



Поступай по отношению к другому так,
как ты хотел бы, чтобы он поступал
по отношению к тебе.

Золотое правило нравственности

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО —
ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЕ
ЧТЕНИЯ

1991





ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО –
ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЕ
ЧТЕНИЯ

1991

НАУЧНО –
ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИЕ
ЧТЕНИЯ

**ЭТИЧЕСКАЯ
МЫСЛЬ
1991**

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ 1991

**Москва
Издательство
«Республика»
1992**

Редакционная коллегия:

*А. А. Гусейнов (ответственный редактор),
В. Жямайгис, И. С. Кон, В. М. Межуев,
Ю. В. Согомонов, В. И. Толстых.*

ЭТИКА И ПЛЮРАЛИЗМ

Плюрализм — эта важнейшая черта и горделивый пароль западных демократий — стал маяком для многих стран Азии, Латинской Америки, Африки, Восточной Европы. Теперь и наша великая евразийская держава пристраивается в этот ряд. Если исходить из буквального смысла слова и понимать под плюрализмом многообразие форм общественного самовыражения индивидов, равноправное сосуществование различных, доходящих до противоположности интересов, ценностей, идей, жизненных стилей, то совершенно очевидно, что ориентация на плюрализм стала целенаправленной установкой и официальной санкцией советского общества за последние годы. Многообразие форм собственности в экономике, партийные противоречия в политике, идейная разногласия в духовной сфере, легитимация вчерашних аномалий в сексуально-бытовой области — все свидетельствует о глубоко продвинувшемся процессе плюрализации общества. И человек, привыкший скептически смотреть на западные ценности, может в данном случае черпать надежду только в том, что само освоение плюрализма происходит у нас на неплюралистический манер — единодушно, а разно-гласие и разно-мыслие оказывается модой почти столь же агрессивной и повальной, как едино-гласие и едино-мыслие недавнего застойного времени.

Но как бы то ни было, плюрализм стал сегодня значимым фактом советской действительности. И он оказывает, помимо всего прочего, существенное воздействие на моральные представления и реальную систему нравственных отношений, является вызовом этической теории. Среди многих вопросов, которые возникают в данной связи, остановимся лишь на одном — соотношении этики и плюрализма. Вопрос этот можно сформулировать так: на каких общих нравственных принципах основывается плюрализм, или, может быть, он выше морали и распространяется на область моральных оснований в такой же мере, в какой и на любую другую сферу общественной жизни? Говоря по-другому, обязательно ли этика плюрализма предполагает и переходит в плюрализм этики?

Человеческое сотрудничество в условиях социального, политического, мировоззренческого, бытового и всякого иного многооб-

разия возможно лишь на основе совершенно определенной этики, а именно этики терпимости, которая признает за людьми право на собственную жизненную и интеллектуальную позицию, которая само культурное своеобразие рассматривает как достоинство, утверждает ценность плюрализма или плюрализм как ценность. Терпимость — не равнодушие, когда одному нет дела до другого, не простая сдержанность, когда носители разных жизненных и духовных позиций только терпят друг друга. Она означает взаимную поддержку и участие людей, которые интересны друг другу своими различиями и которые осознают, что именно в этих различиях заключен источник развития каждого из них в отдельности. Этика плюрализма в этом смысле есть этика диалога, сотрудничества.

Нет сомнений: различия являются условием диалога и общення. Богатство общественных отношений складывается из разнообразия индивидуальных способностей. Если все играют на одном инструменте, то оркестра не получится. Однако различия, способные суммироваться в совокупное богатство духовной жизни, имеют предел, за которым продуктивное сотрудничество становится невозможным, диалог превращается в разговор глухих. Плодотворно и к взаимной пользе могут спорить между собой, вообще обмениваться деятельностью только равноправные партнеры. Человек не может вступать в диалог с Богом. Богу он может молиться. Человек не может также вступать в диалог с домашними животными. О них он должен заботиться. Он может вступать в диалог только с другими людьми, да и с ними только в той мере, в какой он признает их нравственную, человеческую одинаковость с собой. Единой основой, делающей возможным сотрудничество в условиях социокультурного многообразия, является гуманизм, понимаемый прямо и буквально, а именно: признание безусловной ценности человеческой личности, ее изначального права на достоинство и счастье, утверждение приоритета прав человека перед профессиональными, национальными и всякими иными притязаниями. Гуманизм является тем пределом, за которым плюрализм теряет свое позитивное значение. Плюрализм уместен, применительно к политике, искусству, вероисповеданию, философии, потребительским вкусам и ко многим другим сферам духовной и практической жизни, но он не может распространяться на область общих этических принципов. Нравственный закон является единым для всего человечества. Более того, политический, эстетический и иные формы плюрализма возможны только в сочетании с гуманистическим монизмом этики. Можно сказать так: этика плюрализма означает антиплюрализм в этике, она есть этика гуманистического монизма. Идея гуманизма в такой же мере обосновывает плюрализм, в какой и ограничивает его.

Различия добра и зла абсолютны. Моральное добро является последней точкой отсчета в мире общественных ценностей; оно обозначает то духовное пространство, внутри которого все общественные связи индивидов только и приобретают разумный человеческий смысл. Отсюда часто делается вывод, что анализ социальных явлений необходимо доводить до выявления их нравственного смысла, а общественные деятели наряду с профессиональными навыками должны еще владеть и активно пользоваться этической терминологией, — вывод как будто бы очевидный, но вряд ли достоверный. Культура моральной оценки скорее предполагает осторожное использование негативных нравственных оценок в общественной коммуникации. Общее правило, по-видимому, состоит в том, чтобы сознательно воздерживаться от нравственного осуждения других, будь то другая мировоззренческая ориентация, другой политический выбор, другая культурная традиция и т. д. Общественная аксиология в этом смысле должна строиться по модели индивидуальной и руководствоваться прекрасным христианским принципом: не судите других. К истине ближе простодушный человек, к морали — скромный. Нравственное осуждение оправданно только как самоосуждение. В противном случае оно оказывается барьером, исключающим возможность согласия, настоящей миной, взрывающей человеческое общежитие. Рассмотрим несколько примеров.

В политической лексике нашего времени широкое хождение имеет понятие «реакционные силы». Его содержание, как правило, является смутным, неопределенным, не поддается социологической фиксации. В фактическом смысле неясно, что означает и для чего существует данное понятие. Но зато оно имеет совершенно определенную и очень зловещую нравственную нагрузку: придает политическим разногласиям абсолютный смысл, поднимает их до уровня противостояния добра со злом и мобилизует ненависть как оружие политической борьбы. В самом деле, кто согласится с тем, что он принадлежит к реакционным силам? И кто, с другой стороны, захочет идти на компромиссы и сотрудничество с силами, которые он считает реакционными?

В христиански ориентированном общественном сознании существует убеждение, согласно которому мусульманская религия является жестокосердной. В свою очередь, общественное сознание, находящееся под влиянием мусульманской традиции, полагает, что христианская религия является развратной. Излишне говорить, что эти суждения являются предрассудками, хотя часто и весьма искренними. Они не выдерживают проверки историческими фактами, да и вообще не имеют определенного содержания, допускающего такую проверку. Каково же реальное назначение таких утверждений? Оно состоит в том, чтобы возвести

нравственный барьер между двумя религиями, придать некий этически абсолютный смысл тем фактическим различиям в нравах и традициях мусульман и христиан, которые действительно существуют.

Еще один, для сегодняшней общественной ситуации в стране отнюдь не гипотетический пример. Политические деятели нередко характеризуют позицию своих противников и оппонентов как аморальную и преступную (так было, например, на IV Съезде народных депутатов СССР при обсуждении вопроса о Союзном договоре). Что скрывается за таким превращением рассудительного политика в гневного моралиста? Заметим, что политический деятель, выставляющий суждение об аморальности каких-либо лиц и явлений, выходит за пределы своей компетенции и его мнение в данном случае значит ничуть не больше, чем мнение любого другого человека. Отсюда следует, что оппоненты могут с такими же основаниями упрекнуть его самого в защите аморальной и преступной политической линии. И что тогда? Помогает ли такой взаимный обстрел из этических орудий взвешенному обсуждению проблемы и поиску взаимоприемлемых решений? Конечно нет. И тут обнаруживается: реальный смысл желания морально дискредитировать политического оппонента состоит в том, чтобы навязать ему свою позицию, закрыть путь к равноправной, готовой к компромиссам и сотрудничеству дискуссии и одновременно с этим расчистить дорогу для насилия. В самом деле, почему же не применить силу в борьбе с противником, политика которого «аморальна и преступна»? Результат оказывается грустным: мораль, призванная соединять людей, удержать их даже тогда, когда они являются политическими противниками, в режиме диалога и сотрудничества, оказывается силой, разъединяющей их.

Таким образом, одно из важных этических требований, обеспечивающих продуктивность социокультурного плюрализма, состоит в том, чтобы воздерживаться от негативных моральных оценок в общественной коммуникации.

Общественная атмосфера в нашей стране сейчас крайне насыщена моральными испарениями — верным симптомом практического бессилия и психологического отчаяния. Политические, литературные и прочие борющиеся между собой партии сходятся между собой в одном: все они апеллируют к морали, обильно пользуются моральными оценками, и при этом каждая из сторон стремится дискредитировать другую — прежде всего нравственно. Литераторы свои многочисленные споры доводят до выяснения того, кто действительно защищает интересы Родины, а кто предает их. Политики никак не хотят ограничиться обсуждением конкретных вопросов о структуре власти, налогах и т. д., а выставляют на ристалище ни больше ни меньше как благо народа, при-

том каждый доказывает, что именно он борется за благо народа, а его противник и не умеет, и не хочет этого делать. Словом, общественные противостояния из сферы конкретных проблем переносятся в метафизическую сферу, и вопрос о том, кто прав в том или ином случае, подменяется вопросом о том, кто является хорошим, а кто — плохим. И в этом усматривается знак цивилизованности — ведь не пули же посылают на головы противников, а всего лишь моральные проклятия! Какая наивность! Какая простота! Моральная брань все равно что ружейный залп. Она разделяет людей бытийно, на живых и мертвых. Как пуля.

Когда у людей существуют разные мнения по политическим, научным или иным проблемам, когда появляется напряженность в их конкретных практических взаимоотношениях, то всегда есть надежда на их преодоление и сохраняется возможность спора и сотрудничества. Но если они воспринимают свои разногласия как противостояние по коренным нравственным принципам, если одни считают других низкими, подлыми, бесстыдными — словом, морально недостойными, то путь к взаимопониманию закрывается наглухо. Обычно на такое суждение возражают так: а если кто-то и в самом деле является морально недостойным, подлым? Может быть, и является, но никому со стороны не дано судить об этом. Нет среди людей таких благородных, честных, нравственно безупречных, кто мог бы, имел бы право вершить моральный суд. А если бы и были такие люди, то они бы как раз и не стали этого делать, ибо моральный человек есть человек, сознающий свою недостойность. Моральная коммуникация в чем-то очень парадоксальна: люди, которые могли бы судить других, никогда не будут этого делать, а люди, которые судят других, не имеют на это никакого права. Вот почему воздерживаться от негативных моральных оценок по отношению к другим — значит способствовать очищению нравственной атмосферы.

При этом особо важно отнять право морального суда у политических институтов, и прежде всего у государства. Государства в XX в. продолжают брать на себя кроме политических задач еще и духовную миссию. В чем-то они даже усилили эту уходящую корнями в древность традицию. Они полагают, что без них люди не разберутся в том, что им нужно. Это относится прежде всего к тоталитарным государствам, но не только к ним. Демократическим государствам также свойственно поднимать свою деятельность до этических высот. Эта тенденция является очень опасной. Как подчеркивал Кант, в нравственном мире, где действует свободная воля, никому не дано совершить «коперниканский переворот» и взглянуть на человека как бы с неподвижного Солнца. Тот, кто претендует на это, берет на себя роль, превышающую человеческие возможности. И когда такую роль берет на себя го-

сударство, оно открывает дорогу для *насилия* внутри страны и конфронтации вовне. Бросается в глаза: государства, которые демонстрируют воинственную агрессивность (и сейчас, и в прошлом), широко пользуются морально-демагогическими аргументами. Они всегда восстанавливают поправленную «справедливость», борются за священные «права» и т. д.

Один из самых наглядных и поучительных примеров присвоения государством моральных функций в XX в.— советское государство. Можно утверждать, что практиковавшиеся им жестокие репрессии были органически связаны с его нравственными претензиями. По крайней мере, эти репрессии были бы невозможны, если бы государство не изображало бы себя как средоточие справедливости и если бы именно так оно не воспринималось гражданами. Возьмем только один пример. Сталинские репрессии 30-х годов проводились под лозунгом борьбы с врагами народа, который был прямым продолжением лозунга борьбы с врагами революции. Откуда берется и что означает это понятие «враг народа». Оно явно не юридическое и даже не политическое, для политического, а тем более для юридического понятия оно слишком абстрактно и туманно. Это понятие, скорее всего, социально-философское, этическое, призванное подчеркнуть крайний, почти метафизический характер преступлений, которые инкриминировались обвиняемым. Оно прямо вытекает из убеждения, что советское государство строит самое справедливое и самое счастливое общество на земле, что оно призвано реализовать вековые чаяния простых людей. («Мы рождены, чтоб сказку сделать былью».) Если это так, то всякий человек, который нарушал законы и даже просто критически относился к каким-то государственным акциям, как бы становился на пути к земному раю, совершал некое абсолютное преступление, то есть оказывался врагом народа.

