаправленное пренебрежение нормами и ценностями общечеловеческой нравственности, кристаллизующимися в истории культуры¹.

¹ В первой половине 80-х годов в этико-философской литературе иногда высказывалось мнение, что аморализма в точном смысле нет и не может быть в социалистическом обществе (см., например: *Борисов А. Г.* Детерминизм общественных нравов. С. 60). В условиях сегодняшней нашей информированности такое мнение нельзя не считать слишком оптимистичным. Коррупция, в частности, является и порождением аморализма и его рассадником.

Как нет единого основания всех проявлений морали (даже в рамках одной общественной системы), так не может быть и одного универсального принципа, объясняющего суть и корни аморализма. Это обстоятельство, конечно, осложняет вопрос о причинах нравственных аномалий при социализме, но зато предостерегает от поисков какой-то новой панацеи.

Мораль — это такая сфера межчеловеческих отношений, которая реагирует на изменения в любой другой сфере. Трудности экономического развития, политические противоречия и ошибки, деформации различных сторон общественного сознания — все эти потрясения чутко улавливаются моралью и запечатлеваются в бесчисленных оттенках и вариациях отклоняющегося поведения. Мораль есть своеобразная надстройка, регулирующая жизнедеятельность человечества, и потому в ней отражаются все перебои последней.

Вместе с тем мораль относительно самостоятельна от актуальности, ибо является продуктом *истории* общества и культуры. Нынешнее ее состояние во многом обусловлено прошлым. Боязнь инакомыслия, например, надолго переживает породившее ее тираническое правление. Несправедливость, допущенная одним народом по отношению к другому, не забывается ни через 40, ни через 100, ни даже через несколько сотен лет. Обиды минувших поколений, скрытые где-то в глубине народной памяти, поднимаются на поверхность в виде слепой ненависти, враждебных и разрушительных страстей в совершенно непредвиденных ситуациях. "Белые пятна истории" (которые все же чаще бывают грязными пятнами) заметно осложняют отношения между народами, подрывают веру в справедливость. Особенно это относится к тщательно скрываемым пятнам, ведь непризнанный обман равносителен продолжающемуся оскорблению.

Объективным детерминирующим фактором нравственных аномалий современного советского общества выступают внутренние противоречия этого строя, доведенные до состояния антагонизмов. Моральное зло представляет собой диссонанс отдельных сторон, функций и механизмов самой морали, но дезорганизованная общественная жизнь во всем ее объеме образует для безнравственности самую питательную почву. Под дезорганизацией общества мы понимаем нарастающее состояние хаоса, когда противоположные тенденции общественной жизни и осуществляющие их институты утрачивают единство и начинают разрушать друг друга. Такое отношение противоположностей, при котором они становятся враждебными, т. е. вредными, разрушительными друг для друга, является антагонизмом. Существенным моментом антагонизма выступает паразитирование одной стороны противоречия на другой, состоящее в лишенном взаимности присвоении одной стороной энергетического потенциала, принадлежащего другой стороне. Наличие экономических, политических, социальных и всяких иных антагонизмов разлагает нравы, способствует их порче.

Человеческая история пронизана антагонизмами. Но благодаря культуре человек способен удерживать противоречия своего бытия у той черты, где они превращаются в антагонизмы. Для этого необходима устремленность к взаимности, к соответствию между тем, что ты получил и что отдаешь обратно. Пока достичь этого не удавалось, поскольку благодаря тем же способностям люди часто доводили до антагонизма те противоположные силы, которые вполне могли бы ужиться друг с другом. Однако принципиальных препятствий, исключающих возможность гармонизации всех противоречий человеческой жизнедеятельности, не обнаружено. К тому же культура постоянно множит и совершенствует средст-

ва такой гармонизации. Идея мира, в котором люди не стремятся уничтожить друг друга или причинить какой-то иной вред, не является логически противоречивой. Думается, что это и есть основная идея социализма.

Но ее реализация представляет задачу невероятной трудности. По-видимому, нет такого звена, ухватившись за которое можно вытянуть всю цепь. Со всеми звеньями нужно манипулировать сразу. Предыдущие попытки хвататься за одно звено вели к тому, что вытащить удавалось только его, а вся цепь обрывалась и оказывалась вне пределов досягаемости.

Несоответствие между идеалами социализма и его реальной историей было предопределено, метафорически выражаясь, грехом дуалистического, гностически-манихейского упрощенчества. Этот грех, очевидно, присущ любой политике, которая оперирует большими массами людей и с трудом доходит до уникальной человеческой индивидуальности. Между тем на уровне масс, классов и партий, в абстракции от единичного человека проблема нравственного совершенствования практически неразрешима. Поэтому-то всегда была актуальной задача увязывания политической целесообразности с ценностями общечеловеческой морали. Стремление же освободить политику от нравственности и поставить первую над последней чревато политическим имморализмом. Именно такой поворот приняло строительство социализма в СССР.

Манихейское упрощенчество выразилось в абсолютизации классового подхода, а именно в идее о нравственном превосходстве одного класса — пролетариата — над всеми остальными. В этой идее содержался зародыш очень опасной тенденции подмены социальных различий и противоположностей антагонизмом добра и зла. Ни К. Маркс, ни В. И. Ленин не допускали прямого и буквального отожд-

дествления эксплуататорских классов с моральным злом. Злом являются отношения эксплуатации, а не их конкретные носители. Цель социалистической революции связывалась с уничтожением эксплуатации человека человеком, а не с ликвидацией тех людей, которые ее осуществляют. Однако на практике все произошло наоборот. Феномен эксплуатации оказался слишком сложным, чтобы его можно было немедленно и безусловно устранить. Более простой для реализации оказалась задача ликвидации того слоя, который заранее был определен как эксплуататорский. Она и была решена к тому времени, когда И. В. Сталин объявил о построении социализма в СССР. В процессе социалистического переустройства первоначальная цель была упрощена и сужена. Идеал общества, в котором свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех, трансформировался в задачу установления диктатуры пролетариата и уничтожения эксплуататорских классов. Эта задача свелась к завоеванию безраздельной политической власти ВКП(б)¹, а та, в свою очередь, — к закреплению режима личной власти. Вследствие такой примитивизации исходный идеал превратился в камуфляжный лозунг, а средства полностью заменили собою цель.

Ликвидация эксплуататорских классов, включавшая как важную составную часть их физичес-

¹Такая подмена явственно просматривалась уже в традиционном толковании классовости. Принадлежность к классу — это не социальная, а партийно-идеологическая характеристика. Многократно утверждалось, что на позициях пролетариата могут находиться выходцы из любых классов, в том числе из помещиков и капиталистов. Для этого им вовсе не нужно становиться к станку, достаточно лишь принять программу и устав партии.