История — не прошлое. Мы несем ее в себе. Истина эта иногда радует, но чаще печалит. Так и сейчас с горестью приходится наблюдать, как прошлое, то самое прошлое, которое мы, казалось бы, уже давно устали проклинать, обнаруживает себя с силой тем более властно, чем менее осознанным оно является. Разве не репрессивное прошлое говорит в нас, когда в общественное сознание на уровне государственной политики и карательной практики запускаются такие общие, идеологически насыщенные понятия, как борьба с экономическим саботажем, наведение порядка, защита социалистических завоеваний и т. п. Лишенные строго предметного содержания, они открывают дорогу произволу социальных страстей, придают общественным конфликтам характер смертельной схватки. Опасно ошибаются те, кто недооценивает разрушительную силу слов. Войну начинают не генералы, ее начинают идео-

логи. Все, что происходит с героями гомеровских поэм, заранее замышляется богами на Олимпе. Так и в общественной жизни — все, что происходит на практике, проигрывается предварительно в сознании. И как только вместо преодоления конкретных хозяйственных трудностей разворачивается борьба с экономическим саботажем, вместо решения конкретных задач управления начинается наведение порядка, так сразу пробивается брешь в гражданском мире и общество начинает чувствовать дыхание бессмысленного насилия.

Конечно, государство и вообще политические институты не являются этически нейтральными. Но они ни в коем случае не могут быть инстанциями, задающими этические нормы, каноны справедливости, или имеющими преимущественное право на их истолкование. Они лишь реализуют те нормы морали и справедливости, которые превалируют в обществе. И одна из важнейших их обязанностей состоит в том, чтобы охранять право каждого гражданина на собственное суждение о нравственном и безнравственном, справедливом и несправедливом. Ибо именно личность является высшей нравственной инстанцией и этическим институтом общества.





**ВОПРОСЫ
ТЕОРИИ**

ДОБРО И ПОЛЬЗА

От века мораль существует как сознание, противостоящее полезности. Добро — бескорыстно и антиэгоистично. Но может ли оно рассчитывать на успех? Можно ли вообще вырвать человека из повседневной суеты, замешенной на наслаждениях, богатстве, власти. И стоит ли стремиться к этому? Насколько правомерна и обоснованна критика утилитаризма, свойственная нашей этической литературе? И почему нельзя естественное стремление человека к пользе соединить с его нравственными обязанностями? Теоретическое обсуждение этих вопросов особенно актуально сейчас, когда общественное сознание пересматривает старые, во многом ханжеские представления об индивидуализме, личном интересе, экономической выгоде.

Тема, которую предстоит здесь рассмотреть, по возрасту сродни морали и является традиционно этической. Мораль возникает и существует в истории человечества как система ценностей и норм, противоположных эгоизму и стяжательству, протестующих против мира, в котором люди, обуреваемые своекорыстием, хотя и живут в сообществе, в действительности разобщены, отчуждены друг от друга, взаимонепроницаемы. И в этике, то есть в специальном размышлении о морали и нравах, предмет мысли выкристаллизовывался во многом в оппозиции к обыденной жизни, к тому, что вынужден или жаждет творить человек ради удовлетворения своих жизненных потребностей и житейских интересов, помышляя о наслаждении, успехе, богатстве, власти и т. п.

Эта тема традиционна для мировой этики, но не для советской. В нашей литературе она практически не затрагивалась, если не считать несколько небольших работ, в которых с позиций воинствующего критицизма рассматривались взгляды адептов классического утилитаризма — английских философов конца XVIII — начала XIX в. И. Бентама и Дж. С. Милля, чья этическая концепция покоилась на принципе пользы. Но ведь проблема добра и

пользы не исчерпывается историко-этическим интересом; это непосредственно практическая, насущная проблема, и коллизии переживаемого нами времени не преминули об этом напомнить.

Вот и в полемике по поводу путей социального обновления нашего общества, коренной перестройки устоявшихся и закостеневших хозяйственно-экономических механизмов достаточно громко зазвучало мнение, что нравственным является то, что экономически целесообразно и полезно. Это не было мнением, которое вырвалось впопыхах, так сказать, в пылу спора. Оно выдвигалось, видимо, по вполне продуманным и принципиальным основаниям. И оно не оригинально, не раз высказывалось и сто, и двести, и тысячу лет назад, вполне соответствуя определенным установкам массового сознания. Но мнение это оказалось неожиданным на фоне сложившихся традиций нашей общественной мысли, причем не только философской или этической, но и политико-экономической. Факт тем более примечательный, что впервые осуществление задач, которые стоят сегодня перед нашим обществом (и как государством, и как сообществом граждан, и как нацией), связывается не с энтузиазмом и самоотречением «народных масс», а с заинтересованностью людей, с удовлетворением их жизненных интересов.

Вот почему традиционная этическая тема сегодня становится социально-этической, этико-политической темой. Но прежде чем приступить к ее рассмотрению, важно уяснить сами составляющие ее понятия.

ПОНЯТИЯ

В формулировании проблемы «добро и польза» союз «и» изначально выступает как разделительный: задача заключается в том, чтобы попытаться понять добро в отличие от пользы, проследить социально-практические, поведенческие и мыслительные воплощения добра и пользы и лишь на основе этого выяснить точки их соприкосновения и взаимовлияния.

В обычной речи слова «добро» и «польза» сплошь и рядом оказываются синонимами: мы говорим «добро» и имеем в виду полезность, нужность того, о чем идет речь, а «полезным» называем то, что приносит человеку счастье, составляет его благо. Такое словоупотребление объясняется тем, что и «добро» и «польза» обозначают положительные социальные ценности, различие которых в обиходе далеко не всегда четко просматривается, либо же просто не принимается во внимание ценностно недифференцированным обыденным сознанием. Другое дело, что эта недифференцированность, или синкретичность, нередко переносится и в

область теории, со всеми вытекающими из такой неразборчивости в понятиях и терминах последствиями.

В философии же, напротив, легко проследить настойчивую тенденцию дифференцированного рассмотрения ценностей. Уже Аристотель не ограничивается перечислением различных благ, но специально подчеркивает, что предметом его рассмотрения в «Никомаховой этике» является не просто благо (to agaton), но наивысшее благо (to ariston)¹ За различием и субординацией благ просматриваются различные грани человеческой деятельности, в частности *моральной* и *утилитарной*², которые представлены в ценностном сознании понятиями «добро» и «польза».

Мораль и возникает как оппозиция миру социально-утилитарных отношений. Исторически изначально она обнаруживает себя как осознание утраты органического единства и естественной солидарности в отношениях между людьми. Это ностальгия по утраченному единству рода, надежда на обретение сплоченности, открытости и чистоты в отношениях между людьми. Соответственно императивом морали выступает идея единства между людьми, или человеческого единства (которая в некоторых религиозных и философских учениях приняла форму идеи единства человечества), идея равенства и братства. Свою императивность эти идеи могли получить только в условиях, реально разрушающих единство и равенство, в условиях партикуляризации (обособления) и взаимоотчуждения социальных агентов (индивидов, семей, а затем профессиональных и сословных групп) и соответствующей социальной дифференциации общества,— чем и опосредствован переход от первобытной общины к раннегосударственным формированиям. Появление морали знаменуется складыванием не столько особых механизмов регуляции поведения людей (на что указывалось в советской литературе, в частности О. Г. Дробницким и А. А. Гусейновым), сколько специфических ценностных ориентиров, призванных направить активность человека на внимание к другим людям, заботу о них. Известные нам первоначальные нормативные формы морали — «золотое правило» нравственности («Поступай по отношению к другим так, как ты желал бы, чтобы они поступали по отношению к тебе») или заповедь

¹ См.: Аристотель. Соч. М., 1984. Т. 4. С. 55.

² В обиходном языке «утилитарный» (от лат. utilitas — польза) означает сориентированный на пользу. Однако в этическом контексте проступает другой смысл: утилитаризм — этическая доктрина, которая, хотя и выдвигала на первый план принцип пользы, трактовала его как принцип счастья, причем счастья наибольшего числа людей. Таким образом, в нормативно-этическом плане это — альтруистическая доктрина морали. И не случайно приверженцы этического утилитаризма принципиально выступали против искажения их понимания морали и их учения в духе житейского меркантилизма (см.: Милль Дж. С. Утилитаризм. О свободе Пб., 1866—1869. С. 51—52).

любви («Возлюби ближнего своего, как самого себя») — отражают именно эту направленность морали. И в том, и в другом случае отправным моментом повеления является обособленный, самосознательный индивид, а предметом повеления — необходимая, требуемая, должная, основанная на взаимопонимании или во всяком случае взаимоприятии связь между людьми.

Мораль в таком понимании — это не способ организации отношений между людьми, не форма социальной регуляции или социального контроля, которая обладает какими-то характерными функциональными признаками. Это — определенный стандарт и идеал взаимоотношений между людьми, и, как таковой, он может предъявляться различными способами, и даже такими, которые не основываются полностью на автономии личности (в европейском смысле этого представления), а ведь именно с этим последним качеством, как правило, связывается в нашей литературе моральная регуляция поведения людей.

Этот идеал, или стандарт морали, проходит через всю историю человечества (по крайней мере, европейского), а в XX столетии в результате разрушительных мировых войн и перед лицом ядерной угрозы человечеству интернационализуется.

С учетом сказанного, можно дать предварительное определение «добра» не просто как общего морально-этического понятия, отражающего положительное значение социальных явлений в их отношении к идеалу, но как реализованную в общественных отношениях и поступках людей человечность.

Это именно предварительное и неполное определение, поскольку идея человеческого единства, идея человечности, составляя quintэссенцию морали, не исчерпывает всего ее содержания. Этот идеал не является «идеалом» в том смысле, что он запределен и абстрактен; он практически осуществляется в разного рода альтруистических деяниях, в моральных программах, основанных на этике любви и заботы; любовь и дружба в какой-то степени также являются воплощением этого идеала. Однако в отчужденном мире идеал единства, равенства и братства всегда в истории воспринимался, обосновывался и интерпретировался различными социальными агентами (индивидами, группами, классами в лице их идеологов) как носителями частных, партикулярных интересов. Концепция классовости морали, фундаментальная для марксистской этики, но в различных вариациях встречающаяся во многих социологических этических теориях, отражает как раз эту сторону, эту ипостась морали. Соответственно в истории и в каждой общественной системе мы находим столько интерпретаций морали, сколько есть социальных агентов (субъектов); и только в этом смысле мораль является исторически изменяющейся.

В социально определенной нравственной системе можно проследить две тенденции. Во-первых, каждый социальный агент предлагает свое понимание морального единства и путей его достижения. Всеобщая форма, в которой выражаются нравственные заповеди, отражает как раз эту интенцию. Во-вторых, в рамках нравственности осуществляется оправдание социально-классовых интересов через апелляцию к моральному идеалу. Каждый вступающий на историческую арену класс претендует на мессианскую роль установления царства совершенства на земле и увязывает эту роль с осуществлением собственных интересов. Этим вызваны лицемерие и апологетический характер классовых систем морали. Как таковые, они представляют собой враждебные, антагонистические идеологические системы и в этом своем бытии подрывают идею человеческого единства как основополагающую идею морали.

Из сказанного ясно, что мораль представляет собой внутренне противоречивое духовное образование, и это отражается в понятии добра, которое несет в себе также содержание, задаваемое партикулярным бытием социальных агентов. Неосознанная, такая партикулярность может гипертрофироваться, а понятие добра релятивизироваться и специфизироваться в соответствии с классово-групповыми образцами нравственности, представляющимися в истории идей, в частности, и как теодицея, и как обоснование образа «человека, обязанного во всем себе» («self-made man»), и как программа общества, в котором государство берет на себя обеспечение потребностей всех трудящихся на него индивидов и т. д.

Помимо праисторического у морали есть и другой, так сказать, индивидуальный источник. Дело в том, что опыт единения, непосредственности межчеловеческих отношений каждый человек переживает актуально и в исторических рамках цивилизации, причем переживает именно как индивидуальный опыт. Речь идет о кровнородственных отношениях, главным образом отношениях родительства, но в первую очередь отношениях матери и ребенка. Причем здесь важно не столько отношение матери к ребенку, которое конечно же может быть расценено как выражение наиболее последовательного альтруизма и самоотверженности, сколько отношение ребенка к матери, хотя оно является пользовательным, спонтанно эгоистическим отношением. Здесь потребности ребенка удовлетворяются безмятежно, непосредственно, без ущемления, с детской точки зрения, чьих-либо интересов; именно в рамках такого отношения возможно отнестись к другому безусловно. И это задает морали прастандарт, праидеал, аналогичный тому, что культура впитывает из первобытности.

Нет, это — не мораль, поскольку мораль предполагает обо-

собленных, самосознательных, индивидуализированных субъектов, это — почва морали¹ Соответственно под *добром* подразумеваются еще те особые моменты в отношениях между людьми, которые позволяют говорить не просто о непосредственности, но о родственности, интимности, что для каждого человека является попыткой, как правило неосознаваемой, воссоздать тот первоначальный и потому абсолютный опыт общения, который он обретает в отношении к матери и в отношениях с матерью.

Понятие *пользы*, как было сказано, также относится к ценностному сознанию, но оно отражает положительное значение социальных явлений в их отношении к чьим-либо интересам²; в специфическом смысле польза — это характеристика средств, годных для достижения заданной цели³ Таким образом, «польза» («полезность») характеризует средства, которые ведут к нужному результату. Если человек использует со знанием дела необходимые средства, получает результаты такие или близкие к тем, которые были задуманы или запрограммированы в качестве цели, то обычно называют его действия успешными, а если к тому же эти результаты достигнуты с наименьшими затратами, говорят об эффективности действий или использованных средств. «Польза», «успех», «эффективность» — таковы основные понятия, задающие сетку практического, а точнее было бы сказать — праксического (от греч. *praxis* — действие, практика) мышления, сознания и обозначающие явления, которые изучаются специальной прикладной наукой — праксеологией.

Есть еще одно понятие, которое, безусловно, относится к практическому мышлению, но значение которого важно уточнить.

¹ Предлагаемая идея относительно источника морали нуждается еще в проработке и размышлении. Однако ее никак нельзя считать неожиданной или случайной. По содержанию она близка тем положениям, которые развивались в психоаналитической этике, главным образом в версии Э. Фромма, специально проанализировавшего значение опыта общения ребенка с матерью и отцом для становления сознания и системы основополагающих потребностей (см.: *Фромм Э. Ситуация человека — ключ к гуманистическому психоанализу//Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 443—482*). Правда, Фромм выводит основные моральные стереотипы непосредственно из отношений матери и ребенка; я же полагаю, что мораль только предвосхищается этими отношениями и представляет собой своеобразную попытку восстановления присущего им характера непосредственности, безусловности.

² Под «интересом» понимается отношение социального агента (индивида, группы, сообщества) к различным социальным предметам, освоение которых позволяет ему повышать свой статус.

³ Это определение пользы вытекает из классической историко-философской традиции. См., например: *Аристотель. Никомахова этика*, 1096а, 5; *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, VII, 105; *Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели//Хатчесон Ф. и др. Эстетика. М., 1973. С. 128*; *Бентам И. Исследование об основах морали и законодательства//Избр. соч. СПб., 1867. Т. 1. С. 2*; *Гегель. Феноменология духа//Соч. М., 1959. Т. 4. С. 302*.

Речь идет о понятии «выгода». Если «польза» определяется в отношении к чьим-либо интересам, то внутренние значения этого понятия различаются сообразно принадлежности и характеру интересов, удовлетворение которых предполагается в качестве цели. Таковы частные (особенные) цели индивида или группы, то есть такие, которые специфичны для данного агента и реализация которых возможна за счет ущемления интересов других агентов. Далее, общие интересы индивида или группы, то есть интересы, присущие, как правило, всем индивидам или группам в данной ситуации; их удовлетворение также может предполагать ущемление чужих интересов, однако это воспринимается как недостаток системы, а не злой умысел тех, чей интерес таким образом осуществляется. Наконец, интересы группы или общества. Полезное в отношении первого класса интересов нередко называют выгодой, или корыстью, в отношении других классов — общей пользой, или благом (в узком смысле этого слова).

Здесь может возникнуть вопрос, коль скоро понятие общей пользы однопорядково общему благу, пусть и в узком смысле слова, есть ли необходимость в разделении пользы и добра? В свое время И. Бентам в полемике с оппонентами подчеркивал, что добродетель отнюдь не противостоит пользе, поскольку интересы бывают разными, «добродетель состоит в пожертвовании меньшим интересом ради большего интереса...»¹ Эта идея о единстве добра и пользы была воспринята Н. Г. Чернышевским, усматривавшим разницу между удовольствием, пользой и добром — в степени и длительности. Большое удовольствие называется пользой, постоянная польза — добром: «Добро — это как будто превосходная степень пользы, это как будто очень полезная польза». Мы говорим «добро выше пользы», добавлял он, это значит, что «очень большая польза выше не очень большой пользы»²

Логика утилитаризма как будто ясна, но очевидность ее вызывает сомнение. Выше говорилось, что полезная деятельность изучается праксеологией. Однако «полезность» является предметом и другой общественной науки — политэкономии, в которой она рассматривается как потребительная стоимость, то есть характеристика вещей и услуг с точки зрения их способности удовлетворять определенные потребности и интересы. Однако политическая экономия изучает потребительные стоимости в их общественном выражении, то есть в их товарной форме, когда полезные вещи и услуги производятся не для личного потребления производителя и его семьи, а для продажи, причем продажа и получение денег выступают здесь высшей целью для производителя. Чтобы

¹ Бентам И. Избр. соч. Т. 1. С. 21.

² Чернышевский Н. Г. Избр. филос. соч. М., 1951. Т. 3. С. 248—249.

показать, насколько моралистично выглядят в таком ракурсе пассажи утилитаристов, приведем однозвонные, но однозначные примеры. Проститутка и держатель притона, спекулянт и поставщик наркотиков — все они предлагают услуги, без труда находя себе потребителей, готовых заплатить деньги, причем немалые. Есть примеры и вполне легального и даже респектабельного бизнеса — на производстве алкогольных напитков, табачных изделий, экологически вредной техники. Все это приносит значительный доход, хотя мало отвечает «общему благу» с социокультурной, моральной точки зрения. Так что речь идет о другом: вовлечение товаров и услуг в рыночные отношения как бы овеществляет их, оправдывает их экономически, хотя наличие некоторых видов товаров и услуг провоцирует и закрепляет дурные наклонности людей, калечит их, вредит нравственному здоровью общества. Впрочем, это подметил уже Б. Мандевиль, дав своей нашумевшей «Басне о пчелах» подзаголовок: «Пороки частных лиц — благо для общества», имея в виду экономическое процветание и могущество последнего.

Таким образом, полезность в виде потребительных стоимостей может отвечать чьим-то интересам, даже многим, даже общественным интересам, и одновременно противоречить моральным представлениям и идеалам.

Вместе с тем политико-экономическое освещение полезности показывает, что сориентированный на пользу человек реализует свои цели, лишь включаясь в общественные отношения. Если полезность выявляется в процессе рыночного сопоставления качеств различных товаров и услуг, в процессе обмена, то человек вынужден принимать существующие в рамках этих отношений и многократно апробированные стратегии поведения, стандарты и правила, то есть адаптироваться к этим отношениям. Иными словами, не только польза как ценность выявляется лишь в том социальном пространстве, которым является рынок, но и человек, стремящийся к пользе, становится социально определенным человеком, лишь найдя свое место в этом пространстве.

Таковы в общих определениях понятия добра и пользы. Однако, зафиксировав их различность, мы пока не подошли к раскрытию собственной проблемы, оставаясь, как и в начале наших рассуждений, «по ту сторону добра и зла». Морально-этическая проблема благодаря такому различению ни сформулирована, ни обозначена. Возникает же она тогда, когда совмещение этих ценностей оборачивается замещением добра полезностью, когда добром называют то, что только полезно, а логика морального мышления подменяется логикой благоразумия и целесообразности; соответствующие изменения происходят в характере личности, ее целях, отношении к делу и людям, в ее понимании смысла и цен-

ности жизни. Однако чтобы понять эту проблему, надо разобраться по существу в содержании и общественных формах того типа сознания и поведения, движущей силой и стержнем которого является принцип полезности.

ПРИНЦИП ПОЛЕЗНОСТИ

Этот принцип можно сформулировать так: «Исходя из своего интереса, извлекай из всего пользу». Поскольку наряду с пользой в практическом мышлении значимыми являются ценности успеха и эффективности, то эта формулировка дополняется еще двумя: «В достижении целей используй оптимальные средства» и «Стремись к успеху».

Ценностные ориентации, основанные на этих «заповедях», можно назвать, вполне созвучно обычному словоупотреблению, прагматическими (от греч. *pragma* — дело, действие). В массовом сознании эти заповеди еще до недавних пор встречали резкое неприятие. Однако, вдохновляясь моралистическим негодованием, мы мало что сможем понять в прагматизме. А между тем в прагматизме универсализуются и гипертрофируются требования, которые предъявляются к человеку как активному, деятельному существу вообще, способному ставить перед собой цели, стремиться к их осуществлению и, воздействуя на обстоятельства, преобразуя действительность, взаимодействуя с другими людьми, меняя что-то в себе, решать те задачи, которые выдвигает перед ним жизнь, которые он сам себе выбирает.

Отсюда понятно, почему психологи называют тип сознания, сориентированный на пользу и успех, «реалистичным». Реализм как тип сознания начинает складываться на заре цивилизации, но исторически оформляется в период зарождения и развития капиталистических отношений, в процессе становления именно буржуазного человека — предпринимателя и дельца, новатора и ловкача, человека, заставившего всех уважать свое достоинство и свободу, хотя и поставившего достоинство и свободу другого человека в зависимость от меры его богатства. Многие привлекает в этом человеке: целеустремленность и решительность, независимость, готовность идти на риск, методичность, бережливость и та особенная дисциплинированность, которая проявляется в культуре практической деятельности. Если добавить к этому чувство собственного достоинства и уверенность в себе, то набросок идеального портрета буржуа, как он виделся им самим на заре промышленной цивилизации, можно считать законченным.

С этической точки зрения в облике буржуа — этом герое Нового времени — важно подчеркнуть активность, инициативность, самостоятельность (независимость). Как уже отмечалось, именно

эти характеристики нередко и выделяются в качестве специфических характеристик морали. Отсюда иными исследователями делается вывод, что современные представления о морали и моральной личности формируются в XVII—XVIII веках, то есть в эпоху становления буржуазного человека, и, следовательно, это исторически определенные, а не универсальные характеристики морали, на чем настаивала классическая новоевропейская моральная философия. Здесь, думается, имеет место путаница, связанная с недоразумениями в понимании как морали, так и времени появления личности в истории. Признание, что в морали автономия личности обнаруживает себя в наиболее полном виде (а оно не бесспорно, ибо это можно отнести и к искусству, и к творчеству вообще), отнюдь не свидетельствует о том, что личностная автономия — специфическая характеристика самой морали. В. С. Библер справедливо подчеркивает: «На самой заре человеческой истории был «изобретен» (для краткости скажу так) особый «прибор», некая «пирамидальная линза» самодетерминации, способная в принципе отражать, рефлектировать, преобразовывать все самые мощные силы детерминации «извне» и «из-нутри». Вживленный в наше сознание своей вершиной, этот прибор позволяет человеку быть полностью ответственным за свою судьбу и поступки... Этот странный прибор — культура»¹ Итак, автономия, личностная независимость обнаруживаются не только в морали, но и во всех видах личной активности, это — модус культуры, а время пробуждения автономной личности — это время пробуждения культуры.

Другой вопрос, что в развитой форме, на широком социально-историческом пространстве это свойство личности смогло развиться при определенных исторических условиях, а именно — с развитием капиталистических отношений. Предпринимательство и конкуренция стали тем поприщем, где автономия личности, ее самостоятельность и целеустремленность стали массовым явлением. Причем предпринимательство не только предполагает автономию решившегося на нее человека, она представляет собой такой вид деятельности, который содействует обретению человеком независимости; успех в предпринимательской деятельности повышает уровень автономии индивида.

«Хочу жить для себя, а не для другого» — данная формула весьма характерна для прагматистского мирозерцания. Однако было бы неверно сразу отнести ее к выражению, к манифестации эгоистического сознания. Эти слова древнегреческого поэта конца VI в. до н. э. имеют совсем иной смысл: так ответил Пиндар

¹ Библер В. С. Культура. Диалог культур (Опыт определения)//Вопросы философии. 1989. № 6. С. 39.

на лукавый вопрос о том, почему Симонид поехал в Сицилию к тирану, а он не желает. Перед нами не эгоизм, во всяком случае не только эгоизм, а именно самодостаточное, апеллирующее к самостоятельности и независимости сознание. Эта мысль может быть высказана и так: «Не хочу служить и быть зависимым, а хочу быть хозяином самому себе».