кое истребление и изоляцию, не устранила, однако, самого факта эксплуатации. Со временем выяснилось, что для присвоения чужого продукта необязательно сосредоточение собственности в руках частных лиц, достаточно владеть рычагами распределения, т. е. властными полномочиями. Обобществление собственности, конечно, осложняет эксплуатацию человека человеком¹, но создает широчайшие возможности для эксплуатации человека государством, точнее говоря, достаточно многочисленным кругом лиц, которые имеют юридическое право принимать решения и распоряжаться судьбами людей. Можно, правда, утверждать, как это делалось в течение длительного времени, что государственная эксплуатация вовсе не есть эксплуатация, что граждане, выполняя государственные заказы, трудятся на общее, в том числе и на свое собственное, благо. Но подобный аргумент имеет силу только для такого государства, деятельность которого поставлена под контроль народа. Реальное же государство диктатуры пролетариата не было таковым. Беломорканал, восточно-сибирские золотые прииски и урановые рудники, города и поселки Заполярья, таежный лесоповал, многие "гиганты пятилеток", возведенные на крови и костях заключенных и ссыльных, не допускают иного наименования, нежели эксплуатация. Причем, что

¹Точнее, обобществление собственности иллегализирует эксплуатацию человека человеком, переводит ее на подпольное или полулегальное положение. Бездарный начальник, присваивающий чужие идеи, пьяница и наркоман, кормящийся трудом своей жены или матери, одним словом, любой субъект, хитростью или насилием завладевающий благами, которые созданы другими, выступает эксплуататором, по крайней мере, в моральном смысле. Эксплуататорское паразитирование имеет место всюду, где человек используется односторонне: только как средство для удовлетворения чьих-то интересов.

особенно тягостно, эксплуатация иррациональная, основанная не на оптимальном использовании человеческих возможностей, а на их непродуктивном, иногда беспцельном расточении¹. К этому же разряду следует отнести фактически неоплаченный труд колхозников, принудительное распространение облигаций государственного займа, не говоря уже о таких мелочах, как использование руководителями любого ранга рабочей силы подчиненных на личных дачах и т. п. Общество, превратившееся в машину по переработке человеческого материала в руду, уголь, древесину и золото, не могло не продуцировать аморализм. И он был парадоксальным, чудовищным, но по-своему необходимым дополнением к трудовому энтузиазму и революционной романтике 30 — 40-х годов.

Во всяком революционном мировоззрении заключена давно осознанная, но не всегда вполне учитываемая опасность. Оно открывает посвященным действительность в совершенно новом свете и внушает им уверенность, что декларируемая истина отменяет, делает ложными и бессмысленными прежние ценности. Этот феномен известен еще по гностическим сектам карпократаиан, фибионитов, каинитов и других, у которых фанатичная вера сочеталась с практическим имморализмом. Подобные умонастроения составляли пену на поверхности социалистического движения, но иногда шли и из его глубины.

Социализм порожден стремлением преодолеть реальный общественный антагонизм, но дуалистическая примитивизация его задач, ото-

¹В книге А. Солженицына "Архипелаг ГУЛАГ" приведен афоризм одного из организаторов принудительного лагерного труда: "От заключенного нам надо взять все в первые три месяца — а потом он нам не нужен!" (Новый мир. 1989. № 10. С. 93).

ждествующая пролетариат, его партию и вождей с "силами света", а царское самодержавие, буржуазные и все некоммунистические партии — с "силами тьмы", обусловила эскалацию враждебности в стране. Это и не могло быть иначе. Ведь идеология, делящая всех людей на "агнцев" и "козлищ", никогда не вызовет глубокого удовлетворения у тех, кто попал в число последних. Не приходится ждать умиротворенности от людей, которые объявлены подлежащими вычеркиванию из жизни.

В наши дни радикальной переоценки ценностей популярно мнение, что социалистическая революция была исторической ошибкой, положившей начало всем дальнейшим бедствиям России. Такое суждение нельзя признать удовлетворительным, и вот почему. По своей тотальности оно сходно с мифологемой "первородного греха" Революция в целом не сводима ни к злу, ни к добру. Невозможно наложить табу на революционные преобразования общества, ибо это резко ограничило бы возможности инновации. При обострении социальных антагонизмов трудно обойтись без насилия. Всматриваясь в прошлое сквозь призму нынешних проблем, следует разделять деструктивные и конструктивные аспекты революции. Политическую деятельность, направленную на развал государства, на поражение своей страны в мировой войне, на превращение этой войны в гражданскую, нельзя признать нравственно безупречной, так как ее неизбежным и ясно сознаваемым результатом выступает гибель массы невинных людей. Но еще более роковую роль сыграло то, что после революции потребность в деструкции не исчезла. Такое значение имели действия Советской власти, нацеленные на монополизацию политики, экономики, идеологии: разгон Учредительного собрания, запрещение оппозиционных партий,

заккрытие небольшевистских газет, преследование фракций внутри ВКП(б) и т. д. Этими актами разрушались все общественные институты, способные противостоять правящему режиму и обеспечивать необходимый для нормального развития баланс противоположных сил. Данные меры, которые мыслились как средство укрепления власти, постепенно подменили собою цель. В итоге была раскручена такая кровавая мясорубка, где нашли свою гибель не только эксплуататорские классы, но и миллионы крестьян, рабочих, а также большинство соратников Ленина¹.

Уничтожение оппозиции — самый радикальный, но не самый лучший способ разрешения общественных противоречий. Даже если одна сторона более совершенна, чем другая, все равно разрушение последней обедняет действительность. Высшее существует не в абсолютной стерильности, а как надстройка над низшим, сложное — как соединение простых элементов в систему. Система, искореняющая оппозиционные силы, обречена на деградацию. Развитие не может быть основано на доминировании разрушения, ибо разрушение отбрасывает назад, даже если оно неизбежно. Совершенствоваться с минимумом разрушения — вот задача, которую мы никак не можем решить. Китайская война с воробьями — это только карикатура на

¹ Сталинская теория "возрастания классовой борьбы в ходе строительства социализма" не так беспочвенна, как ее представляют. Все дело в том, *какой* социализм стремятся построить. Если имеется в виду тоталитарное общество, в котором последовательно уничтожается всякая оппозиционность, то его построение действительно должно вызывать сопротивление все новых и новых слоев, предназначенных на заклание. Удивительно не то, что сопротивление имелось, а то, что оно было таким слабым.

нашу собственную стратегию борьбы со злом: обозначить врага, навалиться всем "миром" — и уничтожить. Лишь задним числом обнаруживается, что вместе с негодным оплевано, разбито и выкорчевано много здорового и полезного.

Роль экономических противоречий в генезисе морального зла. Определяющее воздействие на общественные нравы оказывает противоречие между централизованным государственным регулированием экономики и самостоятельностью отдельных производителей. Первая из противоположных тенденций реализуется через общественную собственность на средства производства, централизованное планирование и ценообразование. Вторая выражается в развитии товарно-денежных отношений, рыночных механизмов, инициативы и предприимчивости работников и пр.

При социализме экономика стала ареной борьбы между государственно-идеологической моделью тоталитарного строя и внутренними закономерностями хозяйственной деятельности. С 1917 по 1985 г. абсолютный приоритет принадлежал этой модели, что и послужило, должно быть, причиной того, что именно в экономике наше отставание от ведущих стран мира стало особенно заметно.

Социалистические преобразования в этой сфере начались с попыток отменить действие экономических законов вообще. Создание производственных коммун на принципах уравнительного распределения в период военного коммунизма, введение бестоварного принудительного продуктообмена между городом и деревней были целенаправленными шагами к превращению "homo economicus" в "homo moralis", а точнее, в "homo ideologicus", потому что общечеловеческая мораль тоже ставилась под сомнение. Новую общественно-экономическую формацию предполаг-

лось построить на полном вытеснении стихийности сознательностью в хозяйственной жизни, а именно на централизованном планировании и организации производства, распределения, обмена и так далее, а также на превращении идеологии в непосредственную производительную силу, т. е. на внедрении коммунистического (бескорыстного, самоотверженного) отношения к труду. Место капиталистической конкуренции частных производителей должно было занять социалистическое соревнование коммун, дополненное, правда, жестким государственным контролем и негативным стимулированием. Коммуны, которые не повышают производительности труда, рекомендовалось заносить на "черную доску", и либо "лечить" их, либо разгонять и судить. Уже тогда стало ясно, что добровольного и честного труда не добиться без принуждения.

Коммунальная организация хозяйства показала свою неэффективность очень скоро. Тенденция преобладания потребления над накоплением стала в коммунах неудержимой, а дисциплина чрезвычайно низкой. Эффект диффузии ответственности свел на нет преимущества объединенного труда¹. От коммун надо было двигаться либо в сторону усиления принудительности тру-

¹ Впрочем, опыт военного коммунизма нельзя расценивать как доказательство неэффективности общинной организации хозяйства как таковой. Киббуцы, созданные еврейскими семьями еще раньше, продолжают успешно существовать и по сей день. Возможно, общественление собственности раскрывает свои преимущества, когда его не проводят принудительно и не делают единственной и универсальной формой хозяйства. Для такого уклада жизни необходимы энтузиасты с ярко выраженными коллективистскими ориентациями. Не все люди таковы, отчего многие израильтяне не хотят работать и жить даже в преуспевающих киббуцах (см. об этом: *Константиновский И.* Киббуц // *Огонек*. 1990. № 17. С. 20—24).

да, "трудовых армий" любимого детища Троцкого, — либо в сторону восстановления экономических механизмов. В. И. Ленин сделал выбор в пользу последних, организовав НЭП с ее трестовским хозрасчетом, прогрессивным налогом, рынком, частным предпринимательством и концессиями. Такая экономика оказалась значительно более эффективной, но малоподатливой для государственно-идеологического воздействия. Поэтому Сталин, сыграв в очередной раз на эгалитарно-деструктивных настроениях масс, к концу 20-х годов без барабанного боя прикрыл НЭП и повернул к принудительному труду. Пролетариат был превращен в наемную рабочую силу государства, крестьянство приковано к земле в колхозах и совхозах, а интеллигенция, насколько это удалось, преобразована в "дипломированных лакеев". В последующем развитие экономики связывалось только с совершенствованием административно-командных методов управления. Все попытки расширить самостоятельность предприятий не принесли успеха.

Самым общим результатом гипертрофированной централизации стало одностороннее, частичное включение массы трудящихся в хозяйственную жизнь: отсутствие реальной материальной заинтересованности работников и коллективов в производстве качественной продукции, недостаток инициативы и предприимчивости, стремления к обновлению и реконструкции производства, утрата бережливости и ответственности. Огосударствление собственности привело к монополии производителя с ее стагнационными и разлагающими последствиями. Из их множества необходимо особо выделить два:

1. Такая экономика детерминирует уникальный вид отчужденной трудовой деятельности — псевдопроизводство, или изготовление продуктов, не имеющих потребительной стоимости. Сюда от-

носятся не только обувь, одежда, консервная и прочая продукция, пылившаяся на складах всю эпоху "застоя", но и гигантские новостройки, дорогостоящее перекраивание ландшафта и самое, пожалуй, поразительное — то, что А. Солженицын, пользуясь лагерным жаргоном, назвал "туфтой" — производство промышленных, строительных, сельскохозяйственных работ только на бумаге, т. е. в отчетной документации. Плановая экономика без рыночных механизмов, которые обеспечивают реальное общественное признание труда, неизбежно порождает подобные псевдоценности.

Чем больше мир наполняется такой онтологизированной, овеществленной ложью, тем сильнее деградирует нравственность. Ложь, ставшая необходимым условием нормальной хозяйственной деятельности, в сильнейшей степени способствует размыванию грани между добром и злом. В мире сокрытия правды человек перестает отличать собственное лицо от маски. Наверное, та плотная оболочка лжи, которая окутывала нашу действительность вплоть до недавнего времени, создавалась не без влияния монополизированной экономики.

2. Экономика, стремящаяся заменить материальную заинтересованность идеологической сознательностью, ведет к тому, что значительный массив творческих способностей человека остается не только невостребованным, но даже и не развитым. Человеческий потенциал полностью раскрывается в условиях действительной, а не искусственной состязательности, в качестве какой настойчиво, но не очень продуктивно внедрялось социалистическое соревнование. Даже в спорте, где игровой момент представлен намного сильнее, чем в жизни, очень важно реальное стимулирование успехов и неудач. Победитель должен получать лавры, а проигра-

вший — выбывать из борьбы. Если же постоянно прощать неудачников, давать фору слабым и объявлять, что победила дружба, то никто из участников не будет выкладываться в полную силу. Но это, к сожалению, почти точная модель социалистической плановой экономики. Государственная собственность на средства производства практически исключала возможность выбывания из борьбы предприятий-аутсайдеров. Их нерентабельность компенсировалась за счет других. Поэтому хозяйственная распушенность и безответственность являются неизлечимыми пока пороками, которыми страдают все звенья механизма экономики. Здесь коренится одна из важнейших причин роста распушенности вообще, т. е. лени, пренебрежения к своему развитию, бытов и безответственности и безалаберности. Пьянство, наркомания, паразитические наклонности нередко выступают следствием неэффективности положительного и отрицательного стимулирования самореализации в труде. Ограничить алкоголизм можно не сокращением производства алкоголя, а повышением объективной и субъективной ценности творческих способностей человека.