Конечно, независимость, которую проповедовал античный мудрец, и независимость предпринимателя-прагматика различны. Буржуазная эпоха предлагает массовую и демократичную программу независимости, основанной на богатстве, на обладании деньгами. Независимость мудреца зиждилась на самоотречении, независимость буржуа — на приобретении, на увеличении капитала, который выступает как выражение общественной силы, общественного господства. Это оказывается возможным благодаря способности капитала (денег) превращаться во все: и в товары, и не в товары; деньги вездесущи. Именно поэтому их обладатель может позволить себе быть независимым.

Независимость обретается благодаря достижению успеха, который как бы позволяет индивиду освободить себя от предписанных правил и искать свой собственный путь в мире. Достижение успеха потому позволяет отрешиться от стереотипов, что успешная деятельность ведёт к большему или меньшему изменению социальности и, следовательно, к сужению границ действительности старых правил и норм, к созданию условий для их обновления. В предпринимательстве, которое во многом способствует приращению выраженного в капитале общественного богатства, личность, ответственная за это приращение, оказывается суверенной и в обустройстве измененной социальности. Таким образом, предпринимательство осуществляется через воздействие не на предметы природы или продукты овеществленного труда, а на условия и порядок общественной жизни людей. Поэтому его, безусловно, следует рассматривать как вид социального творчества, причем, возможно, один из самых интенсивных.

Вместе с тем самостоятельность и автономность не являются сущностными чертами личности, руководствующейся принципом полезности. Поскольку пространством их осуществления была конкуренция, целеустремленность, напористость, независимость одних всегда сочетались с осторожностью, выжидательностью, неуверенностью и, следовательно, неудачливостью других. Эти противоположные личностные качества в своей совокупности также породили определенный социальный тип личности — мещанина, который, более всего стремясь к сохранению своего спокойного, уютного и замкнутого существования, тайно лелеет мечты о вознесении на Олимп преуспевания и более всего страшится выпадения из безостановочной борьбы за лучшее место под солн-

цем. Антиподом предпринимателя является не пролетарий, как принято считать, а именно мещанин. Это его беспокоит репутация и солидный вид в глазах других, это он стремится быть как другие, равные или лучшие, более удачливые, и это ему страшнее всего взяться за незнакомое дело, пусть даже обещающее ему лучшее будущее. Притом что его ничего не касается, он хочет прикоснуться ко всему — без особых затрат и какого-либо риска.

Так что предприниматель как социальный тип задает лишь стандарт, по которому можно обрисовать прагматизм как разновидность нравственного образа мысли и линии поведения, но отнюдь не исчерпывает эту разновидность. В прагматизме выделенные типовые черты не только абсолютизируются, но уже выступают в превращенном виде и проявляются в разнообразных социальных формах. В первую очередь это касается тех ценностей, на которых основывается предпринимательство. Скажем, независимость отнюдь не выступает для предпринимателя-прагматика как абсолютная ценность. Независимость необходима для активной деятельности, для стяжания успеха. В рамках прагматистского сознания ценность независимости определяется исключительно тем, что она служит основанием для инициативной и целесообразной социальной активности. С точки зрения морали и этики независимость и самостоятельность личности ценны уже сами по себе; и в этом смысле буржуазная эпоха, создавшая экономические и политико-правовые предпосылки раскрепощения людей, представляет безусловный прогресс в истории человечества. Но это именно точка зрения морали и этики. По логике же прагматического мышления вовсе не обязательно стремиться к независимости ради нее самой, иногда более выгодно принять противоположную позицию — не перекраивать под себя обстоятельства и людей, но приспособлять себя под них и решать тем самым свои жизненные проблемы. Так прагматизм оказывается органически сплетенным с конформизмом, то есть с сознательно принимаемой индивидом зависимостью от мнения других людей, группы, с отказом от собственных принципов и суждений в угоду тем, от кого зависит личное благополучие; а в конечном счете — с утратой индивидуального своеобразия.

В этом пункте можно уже зафиксировать аберрацию морали в прагматистском сознании, поскольку собственно моральные ценности — самостоятельность личности, гармоничность межчеловеческих отношений — приносятся в жертву целям достижения успеха, рассматриваются лишь как средства. Такой сдвиг в ценностном сознании весьма красноречив: все, что окружает прагматика, как бы подвергается им утилизации, подгоняется под его личные цели.

Особенности прагматистского восприятия мира определяются еще и тем, что успех сам по себе существует не просто как непосредственный результат предпринимаемых действий, а лишь в соотношении с результатами аналогичных действий, совершенных в другое время или другими. Отсюда порой делается вывод, что успех — это то, что принадлежит другим, а как наше собственное достояние — он мираж. (Аналогично счастьем иногда называют то, на что человек надеется, что он уже пережил, но что невозможно как актуальное состояние.) Скорее всего, это не так, а если и так, то лишь в том смысле, что человек редко бывает удовлетворен своими результатами, постоянно стремится к лучшему и надеется на лучшее, всегда имея перед глазами тот или иной образ совершенства.

Но дело не только в этом. В предположении, что успех всегда принадлежит другим, отражаются особенности фиксации его в ценностном сознании: успех всегда должен быть признан, должен быть выражен и воспринят в определенных — хотя и неодинаковых у разных общественных групп, в разных обществах — символах. Это может быть: плодотворное приложение своих талантов и умений, статус в профессиональной среде, обладание какими-то вещами, принадлежность к некоторой обособленной группе, членство в клубе. У разных людей доминирующими могут выступать то одни, то другие символы. При этом само по себе доминирование символа говорит о многом: о том, что символы утрачивают непосредственную связь с отображаемым явлением, приобретают самостоятельное значение; потому и само преуспевание, как известно, нередко связывается именно с обладанием символами, а не с результатами напряженной деятельности. Символы, таким образом, становятся более ценными, чем результаты работы. В прагматистском сознании происходит именно такая переориентация, и она связана с ограничением смысла полезности удовлетворением частных интересов индивида, с подменой полезности — выгодой. Это и делает прагматизм одним из выражений эгоистической нравственности, то есть такой системы ценностей, при которой частные интересы индивида ставятся им, безусловно, выше интересов других индивидов, групп или общества. В случае, когда прагматизм сливается с конформизмом, субъектом таких частных интересов может выступать группа, и тогда мы имеем дело с групповым эгоизмом, или корпоративизмом.

ПРОСВЕЩЕННЫЙ ЭГОИЗМ

Есть точка зрения, которая как будто снимает напряжения, провоцируемые прагматистским сознанием. Она исходит из того, что, стремясь к собственному благу, человек способствует благу дру-

гих людей и общества в целом. Эта точка зрения в той или иной форме давала себя знать уже в античности (у софистов и Аристотеля), но как концепция она появляется в эпоху Просвещения в аранжировке идей о правильно понятом разумном интересе. Согласно этой концепции, каждый человек, как природное и разумное существо, обладает известными потребностями и интересами и с необходимостью стремится их удовлетворить. Под влиянием неправильного воспитания или дурного окружения, вследствие испорченности характера, подчиненности разума ложным идеям или необузданным страстям люди утрачивают понимание того, что им нужно. Поэтому стремление каждого к удовлетворению своих потребностей и интересов приходит в противоречие с аналогичными стремлениями любого другого. Если очистить свой разум, обрести подлинное понимание самого себя, то склонности всех индивидов придут в соответствие с природой и, следовательно, в гармонию друг с другом. Отсюда понятно, почему эта концепция получила название «просвещенного», или «разумного», эгоизма.

В мировоззренческом плане у идеи разумного эгоизма были интересные основания. Она не случайно оказалась в центре именно просветительской мысли, которая выступала как против теологической схоластики, выводившей все нравственные требования из трансцендентного начала и обосновывавшей безусловную необходимость самоотречения, так и против абсолютизма монархической власти и, следовательно, ратовала за самобытность индивидуального начала.

Но, по сути дела, разумно-эгоистическое обоснование морали было лишь утонченной формой апологетики эгоизма. Неспроста, оказавшись не более как любопытным эпизодом в истории философско-этической мысли, эта доктрина обнаруживает удивительную живучесть в обыденном сознании как определенный тип нравственной аргументации, оправдания намерений и оценки поступков, причем тип, который вызревает и утверждается в рамках именно прагматистского умонастроения в нравственности.

В исходной посылке разумного эгоизма содержится два тезиса: а) «стремясь к собственной пользе, я способствую пользе других людей, пользе общества»; б) «поскольку добро есть польза, то, стремясь к собственной пользе, я способствую развитию нравственности». Практически же разумно-эгоистическая линия поведения выражается лишь в том, что индивид выбирает в качестве цели собственное благо в «твердой уверенности», что это — как раз то, что отвечает требованиям морали. Принцип полезности повелевает каждому стремиться к наилучшим результатам и исходить из того, что польза, эффективность, успех являются высшими ценностями. В разумно-эгоистической версии этот принцип получает еще и этическое наполнение, как бы санкциониру-

ется от имени нравственности. Но вопрос о том, каким образом частная польза содействует общему благу, остается открытым именно как практический вопрос. То же самое относится к вопросу о процедурах удостоверения совпадения частного и общего интереса и проверки частного интереса на его соответствие общему интересу.

У доктрины разумного эгоизма есть и определенное политико-экономическое содержание, оно-то, на наш взгляд, и открывает «тайну» этой программы. Закономерно, что разумный эгоизм получает последовательное обоснование именно в просветительской философии, выступавшей основанием идеологии нового класса — буржуазии. С развитием товарно-денежного хозяйства с присущими ему формами разделения труда «частная деятельность отдельного лица, — писали Маркс и Энгельс, — становится общепользуемой; бентамовская общепользуемость сводится к той самой общепользуемости, которая вообще проявляется в конкуренции»¹ Но особенность концепций Бентама и других теоретиков классического либерализма заключалась не только в абсолютизации связей, возникающих между людьми в процессе экономической деятельности; эти связи получили у них психологизированное и морализированное освещение. Экономические агенты, как производители товаров и услуг, действительно всесторонне зависимы друг от друга, но при этом они совершенно изолированы как субъекты частных интересов. Само наличие частных интересов свидетельствует о взаимной отчужденности их носителей как безразличных друг к другу лиц, поэтому, согласно Марксу, их единство и их взаимная дополняемость воспринимаются ими как некое природное отношение², не существующее для них как живая, человеческая связь.

Этот момент, по всей видимости, и является ключевым в недопониманиях, которые возникают в связи с разумно-эгоистическим, да и вообще покоящимся на принципе полезности обоснованием нравственности. Если последнее не выступает апологетикой каких-то сложившихся и выявивших свою несправедливость социальных отношений, если оно не определяется неким лукавством или идеологическими позициями, оно спотыкается именно на непонимании того, что индивиды, определенные в качестве носителей частного интереса, отчуждены по отношению друг к другу. Однако экономическая зависимость и человеческая отчужденность — две стороны одной медали; они взаимно опосредствованы.

Основой этого опосредствования является тот тип общественных отношений, который можно обозначить как *взаимопользова-*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 414.

² См. там же. Т. 46. Ч. 1. С. 101.

ние. Их суть заключается в том, что каждый человек, стремясь к удовлетворению своего частного интереса, вступает во взаимоотношения с другим человеком, через посредство которого реализует свой частный интерес. Однако человек Петр может пользоваться человеком Павлом лишь постольку, поскольку позволяет Павлу пользоваться самим собой. Это оказывается возможным потому, что само отношение взаимопользования представляет собой обмен товарами и услугами. Поэтому отношения взаимопользования не могут не утверждать определенный стандарт взаимности, заключающийся в равенстве и справедливости.

Взаимопользование оказывается возможным при условии, что оба участника этого отношения выступают, с одной стороны, как обладатели определенной потребности, а с другой — как производители определенного товара. Петр обладает товаром, в котором нуждается Павел, обладающий в свою очередь товаром, составляющим предмет потребности Петра. Павел интересен Петру лишь как обладатель необходимого ему товара; если бы у Павла не было иного товара, а Петр либо обладал сам этим товаром, либо мог удовлетворить свой интерес каким-либо иным способом, Павел ему был бы неинтересен, и между ними не возникло бы никакого отношения. Вещный характер отношений взаимопользования и заключается в том, что индивиды предстают друг для друга как обладатели товаров, как исполнители некоторых ролей и функций, но не как личности. В этом характере отношений полезности, или взаимопользования, кроется как их уникальное преимущество, так и их нищета. То, что во взаимопользовании, или обмене, у индивидов есть возможность отрешиться от лиц, позволяет одновременно игнорировать и многие другие качества индивидов не только как личностей, но и как носителей сословных, культурно-образовательных, профессиональных, национальных и прочих атрибутов. Деньги выступают тем универсальным масштабом, который уравнивает, соединяет людей, разъединенных множеством различных социальных перегородок.

Именно это качество отношений, в которых люди оказываются связанными как производители товаров и обладатели денег, во все времена вызывало наибольшее негодование и презрение со стороны морализирующего сознания. Другое дело, что при этом отвергалась не универсальность и вездесущность денег, а то, что капитал (деньги) выступает фактором разрушения всех прочих человеческих связей. Отношения полезности уничтожают личный, родственный характер отношений между людьми. И аристократическая, и клерикальная, и крестьянская, и пролетарская критика полезности исходит фактически из одного источника — бессилия перед обезличивающей универсальностью, олицетворяющей полезность денег.

Как уже говорилось, социальная дифференциация внутри сообществ ведет к обособлению входящих в них людей (и представляемых ими семей). Отношения между обособленными индивидами могут строиться на принципе силы и личной зависимости либо на принципе эквивалентного обмена, возмездности, взаимопользования. Последнее становится реальностью, лишь будучи включенным в развитое товарно-денежное хозяйство; но как мы знаем по опыту развития капиталистической цивилизации, чтобы перспективы свободного индивидуального развития, которые открываются на почве частного предпринимательства, наполнились человеческим, гуманистическим содержанием, такое хозяйство должно соединиться с высокопродуктивными и наукоемкими технологиями.

«В торговле нет ни друзей, ни родных» — это предупреждение Б. Франклина наилучшим образом характеризует как сами отношения взаимопользования, так и предпосылки «традиционалистской» — назовем ее так — критики принципа полезности. В отвержении этого принципа просматривается и моральный в буквальном смысле слова пафос. Последний лишь отчасти связан с внутренней критикой, выражающейся в понимании того, что свобода, задаваемая принципом полезности, — лишь свобода обладателя товара, свобода конкуренции; эта добровольность вступления в обмен нередко сопровождается риском быть невольно обманутым; что — и это главное — одно дело, когда человек вступает в данные отношения с целью развития своего бизнеса, и другое — из необходимости удовлетворить жизненные потребности, свои и своих близких; одно дело, когда во взаимопользование включается обладатель капитала, и другое — носитель способностей (интеллектуальных или физических).

Собственно же этическая критика принципа полезности и протекающих из него отношений взаимопользования связана с противопоставлением его нравственному закону, с выяснением кардинальных различий морального и прагматического типов мышления, мотивации и поведения¹. И чем более рациональна эта критика, тем более выявляется эгоистический характер принципа полезности — как он обнаруживает себя не в высоких теориях, а в перипетиях практических отношений.

ОБЩИЙ ИНТЕРЕС

Итак, сколь бы ни были утонченными объяснения адептов разумного эгоизма, это учение представляет собой оправдание абсо-

¹ См., например: *Кант И. Основы метафизики нравственности*//Соч. В 6 т. М. 1965. Т. 4. Ч. 1; *Фромм Э. Иметь или быть?* М., 1986.

лютности частного интереса, а в качестве практического мироотношения — апологию эгоизма как такового. Ведь общий интерес, на который в конечном счете должен ориентироваться разумный эгоист, абстрактен; личный же его интерес, даже «просвещенный» и «правильно понятый», дан индивиду непосредственно и потому может служить действительным источником и целью его активности. Разумному эгоисту остается лишь уповать на то, что его интерес и есть тот самый замечательный общий интерес.

Правда, общий интерес так или иначе всегда репрезентирован через различные частные интересы. Можно предположить, что социальный и культурный прогресс человечества заключается и в том, что частные интересы все большего числа людей приближаются или совпадают с общим интересом. Однако сближение общих и частных интересов не является предметом и результатом взвешенного выбора и доброго намерения, как то считали просветители. Это разворачивающийся в истории процесс создания такого общественного порядка, при котором удовлетворение общего интереса осуществляется посредством деятельности людей, преследующих свои частные интересы. Как упование на разумный эгоизм приводит на практике к апологии эгоизма, так и стремление к волевому, «целевому» утверждению общего интереса в качестве действительного интереса всех членов общества приводит к скрытому преимущественному удовлетворению интересов той социальной группы, которая провозглашает своей целью заботу об общем интересе, и равной бедности большинства людей, оказывающихся предметом этой заботы. Развитие казарменно-социалистических обществ в XX в. в полной мере это обнаружило.

Социалистическая альтернатива, как она заявила о себе в середине прошлого столетия в Европе, то есть в обществе большего или меньшего *laissez faire*, имела вполне определенные моральные основания. Стихия взаимоконкурирующих интересов двигала на Олимп благополучия и процветания одних и низвергала в пучину нищеты других, циклически приводила общество к кризисам перепроизводства. Источником социальной анархии виделось несправедливое распределение средств производства, а способом ее преодоления — установление равенства в материальной сфере и обеспечение упорядоченности и организованности общественного развития при условии сознательной дисциплины всех членов общества и подчинения индивидуальных устремлений и целей единому централизованному началу.

Примерно эта модель и была воплощена в обществах реального социализма, создававшихся и существовавших, по объяснениям их идеологов, ради осуществления общего интереса — сначала как интереса трудящихся, а потом интереса всего народа. При

этом расплывчатое «централизованное начало» приобрело вполне осязаемые очертания партийно-государственного административно-бюрократического аппарата, а также разветвленного контрольно-репрессивного аппарата. Ассоциированные в такой Центр люди и представляли как выразители и носители общего интереса. Деятельность Центра была обоснована научно: во-первых, Центр «служит народу», а во-вторых, благодаря своему месту в общественной структуре он имеет возможность рационально размещать производственные ресурсы и справедливо распределять национальный доход. Взамен Центр получает прерогативу решения практически всех вопросов общественной жизни, которая в той мере, в какой государство мыслилось народным, максимально наполнялась государственными смыслами. Как следствие, «подчинение личного интереса общественному» перестает быть только моральной максимой, становится политическим императивом, неисполнение которого расценивается как государственное преступление. Конечно, не только Центр является «попечителем» общего интереса. Центр делегирует эту привилегию вниз по иерархии, так что каждый вышестоящий по отношению к нижестоящему олицетворяет государственное начало, с которым связываются общенародные интересы.

Частный интерес оказывается тогда лишь эгоистическим интересом индивида, «личным» делом, а в особых случаях обращается «персональным» делом. Такие нравственные следствия казарменно-социалистической организации просматриваются уже в утопиях Т. Мора и Т. Кампанеллы. В антиутопиях М. Замятина и Дж. Оруэлла они прописаны детально. Реальная практика сталинизма-маоизма как в оригинальных, так и в эпигонских версиях окончательно обнажила моральную деградацию общества, втиснутого в прокрустово ложе «казарменного коммунизма».

«Мораль» общего интереса имеет непосредственное отношение к принципу полезности, но это отношение двоякого рода. Питаясь действительно моральными мотивами неприятия своекорыстия и возникающего на почве обособленности материальных интересов меркантилизма, «мораль» общего интереса как превращенная форма частно-группового интереса санкционирует отношение к конкретному человеку как к средству, как к материалу осуществления общего интереса. Такое отношение к людям является типично пользовательным, эксплуататорским. Можно понять, когда для теоретика политической экономии работники существуют лишь как «личный элемент производительных сил»; теоретик политэкономии оперирует абстракциями, удобными для его размышления. Иное дело, когда в такого рода абстракцию превращаются граждане общества, именуемые на политическом лексиконе не иначе как «трудящиеся», «массы», «население», от которых требуется

максимальная самоотверженность и энтузиазм во имя продвижения общества к «светлому будущему».

Принцип полезности негативно обнаруживает себя в «морали» общего дела и с иной стороны. Апелляция к общему интересу, параллельно которой фактически игнорируются любые другие интересы — как ограниченные, — приводит к утрате критериев полезности, к непониманию ее, к отказу от этой категории в идеологии и общественной теории вообще.

Удовлетворение общего и, как следствие, всех прочих интересов сторонниками приоритета общественного начала над личным мыслится (во всяком случае, до недавнего времени мыслилось) следующим образом. Утверждение и упрочение государственной формы собственности позволяет обществу развиваться согласно единому народнохозяйственному плану. При разработке плана предполагается выяснение потребностей общества во всех товарах и услугах, в соответствии с чем между министерствами и предприятиями распределяются производственные задания. И коль скоро государство является народным и планы составляются в нем научно, то в них должны соблюдаться все пропорции, производство будет оптимальным и, следовательно, условия производства продукции будут соответствовать общественно необходимым затратам труда. Поэтому цены могут устанавливаться также в плановом порядке и до поступления продукта на рынок сбыта. Да и сам рынок выступал в таких условиях не в качестве механизма взаимосоотнесения произведенных затрат, качества продукта и потребностей в нем, а как сфера, в рамках которой происходит обмен или приобретение продуктов.

Так появился на свет своеобразный феномен «праксеологического априоризма», заключающийся в том, что полезность любой деятельности и ее продуктов определяется не в соотношении со спросом и возможным удовлетворением потребностей и интересов индивидов, общественных групп и социальных институтов, а как бы заранее, при составлении планов. Когда же обнаруживается, что категория полезности сама по себе исчезает, высказывается фаталистическое мнение, как это было в недавней экономической дискуссии: «Полезность никто пока не может, да, думается, и не сможет подсчитать»¹ В самом деле, из окна кабинета полезность не увидеть, мнение же потребителей не учитывается; «изучать» рынок — в условиях, когда рынка как реального механизма оценки полезности товаров и услуг не существует или он задавлен бюрократически-ведомственным ведением хозяйства, — невозможно.

¹ См.: Черковец В. Производительные силы, производственные отношения, хозяйственный механизм // Коммунист. 1986. № 16. С. 62.

У рынка и товарно-денежных отношений есть альтернатива — это простой продуктообмен. И надо сказать, что в «Манифесте Коммунистической партии» именно натуральный продуктообмен рассматривался как универсальная форма взаимодействия производителей в рамках единого хозяйственного механизма будущего посткапиталистического общества. Однако даже на уровне экономики середины XIX в., не говоря уже о современном индустриальном и постиндустриальном обществе, немислимо было изучить, а затем просчитать пропорции всех необходимых обменов. Но если так, если к тому же рынка нет, то остается лишь один измеритель полезности — затраты труда. Но это как раз такой подход, который провоцирует экстенсивные методы развития экономики, планирования и ценообразования, то есть порождает бесполезность. Ведь с такими «измерителями» для производителя не имеет значения, в какой мере его продукт отвечает потребностям непосредственных потребителей, ему главное — выполнять сверху спущенный план, еще лучше его перевыполнять, чтобы получить из Центра премии и почести.

Логика общей пользы, не придающая значения — за малостью — разнообразным частным пользам, оказывается логикой бесполезности, нецелесообразности, непрактичности; логикой, разрушающей социальные связи и зависимости.

Из сказанного не следует, что общий интерес — это фикция или предрассудок, иллюзия частно-группового сознания; иллюзорно-надменное мнение о том, что чистота нравов, нравственное благополучие общества может быть достигнуто ценою ограничения и даже подавления частных, индивидуальных интересов — как будто частный интерес не есть общественно обусловленный интерес и может быть реализован иначе, как в условиях, создаваемых обществом. Но общественный интерес как ценность актуализируется лишь тогда, когда сообщество — носитель общего интереса — оказывается перед лицом угрозы со стороны внешнего врага или перед разрушительной силой природы, то есть в моменты, когда без самоотверженной заботы о сообществе сомнительным или даже невозможным оказывается сохранение частей и элементов, это сообщество составляющих. Не случайно там, где приоритет общественного интереса и его доминирование над всеми частными проявлениями принимался в качестве идеологической доктрины, рассматривался в качестве ключевого момента государственной политики, там постоянно подогревалось в массовом сознании ощущение вражеской угрозы обществу, и когда недоставало внешних врагов, прибегали к «выявлению» и «разоблачению» врагов внутренних.

Таким образом, можно сделать вывод, что на уровне социальной этики актуальны те же требования, которые предъявляет

мораль индивиду и которые повелевают заботиться о благе других людей. Если понятие общего блага не связывается в нравственном сознании с благом других людей или, скажем проще, с благом людей, то оно выхолащивается либо в романтически-абстрактной мечтательности о будущем всеобщем счастье, ради которого сегодня можно пострадать, либо в частно-групповом, корпоративном своекорыстии.

МОРАЛЬ И ПОЛЬЗА

Так можно ли примирить добро и пользу? После того, что было сказано в связи с разумным эгоизмом и общим интересом, может показаться, что вопрос заключается в определении меры включения принципа полезности в обоснование поведения, так чтобы нравственность и целесообразность как бы опосредовали друг друга. Однако все не так просто. Ведь стоит принципу полезности возобладать в сознании человека, как он вытесняет все иные регулятивы. Для И. Бентама, кстати, не было никакого сомнения в том, что если человек освоил принцип полезности, то он не нуждается ни в каких иных руководствах: принцип полезности — самодостаточен. Но дело не только в этом. В сориентированном на пользу сознании любые ценности, не относящиеся к доминирующей ориентации, признаются производными и, следовательно, второстепенными. И такую перестановку ценностей можно проследить как в этике, так и в морали. Дж. С. Милль утверждал, неявно оппонируя стоикам, Спинозе, Канту и многим другим: «По утилитарианской доктрине добродетель не есть в сущности цель, а только средство для достижения цели»¹ И в этой своей мысли он обобщал логические ходы самого нравственного сознания, пришедшего к пониманию того, что приобретение предпочтительнее, а то и важнее дарения.