На нынешнем этапе перестройки механизм оптимального совмещения государственного регулирования экономики и ее имманентных механизмов, самостоятельности и ответственности отдельных звеньев пока еще не найден. Многие диспропорции, в том числе самая опасная из них — между денежной и товарной массами — продолжают увеличиваться. По мнению ряда экономистов, возросли и ножницы между правом предприятий увеличивать стоимость своей продукции и оценкой этой продукции потребителем¹. Не

¹ См., например: Селюнин В. Черные дыры экономики // Новый мир. 1989. № 10. С. 163.

оправдали возлагаемых на них надежд индивидуальная трудовая деятельность и кооперативы. Во-первых, вследствие внешних помех, инерции, страха перед новым раскулачиванием; во-вторых, потому, что они и не способны стать становым хребтом экономики¹. Конечно, было бы наивно надеяться, что увеличение темпов роста производства, повышение производительности труда, приостановка инфляции и ликвидация товарного голода приведут к искоренению нравственных аномалий. Такого эффекта не могут дать тем более ни приватизация, ни структурная и циклическая безработица, которую считают необходимой для оздоровления экономики некоторые ученые. Однако нарастание экономического кризиса будет углублять, несомненно, и кризис нравственности. В условиях всеобщего дефицита, когда каждую мелочь — типа мыла или туалетной бумаги — приходится брать с боем, очень трудно сохранить милосердие и любовь к ближнему. Оздоровление морали без отлаженной экономики — это реакционная утопия. Нам пора усвоить реалистический взгляд на вещи и признать, что экономика должна оставаться экономикой, а не химерой, составленной из идеологических догм и нравственных проповедей.

Деморализующие следствия внутриполитических противоречий. Противоречие между централистской и демократической тенденциями является основным во внутриполитической жизни. Соединение этих тенденций было предпринято

¹Б. Пинскер и Л. Пияшева доказывают, что кооперативам присущи неискоренимые пороки в виде слабости капиталобразования и малоквалифицированности коммерческого и технического руководства: "...кооператоры всегда и везде более склонны потреблять доходы, нежели накапливать их" (Собственность и свобода // Новый мир. 1989. № 11. С. 194).

в концепции демократического централизма, разработанной В. И. Лениным. "Мы стоим, — писал он, — за демократический централизм. И надо ясно понять, как далеко отличается демократический централизм, с одной стороны, от централизма бюрократического, с другой стороны — от анархизма"¹. Единство противоположностей централизма и демократии призвано обеспечить как волеизъявление различных слоев населения, так и выбор общей линии развития, которая в максимальной степени охватывает и выражает многообразие интересов. Оптимально функционирующая политическая система сочетает полное представительство интересов и компетентное определение способов их совмещения. Демократический централизм должен был реализовать справедливое и мудрое управление обществом.

Исторически, однако, произошло так, что вместо гармонии централистского и демократического начал в СССР очень быстро и надолго утвердился режим личной власти, иногда с характерными чертами античных и восточных деспотий. О причинах подобной деформации социализма уже написано весьма много и еще больше, вероятно, будет написано. Мы же ограничимся указанием лишь на два обстоятельства: 1) проект глобального преобразования общества сам по себе требовал всемерной централизации власти; 2) социальная революция у нас в стране сопровождалась таким нарастанием хаоса, что никакое укрепление власти перед его опасностью не могло показаться излишним.

Одной из универсальных закономерностей стала монополизация не только власти, но и политической деятельности вообще. В монополизиро-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 151.

ванной политической системе обратная связь между управляющими и управляемыми может носить только неорганизованный, спорадический характер — ведь оппозиционные силы не могут конституироваться легально. Но даже и такая связь пресекалась самым решительным образом. Принципиальная критика партийных и советских органов была квалифицирована сначала как контрреволюционная деятельность, а потом — как антисоветская агитация и пропаганда. Отчуждение народных масс от власти в государстве диктатуры пролетариата постепенно достигло такого уровня, которого не знала ни одна буржуазная демократия. Общественно-политическая деятельность для подавляющего большинства людей свелась к обязательному, но функционально бессмысленному ритуалу: "отдавать свои голоса блоку коммунистов и беспартийных", участвовать и голосовать на собраниях, присутствовать на демонстрациях и других официально предписанных мероприятиях нужно было лишь для того, чтобы засвидетельствовать свою "сознательность", т. е. лояльность.

Деспотическая при Сталине, бюрократическая при Н. С. Хрущеве и Л. И. Брежневе монополярная власть вызвала к жизни многообразные аномалии в духовно-нравственной сфере. Во-первых, произошла стихийно или целенаправленно — реанимация культурных стереотипов, характерных для древних теократических государств. В идеологии, а точнее, в примыкающих к ней слоях массового сознания сложился комплекс представлений квазирелигиозного характера. Сюда включалось обожествление вождя, вера в его всеведение и нравственную безупречность. Сакрализация высших руководителей потребовала не только множества культовых предметов и символов, но и решения очень обременительной проблемы теодицеи. Если вождь являет со-

бой абсолютную доброту и мудрость, то и все сотворенное им должно быть совершенным. Между тем изъяны нового строя были слишком очевидны, чтобы о них можно было умолчать. Преодолевая это затруднение, пропаганда, подкрепленная усилиями писателей, художников, кинорежиссеров, композиторов, специалистов по общественным наукам и т. п., использовала оба приема классического богооправдания: перекладывание вины на "козлов отпущения" (врагителей, шпионов, оппозиционеров) и ссылку на несовершенство строительного материала (наличие "родимых пятен капитализма"). Со временем к этим приемам добавился еще один, более близкий к язычеству по своему духу¹. Смерть "живого бога" позволяла свалить все зло на него и поэтому сопровождалась сокрушением прежних идолов, а также воздвиганием новых. Такую процедуру, однако, нельзя было повторять постоянно: каждый новый идол, поставленный на место разбитого, терял что-то от своей сакральности, и прижизненные изображения последнего "человечно-бога" Л. И. Брежнева — уже не вызывали былого священного трепета.