В прагматизме страсть к обогащению и преуспеянию настолько доминирует, что заставляет отвлечься от всех посторонних мотивов и ориентироваться на деньги как концентрированное выражение могущества. Но тем самым, как отмечал Гегель, добродетели неизбежно задаются границы, ей предписываются условия и отношения зависимости. Если в этих границах, обусловленных своекорыстием, и остается место для добродетели и долга, то в таком виде, который исключает полноту жизненных проявлений человека² В связи с этим у Гегеля возникает мотив в критике прагматистского сознания, который развивается в гуманистической

¹ Милль Дж. С. Утилитаризм. О свободе. С. 84.

² См.: Гегель. Дух христианства и его судьба//Философия религии. М., 1975. Т. 1. С. 116.

мысли и по сей день. Гегель, а затем В. Зомбарт, Э. Мунье и Э. Фромм — каждый на свой лад — подчеркивают, что стяжательство и корысть лишают человека главного — способности любить. Ведь *любить* — значит расточать, отдавать себя, корыстолюбец же способен только сберечь себя, а если и отдавать, то по роковой фаустовской модели — отдавая душу дьяволу.

Правда, можно сказать, что прагматизм как деловитость не может быть последовательным в своекорыстии. И не только потому, что подлинной деловитости противоречит ограниченность и частичность устремленного в погоню за прибылью сознания. Прагматик всегда готов отказать себе в чем-то во имя завтрашнего блага и не станет на завтра откладывать решение проблем, которые стоят перед ним сегодня. Все это так. Однако и ориентация на перспективу, и социальное новаторство, и гибкость мышления подчинены у прагматика одному — преуспеянию, извлечению прибыли, иначе он перестанет быть прагматиком, то есть человеком «делающим дело».

Выяснение социального смысла прагматизма, а в более широком плане — социального пространства, в котором не просто утверждает себя принцип пользы, но которое немислимо без принципа пользы, а именно пространства реализации, переплетения и столкновения частных интересов, позволяет иначе взглянуть на соотношение моральности и полезности. Если не смешивать пользу с корыстью (а взаимопользование, обмен, как мы видели, ставят предел своекорыстному произволу), принцип пользы предстает как важный механизм гармонизации частных интересов, более того, такой их «синергетизации», которая гарантирует приближение к удовлетворенности общего интереса, то есть к общему благу. Действительно, субъектами частного интереса являются индивид или группа в своей обособленности (партикулярности), и отношения взаимопользования или обмена только утверждают, закрепляют эту обособленность. Но вместе с тем они принуждают к *объединению* обособленных субъектов (индивидов и/или групп).

Конечно, компромисс между добродетелью и принципом полезности, согласно возвышенно этической точке зрения, невозможен, во всяком случае невозможен как разрешение реальных жизненных противоречий. Но строгий анализ требует уточнить постановку этого вопроса: *какой* морали противоречит принцип полезности? Он, безусловно, противоречит морали, точнее, таким типам моральных ценностных систем, которые покоятся и соответственно ориентируют человека на универсальные ценности высшего совершенства и безусловного человеколюбия. Но эти ценности, хотя они и выражают существенное содержание морали, не исчерпывают всего содержания морали. Высшие ценности связаны с реальностью опосредованно — через практические цен-

ности, и одной из них является польза. Так какую мораль предполагает принцип пользы? Отношениям, которые регулируют взаимодействия частных интересов, соответствует мораль социального сотрудничества с ее принципами справедливости (по личным заслугам), равенства (прав), автономии личности; отсюда уже вытекает требование уважения прав личности, достоинства человека. Другое дело, что общество должно подняться до того уровня, когда эти принципы могут быть реализованы и, стало быть, принцип пользы станет независимым от исключительно меркантилистских приложений.

Известен парадокс исторического развития, заключающийся в том, что социальный прогресс покупается каждый раз ценой множества человеческих судеб и — в этом смысле — ценой ущемления человечности. Но можно указать и на другой парадокс, а именно: чем больше развивается общество как такое, которое избирает полезность (а значит, и успех, и эффективность) в качестве одного из критериев оценки своей жизни, тем больше оно создает возможности для гуманизации человеческих отношений. Принцип полезности противостоит высокой морали, но именно принцип полезности, воплощаясь в общественных отношениях, создает для нее условия; полезность становится фактором гармоничного развития общества, раскрепощения сил и способностей живущих в таком обществе людей.

ТЕХНИКА И ПРАВСТВЕННОСТЬ

Говоря о соотношении техники и нравственности, обычно останавливаются на двух противоположных установках — романтическом отрицании техники и технократическом пренебрежении гуманитарной культурой. Эти позиции привлекают внимание своей парадоксальностью, но они же, будучи непродуктивными в историческом смысле, отвлекают внимание от действительных проблем. Ведь значительно важнее и нужнее научиться жить в мире техники, с наименьшими потерями соединить технический прогресс с гуманистическими целями.

Рассказывают, что в древности один из учеников Конфуция встретился с неким стариком садовником, который черпал воду для полива из колодца и носил ее в горшке. На совет первого воспользоваться водочерпалкой тот ответил: «Я слышал от своего учителя, что тот, кто действует механически, будет иметь механическое сердце. Если же в груди будет механическое сердце, тогда будет утрачена первозданная чистота, а когда утрачена первозданная чистота, жизненный дух не будет покоен...»¹ В нынешнюю эпоху «механическое сердце» уже не метафора, а, вполне возможно, реальность близкого будущего. И встает вопрос: что же будет с нами, с нашей чистотой, способностью совершать поступки, любить, страдать, ненавидеть? Что произойдет с нравственностью, если центр моральной ориентации человека — «сердце» (вспомним «логику сердца» как выражение «порядка любви» у Б. Паскаля) — превратится в банальную машину, механизм, который будет символизировать не наше потаенное естество, сокровенный источник поступков, а выражать лишь могущество и совершенство мысли, разума?

Современная ситуация такова, что научно-технический прогресс является одним из главных путей социального прогресса в

¹ *Малаяин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985. С. 134.

целом. Мудрость нашей эпохи во многом выражается в удивительных, уникальных (да возрадуется душа могуществу человека!) достижениях науки и техники (электронной, лазерной, вычислительной и т. д.), которые, несомненно, раскрывают новые перспективы для развития производства, поднятия жизненного уровня народа, совершенствования условий работы и отдыха, воспитания и образования¹

На наш взгляд, проблема «техника и нравственность» более актуальна, чем «наука и нравственность» (нравственные аспекты собственно научной деятельности, этика науки), хотя эти проблемы взаимосвязаны. Ведь научные открытия сами по себе касаются довольно узкого круга специалистов, а если и влияют на мировоззрение масс, то только через окольные пути популяризации, являющиеся непременным условием усвоения научных открытий широкими кругами населения, и пропаганды. И такое влияние осуществляется главным образом в аспекте уточнения, углубления миропонимания, знаний, ибо открытия, фундаментально меняющие мировоззрение, чрезвычайно редки. Иное дело, когда научные открытия воплощаются в технических достижениях, обретая «плоть и кровь». Благодаря существующей с прошлого века системе массового производства достижения техники способны влиять на жизнедеятельность множества людей, на все человечество, меняя ритм и условия жизни, порождая последствия глобального масштаба.

Появлением глобальных проблем как проблем социальных человечество во многом обязано именно техническому прогрессу. Конечно, не во всем повинна техника (например, проблемы продовольствия, народонаселения непосредственно не связаны с ней), но многие важные вопросы она или предельно заостряет (война и мир), или даже порождает (энергия, загрязнение), не только технические, но и социально-политические. Современный мир — грандиозный техноценоз, а последствия технического прогресса, ввиду его универсальности, всеохватывающего характера, имеют значение, далеко выходящее за пределы сугубо технического ряда.

Моральный порядок, естественно, не может не испытывать влияния научно-технического ряда, ибо нравственность (и в этом ее специфика) представляет собой определенный срез, аспект всякой деятельности человека, в том числе и такой важной для современности, как деятельность техническая. Но мораль как самосознание, самопонимание — не служанка той или иной деятель-

¹ Здесь мы не касаемся технократизма как социального явления с характерным для него утопическим сознанием, убеждением, что технический прогресс сам по себе разрешит все проблемы человечества (современные достижения дают этому новый импульс). Это — разновидность современного мифотворчества.

ности, а оценка ее. Благодаря своей автономности она может развить в человеке способности критического осмысления происходящих процессов, утвердить его позицию, противостоять тенденции растворения, распыления человеческой самости в головокружительной судорожности прогресса, поспевающего за развитием техники. И мы сегодня вправе задать вопрос в духе Ж. Ж. Руссо: способствует ли развитие современной техники совершенствованию морального сознания? Как влияет научно-технический прогресс на благосостояние (благое состояние) нравов?

Французский философ ответил бы однозначным «нет». Мы же, пытаясь диалектически осмыслить тему «техника и нравственность», не станем спешить выносить столь однозначные оценки. И не потому, что менее мужественны и решительны (хотя за видимой диалектичностью, гибкостью суждений зачастую скрывается вполне метафизический страх, боязнь нести ответственность за оценки, слова), а ввиду сложности самой темы.

Перед тем как приступить к уяснению наличных противоречий между техникой и нравственностью, а в некоторых случаях даже антиномичности технического и морального прогресса, следует сделать две оговорки.

Мы далеки от мысли во всех бедах современности винить только технику (мы так же далеки от мысли во всем на нее полагаться, уповать на нее), считая ее воплощением зла. Зло входит в мир только через человека, его поступки, волю (как, впрочем, и добро утверждается в мире благодаря ему). И носителем ответственности может быть только человек. Те, кто во всем винит технику, снимают социальную ответственность с человека и способствуют его деморализации (какая вина, если ты невиновен, неповинен!). Более того, необходимо ясно осознать, что значительное количество проблем, которые встали перед человечеством, можно разрешить, только идя путем научно-технического прогресса. Нельзя не только отказываться, но и отказаться. Современный мир не предоставляет альтернатив. Бегство от техники, как и от свободы,— иллюзия, и притом очень опасная (как и бесконечное доверие ей). В этом отношении у нас нет свободы выбора, но есть свобода мнимая.

Другими словами, если мы желаем находиться на уровне современности, то еще более интенсивный путь научно-технического прогресса неизбежен. Но в обществе нет и не может быть «стерильных» достижений, не может быть прогресса без регресса в каком-то другом отношении. Всякие инновации имеют свои теневые стороны, достижения в одной сфере неизбежно порождают проблемы в других. Более того, существенно не только понять аспекты уже имеющихся достижений, но и научиться прогнозировать их по отношению к будущим, чтобы будущее нами не играло (если

в древности говорили, что дьявол играет нами, когда мы мыслим неточно, то сегодня мы можем перефразировать: дьявол будет играть нами еще успешнее, если мы будем прогнозировать недостаточно точно, внимательно, вдумчиво). Во всяком случае, знать сегодня о теневых сторонах будущего не менее важно для морального благополучия, чем ликвидировать «белые пятна» прошлого (хотя мы сегодня очень уже далеки от выполнения обеих задач). И не для того, чтобы впасть в панику, а с целью развить в себе готовность к тому, что можно предвидеть (выбивает из колеи непредвидимое, шокирует неожиданное, смущает вдруг увиденное).

Какие же нравственно-этические проблемы заостряло или порождало развитие техники в современную эпоху?

ТЕХНИЧЕСКИЙ ПРОГРЕСС И ИНЕРЦИЯ ПРАВОВ

Хрестоматийно звучит сегодня утверждение, что развитие науки и техники через систему массового производства ускоряет ритм жизни, революционизирует все сферы жизни, порождая в них небывалую ранее интенсивность. Симптоматично, что по отношению к технике мы употребляем термин «морально устаревшая» (звучит весьма лукаво), полагая и связывая добро только с технически новым, более совершенным, эффективным, экономичным. Техника, меняясь, порождает калейдоскопически изменчивую среду обитания.

Но как этот процесс влияет на нравственность? В определенном смысле, положительно, так как интенсифицирует также и морально-этические искания, расширяет и углубляет нравственное самосознание народа, мобилизует духовный потенциал человечества на решение выдвигаемых жизнью новых проблем, в том числе и в этической области. На вызов времени должна ответить мораль.

В то же время «напрашивается вопрос, не перешло ли количественное различие между скоростью технического прогресса и медлительностью нашей нравственной рефлексии в подлинное качественное отставание, не позволяющее нам понять окружающую действительность?»¹ Многие психологи и социологи отмечают, что в технике, промышленности, общении изменения происходят столь стремительно, что люди просто не в состоянии психологически приспособиться к ним, адекватно на них реагировать. Ведь человеку мало просто наблюдать за происходящим, просто

¹ Паскуали А. Возможна ли сегодня философия культуры? // Культура. 1985. № 4. С. 9.