Во-вторых, монополизация власти вызвала глубокую деформацию критерия нравственности. Всякая власть расположена считать добром то, что ее укрепляет, а злом то, что ей противодействует. Но для неограниченной власти² это становится законом. Классовый подход, положенный в основание как по-

¹ На родство культа личности с неопаганизмом указывает, например, Л. Н. Джрндзян. Вождем наделялся статусом языческого божества, "которое может безжалостно карать, жестоко наказывать, беспощадно убивать, единовластно решать вопросы жизни и смерти" (Култ и раболепие // Социологические исследования. 1988. № 5. С. 68).

литической, так и моральной оценки, был прямо и открыто противопоставлен общечеловеческим нравственным ценностям. То, что мировой культурой осуждалось как порок — партийная пристрастность, групповой эгоизм, — ловкими софизмами было возведено в ранг добродетели, и даже самой главной. Нравственная автономия личности, ее свободное и сознательное самораспределение было осмеяно ради безоговорочной преданности классу, а на деле — высшему руководству и единоличному вождю. Утверждение такой одномерной морали было явным шагом назад в культурном развитии общества. Целостная гармоничная моральность значительно совершеннее пресловутой "идейной убежденности", которую легко имитировать и декларировать. Это и подтвердилось в перипетиях троцкистско-зиновьевско-бухаринской оппозиции, когда убеждения в мгновение ока менялись на противоположные, и позже когда они выродились в дежурные трескучие фразы.

В-третьих, подавление легальной и нелегальной оппозиции стимулировало моральное разложение ("коррупцию") части властвующей элиты. Административно-командная система была требовательна по отношению к своим звеньям и исполнителям, но эта требовательность направлена в одну сторону: от центра к периферии и контролирует, в основном, только точное и своевременное исполнение директив. Данная система располагает всеми необходимыми средствами для того, чтобы держать служебные и внеслужебные действия своих высших должностных лиц вне поля зрения общественности, и потому ей сопутствует распушенность, характерная для всех деспотических режимов. В условиях безгласности стиль личной жизни властителей зависит только от их вкуса и темперамента и может приближаться

к нравам празднеств оргиастического типа, включая элементы садистского разврата¹. В публицистике встречаются упоминания о подобных фактах из жизни Берии, семейства Чаушеску в Румынии и др.

В-четвертых, деспотически-бюрократическое извращение власти неотделимо от обмана. Бюрократия, как известно, всегда стремилась монополизировать информацию в своих руках, окутать руководящую деятельность тайной. Таким способом закрепляется неравенство управляющих и управляемых². Монополия на информацию органически перерастает в прямую ложь, а та, не опасаясь в тоталитарном обществе разоблачений, проникает повсюду: в пропаганду, историю, искусство, межличностные отношения. Дж. Оруэлл в своей антиутопии "1984" художественно доказал, что в условиях информационной диктатуры даже вечная истина "Наполеон умер на о-ве Св. Елены" могла бы утратить силу.

Самым распространенным аргументом в пользу бюрократического централизма является убеждение в его способности быть действенным средством против анархии, каковая для нравственности еще более губительна. Но при вни-

¹Забавно, что вседозволенность и распутство оправдываются иногда типичной для имморализма ссылкой на собственную неординарность, в данном случае обусловленную уникальной социальной значимостью: "...мол, работа настолько важна, ответственность настолько высока, что можно себе позволить" (*Ионин Л. Г. Консервативный синдром // Социологические исследования. 1987. № 5. С. 29*). На самом же деле, это поведение стимулируется не чрезмерной ответственностью, а ее отсутствием.

²При отсутствии гласности компетентно судить обо всем могут только ответственные работники, их решения нельзя ни оценить, ни оспорить (см.: *Бутенко А. П. Демократия и гласность. Сущность и границы при социализме // Глобус. 1988. № 1. С. 14*).

мательном рассмотрении это убеждение оказывается иллюзорным. Оправдывая житейскую мудрость о том, что крайности сходятся, бюрократизм и анархия нередко пребывают в самом близком соседстве¹. Анархия возникает там, где ослабляется управление общественными процессами. Но ошибочно думать, будто бы бюрократический централизм усиливает управление, повышает его эффективность. Бюрократизация дает эффект, аналогичный эффекту допинга. Обеспечиваемая ею интенсификация системы — это судорожная активность, которая ведет к последующему истощению ресурсов. Общественная дисциплина и строгость нравов, которые обычно приписывают бюрократическому централизму и деспотии, разваливаются как карточный домик при первых же социальных потрясениях. Так было практически во всех "горячих точках" последнего пятилетия: во время беспорядков в Алма-Ате (1986 г.), при погромах в Сумгаите (1988 г.), Фергане (1989 г.), Баку (1990 г.) и др. Порядок, обеспечиваемый монопольной централизацией власти, не надежен, ибо отсутствуют политические противовесы, которые могли бы направить всплески социальной энергии в цивилизованное, конструктивное русло. Не давая оппозиции принять организованные формы, подавляя всякое противодействие, такая система обычно хоронит себя под напором неорганизованных или престу-

¹Хваленый порядок сталинской деспотии на поверку часто оказывался липовым. Это отмечал, например, Н. Г. Кузнецов, министр ВМФ в предвоенные и военные годы: "Боязнь наказания и безответственность нередко живут рядом друг с другом. Работа военного аппарата в этом случае идет не планомерно и ровно, а словно бы спазматически, рывками. Выполняли одно распоряжение — и ждут следующего. А если оно не поступит вовремя? Аппарат бездействует, хотя промедление может быть весьма пагубным" (Накануне // Москва. 1988. № 5. С. 166).

пно организованных сил. Эта опасность — одна из самых серьезных на пути нашей перестройки. Демократизацию внутриполитической жизни не удалось осуществить без нарастания анархических тенденций. Сейчас они подошли к угрожающей черте, за которой начинается необратимый распад государства. Чтобы не потерять контроль над ситуацией, централизованная власть не должна ослаблять своих функций, пока не созданы и не апробированы взаимно сбалансированные политические институты.

Моральное зло в контексте социальных противоречий. В социальной сфере противоположность тенденций интеграции и обособления преломляется как оппозиция между достижением равенства и стимулированием личного совершенствования. Главным социокультурным регулятором этой противоположности выступает справедливость.

В справедливости выражены нравственно-правовые принципы горизонтальных и вертикальных связей между людьми. Онтологическим ее основанием является диалектика тождества и различия. Если бы все люди были абсолютно одинаковыми, то справедливость, возможно, сводилась бы к одному только равенству. Но люди различны, и мораль предписывает учитывать особенности, а то и уникальное своеобразие каждого из них. Поэтому справедливость складывается из двух противоположных начал: "каждому по ровну" и "каждому свое".

Определенные архетипы этих начал имеются уже в иерархически организованных сообществах животных. Уравнительной справедливости предшествует видовая солидарность, а различительной — система доминирования. И у животных, и у людей равенством выражается единство их видовой сущности, а принципом "каждому свое" — внутривидовая дифференциация. Благодаря различительной справедливости, общность как бы устремляется вперед, а благодаря урав-

нительной — возвращается к своим истокам. Согласованное развитие данных тенденций обеспечивает нормальную жизнь общности. Социум, в котором была бы устранена уравнивающая справедливость, развивался бы в сторону расслоения его членов вплоть до образования новых видов или, по крайней мере, псевдовидов: людей и сверх-людей, рядовых граждан и номенклатуры, либо, как в Океании Дж. Оруэлла, "пролов" и членов "внутренней партии" Различие между породами людей в этом случае возрастает настолько, что становится соизмеримым с различиями между людьми и иными видами живых существ. Социум в целом от таких процессов ничего не выигрывает, ибо, изолируясь друг от друга или вступая в непримиримую вражду, псевдовиды начинают деградировать¹.

Равенство сдерживает разрушительную конкуренцию между членами социума и способствует использованию личного потенциала каждого из них. Но если принцип "каждому поровну" вытесняет принцип "каждому свое", то в сообществе исчезают состязательность и стимулы индивидуального совершенствования. Всеобщая распушенность и примитивизация являются неизбежным результатом движения в данном направлении. Это превосходно проиллюстрировано засилием уравниловки в хозяйственной жизни социализма. Гипертрофированное равенство сдерживает не только деструктивную, но конструктив-

¹Но даже если дело не доходит до расслоения псевдовидов, все равно дефицит равенства в обществе оказывает деморализующее воздействие. Резкое имущественное и социальное неравенство питает корыстолюбие и враждебность. Бедность в соседстве с роскошью порождает зависть, которая выливается либо в неутолимую жажду обогащения, либо в разрушительную ненависть, способную "пустить красного петуха" более удачливому сопернику.

ную состязательность. Деморализует ведь не столько большее благосостояние ближнего, сколько уверенность, что оно достигнуто не трудом, а обманом и насилием, т. е. эксплуатацией человека человеком. Как раз отсюда возникает сомнение в справедливости существующего нравственного порядка и оправдание его нарушений¹. Именно эта сторона неравенства должна подлежать устранению, а не все оно в целом.

Целостная справедливость совмещает равенство с попыткой воздавать каждому свое. Это особая проблема, не менее фундаментальная, чем проблема различия добра и зла. Поиск такого совмещения культура и цивилизация заняты на протяжении всей истории. Общее решение данной проблемы видится в соединении утилитарного и ценностного отношения к человеку, т. е. использования его как средства и полагания в качестве цели. Справедливость скрепляет общество, устанавливая прямо пропорциональную связь между способностями человека и правом активно вмешиваться в жизнь, с одной стороны, и между активностью человека и размером получаемых им жизненных благ — с другой. Наиболее активно на ход общественных процессов должен влиять тот, кто имеет наибольшие способ-

¹Правда, уверенность в незаслуженности чужого успеха является более распространенной, чем убеждение противоположного смысла, и, возможно, более, чем сами факты подобной незаслуженности. То есть люди склонны считать всякую чужую удачу хотя бы отчасти незаслуженной. Это связано с тем, что чувство негативной ответственности — вины — обременительно для человеческой психики, и она посредством разных рационализаций стремится освободиться от него. Нужна очень высокая нравственная культура, чтобы не поддаваться на такой соблазн и сохранять объективность в сопоставлении своего и чужого положения. Это до крайности осложняет проблему реализации справедливости.

ности; его активность, соответственно, должна в максимальной степени вознаграждаться. Так реализуется утилитарное отношение к личности, для которого важна ее социальная значимость, способность приносить пользу или вред. Наряду с этим общество относится к человеку и неутилитарно, вне зависимости от его заслуг, ценит только за принадлежность к человеческому роду и в одинаковой степени крупных политических деятелей, квалифицированных работников, пенсионеров, детей. Таким образом, общество относится к отдельному лицу одновременно и как к самоцели, и как к средству, учитывает и его потребности, и свои собственные.

Равенство исходных возможностей есть тот принцип, в котором неутилитарное отношение смыкается с утилитарным. Только при осуществлении этого принципа конструктивная сторона состязательности не перерастает в деструктивную. Если разрыв между "лидерами" и "аутсайдерами" становится слишком значительным, то неравенство теряет свою стимулирующую силу, и внутренний потенциал многих людей не используется в полной мере. Чтобы человек был максимально полезен, нужно уметь относиться к нему неутилитарно.

Справедливость выполняет свою стимулирующую роль, когда она способна отчетливо отделить то, что *дано* субъекту, от того, что он *реализует сам*. Это необходимо для обеспечения равенства исходных возможностей и пропорционального вознаграждения последующей активности. Отношение справедливо тогда, когда первоначально одинаковое положение людей в обществе улучшается или ухудшается в зависимости от их дальнейшей деятельности. Отход от такой пропорциональности означает несправедливость, которая обычно переживается очень болезненно.

Справедливость представляет собой единство утилитарного и ценностного отношения к личности. Первое в основном осуществляется через

распределение по труду, т. е. через систему материального стимулирования; второе — через общественные фонды потребления и другие механизмы социальной защиты. Отступления от справедливости, недостатки в ее осуществлении сводятся либо к преобладанию утилитаризма и, соответственно, к нарушению равенства, либо к засилью уравнительности и нарушению пропорции между заслугами и воздаянием.

Важным аспектом социальной справедливости выступает право личности на развитие своих способностей, на творческую самореализацию. Ведущим средством ее служит труд. Творческая работа на общее благо — прочная основа человеческого достоинства и социального престижа. И наоборот, отсутствие творческого содержания в труде препятствует самореализации. Примитивный труд обедняет внутренний мир человека и его отношение к действительности. Изнурительная физическая работа или бесконечное повторение одних и тех же операций совмещается с напряженной жизнью духа только в самых редких исключениях. Причем источник духовного питания в этих случаях находится не в труде, а в каких-то иных сферах бытия. Как правило, интеллектуальное содержание труда коррелирует с качеством поведения личности. Пьянство, низменность интересов, грубость чувств и тому подобное являются постоянными спутниками бездушного соединения человека с природой. Окружая оазисы одухотворенной жизнедеятельности, подобный примитивизм утверждает себя в актах бессмысленного хулиганства и вандализма.