участвовать в нем. Ему необходимо воплести свершающееся в ткань сознания, установить интеллектуальную и эмоциональную близость с ним, преодолевая позицию чуждости и анонимности (нечеловечности). Но мы не успеваем, и это порождает переживания растерянности и нестабильности, не способствуя укреплению нравов.

В сфере нравственности человечеству свойственна тяга к идеалам, стабильным принципам, символам, потребность в «архимедовой точке отсчета» для успешной реализации и развертывания плана и перспектив жизнедеятельности. Вплоть до XX столетия все культуры в своей нравственной модели ориентировались скорее или главным образом на устойчивое, чем изменчивое. И это не случайно. От устойчивости, стабильности сферы идеалов, ценностей во многом зависит устойчивость самого человека. Стабильность жизни, уклада определяет стабильность ориентаций, что порождает в человеке ощущение нравственной прочности. На человека можно было положиться, ибо ему было на что опереться, с чем сравнивать свои поступки, на основе чего выносить суждения. В Древнем Китае бытовала поговорка: «Проклятье тебе жить в век перемен». Западная же цивилизация едва ли не постоянно, в особенности в последнее столетие, существует во времени перемен. Причем последние чаще всего воспринимаются как фактор прогресса, а отсутствие перемен — как отсутствие прогресса и в конечном счете как застой, незавершенность. Иными словами, перемена является скрытой предпосылкой прогресса¹

В наши дни предельно заостряется вопрос: возможно ли (и если возможно, то каким образом?) создать определенную, устойчивую нравственную модель по отношению к столь изменчивому миру? Ведь в сфере морали чрезмерная динамика, несоразмерная с лишь потенциально бесконечными, но всегда актуально ограниченными способностями нравственного самоутверждения человека, вызывает доминанту центробежных сил над центростремительными (под «центром» и «периферией» мы понимаем конечно же не политические реалии) — над стремлением к стабильному и устойчивому центру этической жизни, вокруг которого строится понимание обязанностей, долга, свобод, ответственности. Современный мир делает условной всякую конкретную нравственную модель, а этический абсолютизм все больше вытесняется этическим релятивизмом. Временное одерживает верх над вечным, непреходящим, хаос — над порядком. Шумно нынче в мире морали. Современный динамизм развития принципов и символов дезорганизует внутренний мир человека, способствуя расщеп-

¹ См.: Сколимовский Х. *Философия техники как философия человека*//Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 240.

лению человеческого существа, подводит личность к «моральному инфаркту», сердечной, нравственной недостаточности. В морали кризис возникает не потому, что нельзя иначе, а потому, что постоянно надо жить иначе (строить собственную жизнь и переживать). Наличие средств борьбы против «морального инфаркта» крайне ограничено (тут не помогает ни бег от него, ни «нитроглицерин» в виде постановлений и решений руководящих органов). «Инфаркт» этот возможно избежать не на пути бегства, а скорее остановки, приостановки, приурочивания поспешных (лишь бы не отстать!) реакций на охватывающие нас актуальности дня. И если в прошлом такая ситуация была исключением, относилась к так называемым «переходным периодам», то теперь это чуть ли не повседневное состояние общества.

Но вместе с тем всякая остановка с целью поиска, отыскания устойчивости лишь увеличивает и углубляет упомянутую пропасть, разрыв Мир техники требует эластичности, гибкости мышления, решимости в принятии решений. Выдвигает потребность в ломке всего устойчивого, привычного, всего, с чем связан застой. Многие публицисты подчеркивают, что в этой ситуации совесть, как никогда, становится экономическим фактором, и приветствуют это. Но можно ли присоединиться к ним? Совесть ведь не машина, ее нельзя постоянно, непрерывно (в «многосменке») эксплуатировать. Она ведь от этого оупляется, теряет свою бдительность. Износившуюся совесть, в отличие от технического устройства, заменить нельзя. Нормальная экономика, нормальный (пусть и динамичный) ритм производства не должен требовать ежеминутной, каждодневной эксплуатации механизма (!) совести, который должен включаться лишь в исключительных ситуациях, предельных, экстремальных обстоятельствах. В противном случае эмоциональное истощение, нравственная дистрофия неизбежны.

Совесть не должна спать, но ее бодрствующее состояние не таково, чтобы на нее свалили ответственность за всякое принятое решение, поступок. Диктатура совести все равно что диктатура политической власти с ее административно-волевыми моделями управления, но только перенесенная вовнутрь человека, в его душу. Без ее повелений и шагу ступить нельзя, не говоря уже о повседневной работе. Диктат совести тягостнее рабства по принуждению (последнее хоть душу не затрагивает, лишь тело).

Существенна и следующая проблема. Появление новой техники должно быть оценено не только с экономической, но и с моральной точки зрения (как принято говорить, под углом зрения добра и зла). Внедряясь в повседневную жизнь, технические средства должны пройти стадии и нравственной апробации, мораль должна выказать свое отношение к ним (будь то автомобиль или компьютер, противозачаточные средства или одноразовые шприцы, лю-

бые другие чудодейственные средства) в аспекте их влияния на нравы людей. В этом процессе гуманизации, «очеловечения» техники один человек (будь то даже академик или доктор этических наук) не может заменить общества в целом, его морального сознания. Но последнее осуществляет эту миссию достаточно медленно, продолжительно и, как правило, не спешит с выводами (особенно по отношению к сложным и массовым явлениям, где однозначные оценки невозможны). Иными словами, в современной ситуации моральное сознание все больше отстает от развития техники. Техническая и технологическая среда меняется столь стремительно, что из боязни опоздать наши действия опережают темпы развития морали.

Возникает антиномия, суть которой в следующем: объективно оценить с нравственной точки зрения то или другое техническое новшество мы способны только по социальным последствиям (обычно у создателей новой техники замыслы самые радужные), а моральные последствия, характер влияния новой техники на жизнь в целом заранее не поддаются точному учету и контролю; когда же обнажают себя последствия (которые, как правило, не совпадают с замыслами и уже не столь радужны), мы оказываемся перед лицом уже другого поколения техники, отрицающего предшествующее, обличающего его несовершенства, неэкономичность и др. Моральная оценка этого нового поколения вновь запаздывает, а развитие техники выходит за пределы нравственного контроля. Морали остается или ужасаться, или прикрыть глаза, а для техники она — «архитектурное излишество», прекрасное в прошлом, но непригодное для современной жизни, ее реальных процессов и свершений, и если даже где-то она и сбавывает, то пусть существует, не мешая главному — техническому совершенствованию.

РАБ ВЕЩЕЙ ИЛИ КОМФОРТА?

В публицистике часто подчеркивается, что человек в условиях массового производства зачастую превращается в раба вещей. Предметный мир поработает человека, выдвигая в качестве главной цели обладание им, вызывая благоговение перед ним. Расцветает так называемая потребительская мораль, чему способствует все набирающее силу товарное производство, совершенствование техники.

Хотелось бы уточнить эту в целом верную констатацию. Человек сегодня поработан не столько вещами, сколько комфортом, который они предоставляют, прихотями, которые они удовлетво-

ряют. Он любит не вещи сами по себе, а в первую очередь самого себя и тот комплекс удовольствий, который они доставляют, то есть любит в себе ревностного, жаждущего потребителя.

Уважать вещи в подлинном смысле слова человек умел в предшествующие эпохи, когда они служили укреплению личностных контактов между людьми. Раньше вещи умели ценить не только потому, что они были красивые, дорогие, хорошо сделанные, но и потому, что за ними просматривался изготовивший их мастер — личность, умелец. Мир предметов воплощал в себе не только техническую, но и моральную культуру. Вещь как бы требовала к себе бережного, уважительного обхождения и тогда, когда она не приносила непосредственной пользы (ее не выбрасывали за ненужностью, а ставили в чулан, кладовку, относили на чердак) За непосредственным физическим обликом вещи стоял лик ее создателя, творца, и люди, обмениваясь предметами, одновременно обменивались и уважением — непосредственным, зримым — к чужому труду, поддерживая в себе сознание, состояние бескорыстия. Хорошо сделанная вещь была носителем добра, она вещала о вечных сущностях, лежащих в основе человеческого общения.

В современный технический век люди обмениваются колоссальным количеством предметов, но из-за их несоизмеримости с душевными возможностями, благодаря опосредованию обмена безличным массовым производством, эти предметы нравственно разделяют индивидов — их потребителей, пользователей. Поскольку потребление вещей не требует моральных соображений, для моральной коммуникации люди ищут иные, более непосредственные контакты. Мораль не может быть безлична, как современный предметный мир, в котором добротность и добро разошлись, умножается корысть, а увеличение благосостояния не возмечивает человека, не увеличивает его благое состояние. Уровень жизни не соответствует жизненному (нравственному) уровню, тонус которого снижает беззаботное наше состояние.

Техническая мощь, которой располагает человек, развивает в нем не только потребительские наклонности, но и сознание своей власти, например, над природой в аспекте возможности манипулировать ее ресурсами, насильственно брать, потреблять. Мы больше не вслушиваемся в мир природы, не столько заботимся о его сохранении, сколько изменяем, подчиняем себе. Возможности техники умножают, усиливают не только сознание власти, но и стремление к ней, порождая восприятие своих желаний и вожделений как наиболее значимых и ценных, предпочтение своего благополучия всему другому. Возникнув по отношению к природе, сознание своего могущества переносится и на другие сферы — межличностные отношения, воспитание и т. п. — с характерной

волевой тенденцией и здесь «заставить», «подчинить», «использовать». От сознания власти до властных, насильственных поступков не столь уж далеко.

Но созданная руками человека техника, совершенствуясь, со своей стороны приобретает над ним значительную власть. «Мы сейчас столько же зависим от нее, сколько от остальной природы. Мы употребляем в пищу техногенные (искусственно выведенные и выращенные) виды животных и сорта растений, причем после обязательной кулинарной, техногенной обработки. Мы существуем среди техники и за счет техники. Мы, безусловно, вынуждены обслуживать технику, заботиться о ней, в какой-то степени к ней приспосабливаться, вынуждены учитывать ее возможности и запросы (нередко в ущерб собственным, личным интересам), максимально содействовать ее прогрессу и постоянной работе в оптимальном режиме...»¹ Любовная забота о технике (жить без нее не можем — чем это не любовь?) заменяет нередко «любовь к ближнему»; на заботу о нем нет времени, ибо его поглощает техника.

Если раньше в центр своих устремлений люди ставили заботу о непреходящем, вечном, неподвластном уничтожению (святых обычаях, нравственных ценностях, бессмертной душе и др.), ныне все более доминирует забота о технике, которая, как свидетельствует практика, отнюдь не вечна, а подвержена быстрому износу, «моральному» старению и в этом смысле подчинена тенденции к небытию (как в физическом, так и в ценностном смысле). Тем самым и человек оказывается пастырем небытия, ибо служит одновременно противоположным тенденциям — вечному и преходящему. Если первая тенденция ориентирует человека, то вторая — дезориентирует, приводит к распылению его моральных сил.

Устойчивая моральная коммуникация между людьми тесно связана с наличием устойчивых социальных связей, взаимной зависимости и поддержки, которые по многим параметрам расшатывают мир техники. Так, современные транспортные средства колоссально увеличивают динамику передвижения, умножая количество встреч (человек средневекового города, например, за всю свою жизнь встречал меньше людей, чем житель современного города за один только день). В нравственном аспекте это приводит к девальвации ценности встречи, общения. Так вслед за утратой «встречи с вещами» пришла и потеря значимости, событийности человеческих встреч.

Этическая максима гласит, что каждый человек заслуживает, имеет право на внимание, уважение со стороны другого, и это

¹ Баландин Р. К. Геологическая деятельность человечества. Минск, 1978. С. 256.

должно быть продемонстрировано по отношению к каждому. Но в современной ситуации осуществить такое требование принципиально невозможно, ибо подлинно уважать можно только личность, а не ту массу людей, с которыми мы повседневно, ежедневно сталкиваемся: В этом случае мы имеем дело лишь с «ходячими телами», а не с людьми, обладающими уникальным, неповторимым личностным миром. Взаимное уважение предполагает удержание внимания, неторопливость, замедление бега, что затруднено в условиях калейдоскопически меняющегося окружения, мельтешащих людей, мелькающих лиц.