Социальная, гуманитарная ориентация экономики очень важна для сокращения этого вида несправедливости, сводящей человека на уровень простого средства. Однако сама по себе она мало чего может достичь. Одними призывами к творческому обогащению труда ситуацию нельзя изменить к лучшему. Должно быть, основополагающей, приоритетной является здесь не социальная,

а экономическая проблема. Пока модернизация техники и технологии не станет внутренней потребностью экономики, надежды на замену неквалифицированного труда квалифицированным останутся призрачными. Основой для решения социальных задач служат ведь не благие пожелания, а действительное богатство общества. Отношение к человеку как к цели не может быть установлено идущими сверху директивами, для него нужно заложить фундамент в базисе общества.

Возможность развивать и применять созидательные способности первостепенно важна для нравственного здоровья общества. Но она так и не станет действительностью, если не работает система стимулов, побуждающих к общественно-полезной активности. Эта система, поддерживающая соответствие между деятельностью индивида и его местом в обществе, действует, главным образом, по линии распределения материальных благ и реализует утилитарное отношение к человеку, т. е. обеспечивает наиболее эффективное его использование. Сбои в функционировании данной системы тоже разрушают нравственность.

Перекосы в распределительных отношениях составляют постоянную детерминанту корыстно-паразитического аморализма. Разрыв между конструктивной деятельностью человека и его доступом к материальным благам крайне вреден для морали. Материальный достаток образует основание личной свободы. Он дает известную независимость от давления внешних обстоятельств и возможность развивать себя, не размениваясь на повседневную суету. Но вместе с тем он может предрасполагать и к чисто потребительскому стилю жизни в особенности, если не обеспечен трудом. Едва ли кто станет всерьез отрицать связь между нетрудовыми доходами и расточительными расходами. Спекулянты, воры и казнокрады, а также их отпрыски издавна удерживают первенство по умению швырять деньги на ветер. Это естест-

венно, так как к богатству, созданному чужими руками, редко бывает настоящее уважение.

Исключить возможность использования благ, созданных другими, конечно же, нельзя. Человеческое общество немыслимо без использования одних людей другими. Уже в самом принципе распределения по труду положено его отрицание: доходы, которые являются трудовыми для данного поколения, становятся нетрудовыми для следующего. Если подросток окружен таким материальным изобилием, какого его сверстникам не достичь и за долгие годы упорного труда, то это вряд ли предрасполагает его к постоянной работе над развитием своих способностей. Там, где житейские блага ниспадают подобно манне небесной, нет нужды трудиться в поте лица. Существует определенная зависимость между материальной обеспеченностью родителей и сложностями в воспитании детей: чем трудолюбивее и способнее родители, тем менее обязателен труд для детей. Есть основания полагать, что процесс приватизации, увеличив различия в доходах, еще более обострит эту проблему¹.

Конечно, благоприятная исходная позиция не определяет однозначно ни к нормальному, ни к девиантному поведению. Материальная обеспеченность позволяет направить свои силы на решение более важных творческих задач. Но вероятность облегченного восприятия жизни в этом

¹Осуществление принципа оплаты по труду, как правильно отмечают Е. Л. Дубко и В. А. Титов, "оживит те виды неравенства, которые полезны для дальнейшего развития социализма" (Идеал, справедливость, счастье. М., 1989. С. 180). Но оно, а еще сильнее — включение стоимостных механизмов будут способствовать росту и тех видов неравенства, которые ни социализму, ни цивилизации в целом не полезны. Это тяжелая плата, какой нужно расплачиваться за экономический рост.

случае все же значительнее. У того, кто не приобрел вкуса к преодолению трудностей в юные годы, меньше шансов обрести его впоследствии.

Эту общецивилизационную проблему нельзя разрешить прокрустовыми мерами, типа упразднения института наследства и т. п. Главным средством разрешения противоречия между социальной обеспеченностью и необходимостью совершенствования может стать трудовое воспитание в семье и школе, предусматривающее сочетание роста возможностей с повышением требовательности. По-видимому, забота о человеке всегда должна сочетаться с требовательным отношением к нему. Когда общность делает одного из своих членов только средством для собственных целей, она толкает его на путь аморальности, но нечто подобное происходит и в том случае, когда она превращает его только в самоцель, а себя — в средство для его процветания. Лишь формы аморальности, наверное, будут разными: в первом случае — своекорыстие и враждебность, во втором — благодушный паразитизм¹.

Стабильность социума обеспечивается не только его иерархической организацией, но и системой горизонтальных связей. Эти связи общинного типа, основанные на дружбе, родстве, соседстве и тому подобное, выполняют целый ряд функций, особо важной из которых является социальный контроль. Разрыв таких связей, известный нам по феномену аномии, играет существенную роль в детерминации нравственных отклонений. При миграции, например, из деревни в го-

¹Эти тенденции отобразил Герберт Уэллс в "Машине времени". Кровожадные каннибалы-"морлоки" и беспомощные "элой" суть закономерные следствия прогрессирующего расслоения тех, кто служит только средством, и тех, кто является только целью. В обществе, допускающем лишь служение человеку, но не использование его, все должны были бы стать "злыми".

род долгое время новые связи остаются более узкими, эпизодическими, поверхностными и, в общем, менее качественными, чем прежде. Именно в этом, по преимуществу, заключается деморализующее влияние социальной мобильности. Ростом маргинального слоя населения (т. е. людей, вырванных из старого уклада жизни и не укоренившихся в новом) можно объяснить многие негативные факты: массовую поддержку беззаконий в период сталинских репрессий; новое, более опасное, качество подростковой и молодежной делинквентности в приволжских городах¹; расшатывание устоев народной нравственности и многое другое. Неизбежным спутником маргинализации и кочевого образа жизни является повышение промискуитетных половых связей. Некоторые публицисты подчеркивают особую угрозу дальнейшей маргинализации для нашего развития².

Подобное ослабление социального контроля влияет на мораль неоднозначно. Оно расширяет свободу личности, ее независимость от окружения и возможность творческого отношения к жизни, но одновременно увеличивает опасность эгоистического своеволия, морального волюнтаризма, беспринципности. Изнанкой свободы выступает произвол. Вместе со смягчением внешнего контроля слабеют нравственные узы: взаимные обязательства супругов, долг детей перед родителями, материнское чувство. Субъект, предоставленный самому себе, освобождается от массы требований, но при этом теряет внутреннюю устойчивость.

Феномен аномии убеждает нас, что чрезмерная автономизация индивида может быть столь же

¹См.: *Мяло К.* Казанский феномен // Новое время. 1988. № 34. С. 42.

²См.: *Стариков Е.* Маргиналы, или Размышления на старую тему: "Что с нами происходит?" // Знамя. 1989. № 10. С. 158.

губительной для морали, как и порабощение. Распад семьи, обеспечивающий исходную социализацию человека, может оказать на него наиболее разрушительное влияние. Заменяя прочные интимные привязанности временными, поверхностными контактами, человек может подорвать корни личной моральности, превратиться в "перекати-поле". Страсть к бродяжничеству, как правило, возникает у тех лиц, которые не включились в эмоциональную структуру своей родительской семьи, были отчуждены от нее. Человеческое не формируется без прочных привязанностей. Неслучайна корреляция между ростом анонимности связей и распространением развратных аномалий. Отсутствие взаимообогащающего общения, прочных и взаимосторонних зависимостей компенсируется извращенным сексом, который разрушает человеческое достоинство всех, кто к нему причастен: проститутток и их клиентов, совратителей и совращаемых.

Социальные противоречия, порождаемые урбанизацией, ростом мобильности населения и тому подобное, разрешаются в переходе от преимущественно экстравертной к преимущественно интровертной регуляции поведения. Первая основана на преобладании внешнего контроля и на жестком подчинении индивидуального сознания групповому мнению. Вторая означает приоритет самоконтроля и известную независимость от окружения¹.

Идеализация экстравертных регуляторов и патриархальных нравов вообще, убеждение, что общинность выступает чуть ли не единственным средством восстановления морального здоровья общества, покоится на одностороннем подходе

¹ Психическая интроверсия и экстраверсия исследованы К. Г. Юнгом, Г. Д. Айзенком и др. Специфическое преломление этих механизмов в нравственности детально рассмотрено в работе А. И. Титаренко "Структуры нравственного сознания" М., 1974. С. 170—184.

к этим феноменам и аналогична руссоистской идеализации первобытности. Поверхностный характер нравственной культуры, чрезвычайная суровость групповых санкций и особенно склонность к полаганию "козлов отпущения" и "изгоев" в таком подходе не принимается во внимание. Экстравертная регуляция хорошо приспособлена к тому, чтобы удерживать поведение людей в определенных рамках, но мало способствует активности и инициативе.

Ужасы сталинского деспотизма стали возможны во многом благодаря симбиозу вульгаризированной социалистической идеологии с экстраверсией традиционных нравов¹. Пропаганда классовой ненависти, всеобщего насильственного уравнивания путем разорения наиболее активных и способных людей, запрещение всяческого инакомыслия не нашли должного противодействия в сознании масс прежде всего потому, что механизмы нравственной автономии не успели еще сформироваться и развиваться. Для их вызревания нужен длительный период демократизированной общественной жизни, то, что сейчас называется "развитым гражданским обществом". Переход от преимущественно экстравертной к преимущественно интровертной регуляции поведения разворачивался в нашей стране уже после установления социализма и протекал трудно и болезненно. Жесткий контроль тормозил развитие автономного, самобытного мира личности. Загнанное в подполье, это развитие нередко приобретало мизантропическое или растленное направление. Потому в условиях демократизации и гласности первыми дали знать о себе заскорузлая межнациональная вражда и иные проявления "пещерного аморализма"

¹Подтверждение этому можно найти в закономерности, по которой наибольший разгул кровавой вакханалии наблюдался в тех странах, где традиционная культура до социалистической революции имела особенно прочные позиции: в Китае и Камбодже.

* * *

В очень грубом приближении нравственное достоинство общества можно определить дробью, числитель которой будет составлять общая совокупность предметов материальной и духовной культуры, а знаменатель — количество загубленных человеческих жизней. У нас пока нет оснований гордиться этими показателями. Социалистическое преобразование жизни обернулось частичной утратой ее самопроизвольности, естественности, подлинности и последующей стагнацией. Героическое стремление освободить мир от эксплуатации человека человеком, от всех форм несправедливости, насилия и обмана породило уникальный общественный строй, но не обеспечило принципиально нового качества ни материального, ни духовного творчества. Выявилась призрачность надежд на решительное очищение нравов, поскольку корни зла оказались более многообразными и глубокими, чем виделось издали. По ряду существенных параметров реальному социализму не удалось доказать своего превосходства над иными общественными системами.

Однако это не значит, что пробил смертный час данного строя. Задача преодоления социальных антагонизмов, отчуждения и деструктивной эксплуатации человека не снята с повестки дня. Неистребима питающая социализм вера в справедливость и возможность взаимовыгодного сотрудничества всех. Конечно, эта вера выражает лишь одну сторону человеческой природы. Но усматривать корень всех сегодняшних бед в социалистическом повороте 1917 г. — это односторонность не меньшая, чем выводить все моральные пороки из частной собственности. Неразумно заменять одну крайность другой. Социализм сможет доказать свою перспективность, если ему удастся совместить централизованное управление общественными процессами с умени-

ем вслушиваться в разногласия бытия и различать в ней голос правды, т. е. с отказом от идеологического монополизма и диктата; заботу о равенстве и справедливости — с обеспечением свободы и самостоятельности. Одним словом, ему предстоит вернуться в мировую семью народов, не утратив своего лица. Будущее покажет, можно ли пройти между Сциллой и Харибдой: между безумием "Октября наизнанку" с разрушением всего привнесенного социалистической историей (общественной собственности, управленческих механизмов, идеологических культовых символов и т. п.), с одной стороны, и восстановлением доперестроечных структур и нравов, пригодных, пожалуй, лишь для продления агонии, — с другой. И выбор этого трудного пути должен быть предоставлен народу, а не тем, кто провозгласил себя выразителем его интересов. Всенародный выбор тоже не гарантирован от роковых ошибок, как показал немецкий опыт 1933 г. Чтобы решение было принято со знанием дела, нужно создать условия для здоровой конкуренции различных укладов и для исправления возможных промахов. Только на этом пути можно хоть и не уничтожить, но собрать и укротить бедствия и пороки, разлетевшиеся из сосуда Пандоры.

•

Оглавление

Введение 3

Глава I

Зло в предистории человечества 14

Культура и обуздание насилия 20

Культурные запреты в отношениях
между полами 45

Образы зла в первобытной культуре 74

Глава II

Моральное зло в истории цивилизации 98

Враждебный бог, косная материя или ничто? 103

Психические корни безнравственности 138

Дисгармония социального организма 170

Умственные тупики имморализма 207

Диалектика зла и добра 247

Глава III

Проблемы преодоления морального зла 263

Социальные источники зла 265

Феноменология нравственных аномалий 284

Моральное зло и противоречия современного
общественного развития 316

2 р. 90 к.

Политиздат