Как это ни парадоксально, прогресс транспорта, сближая людей, одновременно увеличивает их моральную изолированность, даже ощущение одиночества. Так, транспорт может, с одной стороны, доставить человека на место исполнения нравственного долга (авария, катастрофа, беда и др.), но, с другой, быть орудием нравственной эвакуации из места исполнения того же долга. Иными словами, мобильный образ жизни отнюдь не однозначно влияет на функционирование моральных ценностей. «Взять такую основополагающую нравственную ценность, как любовь к Родине. Современный транспорт содействует обогащению этого чувства, расширению его эмоционально-пространственных рамок... Но повышенная транспортная мобильность населения может и обеднять это чувство... Ослабляется привязанность людей к своей малой родине, месту, где человек родился и вырос, что подчас отрицательно сказывается на развитии чувства патриотизма, духовного единства народа. Транспортный бум, ослабляя действие таких ориентированных на оседлый образ жизни регуляторов, как традиции, обычаи, надзор родственников, соседей, предъявляет повышенные требования к внутреннему самоконтролю личности...»¹ Но исполнение этих требований заставляет желать лучшего.

ИСПЫТАНИЕ ЛИЧНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Осложнили технические средства и решение традиционных нравственных проблем: «поступок, его последствия и оценка», «преступление и наказание», «деяние и воздаяние». За проступок человек должен нести наказание, быть подвергнут моральному осуждению. В прошлом тут имело место определенное, предполагаемое равновесие. Ответственность за содеянное предполагала возможность ее нести и испытать (пережить, осознать). В наше время, благодаря техническому могуществу и эффективности, человек

¹ Авраменко В. Н. Техника и мораль: грани взаимодействия. М., 1987 С. 46.

(масса людей!) оказывается способен натворить (из-за невнимательности, некомпетентности, безответственности) много зла. Одно неправильное решение, и гибнут люди, материальные и духовные ценности, исчисляемые миллионами, а иногда и миллиардами рублей. Колоссальна диспропорция между содеянным и способностью нести нравственную ответственность (об административной, юридической и материальной — другой разговор). Символ тому — «нажатие кнопки» (пускового устройства); физические затраты минимальны, а последствия могут быть непредсказуемы. Пример тому — Чернобыль. Словом, мощь техники оборачивается иногда моральным недоумением: виновников найти не представляет труда, труднее оказывается с их осуждением.

Но можно ли безоговорочно обвинить за это человека? В ситуации динамичной, напряженной, как и сам ритм техники, где время для раздумий сведено к минимуму, ему трудно, порой даже невозможно просчитать, предвидеть последствия принятого решения. Но столь же трудно просчитать последствия, если он такого решения не примет, воздержится, будет пассивно ожидать. На что может надеяться человек? На интеллект? Он ограничен. На «старомодную» совесть? Она вузов не кончала, место ли ей на современном предприятии?

Развитие современной техники резко осложняет и отношение человека к жизни и смерти, рождению и умиранию. На наших глазах устанавливавшиеся веками нормы поведения сталкиваются с современными техническими возможностями. Смерть, например, человек все менее воспринимает как закономерное завершение своего жизненного пути, судьбу, и все более как техническую ошибку, несовершенство медицинской техники (аппаратов, медикаментов), как результат несвоевременно оказанной помощи.

Еще сложнее с рождением: открылись возможности вмешаться в «компетенцию природы». Благодаря «биологической революции» процесс и способ рождения становится объектом технической манипуляции: искусственное осеменение вне материнской утробы (в «пробирке»); пересадка плода от одной матери другой (проблема «матерей напрокат»); возможность выбирать ребенка с определенными генетическими и психическими качествами; искусственное замораживание спермы и яйцеклеток (возможность появления на свет детей давно умерших родителей); возможность рожать мужчинам и т. д. Все это порождает беспрецедентные по сложности моральные проблемы, не говоря уже о юридических и др.

Развитие хирургической и медицинской техники резко заостряет вопрос об эвтаназии¹, так как научно-технический про-

¹ Эвтаназия (греч. euthanasia) — безболезненная кончина, тихая «блаженная» смерть, в особенности обреченного человека.

гресс увеличивает разрыв, пропасть между чисто биологическим существованием индивида и возможностью его социального функционирования (медицинская техника способна поддерживать жизнь человека на чисто биологическом уровне месяцами и годами и в тех случаях, когда известно, что индивид уже никогда не будет субъектом своей жизни). Поэтому широко обсуждаются вопросы о критериях смерти, «праве на смерть», отказе от запрета эвтаназии и др. Успехи медицины по трансплантации органов (сердца, почек и др.) сулят не только возможности спасения жизни людей, но и появление сложнейших этических конфликтов. Какие правовые и нравственные нормы будут регулировать отношения между родственниками возможного донора и медициной, которая будет использовать его органы для спасения другой жизни? Не появится ли слишком много людей, которые будут заинтересованы в смерти другого (чужого) для спасения ближнего (своего)? Стоит только представить себе ликование озабоченных родственников большого по поводу смерти другого, появления «свежего и подходящего трупа», и мы содрогнемся от этого факта как сводящего на нет устои нравственности. Не будет ли эта возможность «взаимной выручки» отдалять морально людей друг от друга и способствовать торжеству алчности жизни? На все эти вопросы исчерпывающих ответов нет, ибо человек никогда раньше с подобными проблемами не встречался. Грядущее легкой этической жизни не сулит.

Целый ряд нравственных проблем в XX в. связан с таким феноменом техники, как развитие средств массовой коммуникации, и его влиянием на человеческую жизнь в целом и нравственную ориентацию в частности. Не будем останавливаться на огромной роли средств массовой коммуникации на жизнь современного человека. Она хорошо известна. А какие же теневые стороны имеет этот феномен?

Во-первых, средства массовой коммуникации по своей сути, направленности, способу внушения порождают в человеке трафаретные реакции и оценки, унифицированные представления, невиданную ранее стандартизацию и нивелировку. На это уже давно обратили внимание представители философии экзистенциализма. Но то, что этот аспект осмыслен, не значит, что он снят: проблема сохраняет свое значение, ибо не изменился характер воздействия этих средств информации на человека. «...Ведь никуда не уйти от того факта, что... средства массовой коммуникации и массовой информации,— замечает Ч. Айтматов,— способствуют стандартизации мышления, стандартизации культуры, стандартизации личности»¹ Разумеется, это не может не противоречить максиме

¹ Айтматов Ч. Быть эхом мира//Вопросы литературы. 1986. № 3. С. 11.

нравственности: стремиться занять самостоятельную и критическую позицию по отношению к окружающему, индивидуализировать свое бытие, понимание и др.

Стандартизация связана с нивелировкой, оуплнением личностного восприятия. И. С. Кон в этой связи подчеркивает: «...совершается большая ошибка, когда идеологические символы с помощью средств массовой информации тиражируются до такой степени, что теряют свою эмоциональную притягательность. Употребляясь к месту и не к месту, они в конце концов обесцениваются, их просто перестают замечать...»¹ Все это идет вразрез с мудрым библейским советом: не употреблять «имя Господа Бога своего всуе», то есть не затаскивать самое святое, сокровенное (в данном случае то, что составляет живое ядро морали).

К сожалению, нельзя не признать, что этому начали подвергаться многие значимые сегодня слова, такие, как «перестройка», «гласность», «демократия» (кстати, подлинная гласность вряд ли нуждается в том, чтобы постоянно повторять, кричать о том, что она гласность).

В таких передержках повинна, на наш взгляд, не столько некомпетентность журналистов, публицистов, сколько принципиальная особенность самих средств массовой информации, трансляции идей. Тиражирование «активности и заинтересованности» способно через назойливую настойчивость перейти в свою противоположность — вызвать усталость и безразличие.

Во-вторых, благодаря средствам информации мы сегодня узнаем несоизмеримо больше того, что способны пережить на уровне личностного восприятия и ответственности. Количество получаемой информации настолько велико, что по отношению к большей ее части мы не способны вынести адекватную оценку, объективное и обоснованное суждение. Все более мы живем в мире знаний, которых могли бы и не знать, суждений и оценок, которых могли бы и не выносить, ибо они не пережиты нами, не пропущены через наши души. Так между полем знания и полем переживания образуется пропасть. По отношению к большей части информации люди остаются нравственно индифферентны, безразличны (характерное выражение подростков «ну и что?») относится ко многим реалиям нашей жизни). Последнее — своеобразная форма защитной реакции, оберегающая от чрезмерной траты нравственной энергии.

В-третьих, средства передачи и распространения информации, связывая людей на уровне знаний (что, где, когда произошло, случилось), в определенной степени изолируют на уровне личностного общения с его непосредственной наглядностью, интимностью.

¹ Кон И. С. Логика табу//Литературная газета. 1986. 3 сент.

«Сама этимология словосочетания «средства информации» показывает, что они должны объединять, сближать людей. Но расширяя число лиц, которые могут принимать одно и то же сообщение, средства информации часто лишают человека определенных возможностей установления личных связей и отдаляют людей друг от друга»¹ Английский писатель Дж. Фаулз в этой связи заметил, что в прошедшие эпохи «люди, быть может, знали друг друга меньше, зато они чувствовали себя свободнее друг от друга и потому обладали более ярко выраженной индивидуальностью. Вселенная для них еще не возникала и не исчезала с поворотом выключателя или нажатием кнопки. Чужаки оставались чужими, но в этом таилось нечто волнующее и прекрасное. Возможно, человечество выиграло от того, что мы все больше и больше общаемся друг с другом. Но я еретик и думаю, что обособленность наших предков была подобна более широким просторам, в которых они обитали, и этому можно только позавидовать. Сейчас мир в буквальном смысле слова слишком крепко с нами связан»²

В-четвертых, мораль полагает отзывчивость, и не на словах, а на деле. Она являет себя в поступках. Но вся проблема в том, что наши конкретные возможности ответить делом ограничены, несоизмеримы с объемом получаемой информации. На большинство трагических событий в мире, о которых сообщают средства информации, мы можем откликнуться в лучшем случае высказыванием своего соболезнования, негодования, сочувствия. Знание нас делает соучастниками происшедшего, но только на уровне интеллекта, эмоций, а не реально. Можно сказать, что впервые в истории мы наблюдаем появление такого типа нравственности, главное содержание которого — взволнованность, содрогание, негодование, но не сопряжение с действием. Является ли такая мораль подлинной? Не есть ли это суррогат сопереживания, нравственная иллюзия?

Можно, конечно, возразить, что главный наш ответ на события в мире — это повседневная работа, добросовестное исполнение своих обязанностей, где можно проявить активную позицию, воплощенную в конкретных делах. Но такое возражение — не решение поставленной проблемы, ибо конкретную работу, ее качество далеко не всегда можно поставить в зависимость от полученной информации.

В-пятых, современный человек все больше попадает в зависимость от посредников передачи информации — от тех, кто организует, собирает и предоставляет ее. Информация не только всегда определенным образом кодирована, но и организована, отображена (разделена на существенную и несущественную), подвергнута

¹ Курьер ЮНЕСКО. 1983. № 4. С. 6.

² Фаулз Дж. Подруга французского лейтенанта. Л., 1985. С. 136.

предварительной оценке (полезная — вредная, дозволенная — запретная). Нам преподносят сведения как бы «официанты от информации», но саму «кухню» и предшествующее ей живое событие мы не видим (кто «повар» всего этого — неизвестно, и по какому рецепту приготовлено — также). Нередко возникают ситуации, когда не только разные источники информации оценивают события по-разному, что в условиях плюрализма мнений понятно и оправданно, но и когда оценки с одних и тех же позиций того же события со временем переходят в свою противоположность. Нередки случаи, когда по отношению к одним и тем же событиям нас сначала призывали восторгаться и аплодировать, но проходит время, и те же агенты информации требуют не менее яростно критиковать и негодовать. Такое положение дел не укрепляет, разумеется, моральную ориентацию и нравственную позицию массовой аудитории. Дезинформация дезориентирует и в этическом смысле. И не потому, что те, кто предоставляет ее, нечестны или со злыми умыслами (не о таких здесь речь), а потому, что они только люди, которым свойственно ошибаться. Но в современных условиях каждая такая ошибка стоит слишком дорого. Цена ее — неадекватная реакция миллионов.

Многие нравственные проблемы порождает развитие и внедрение вычислительной техники. Признавая необходимость и важность этого процесса, важно быть готовым и к негативным последствиям.

Одно из них обусловлено тем, что вычислительная техника «говорит» весьма жестким и однозначным языком команд. Чрезмерное занятие ею может негативно повлиять на особенности других сфер душевной жизни человека. «В настоящее время не вызывает сомнений, что использование информационной технологии... приводит к существенным изменениям в психике, преобразует познавательные и мотивационно-эмоциональные процессы, деятельность и общение человека, сознание и межличностные отношения»¹ Так, например, весьма жесткая и однозначная логика ЭВМ смертельно опасна для морального сознания, отличающегося особой эластичностью, пластикой, интуицией, эмоциональностью, спонтанностью. Не исключено, например, что привычка пользоваться компьютером заставит человека забыть о некоторых своих возможностях, поставив в зависимость от него, приведет к потере интеллектуальной свободы, создаст угрозу атрофии мышления и изоляции человека от окружающего мира²

Зависимость от ЭВМ — новая форма зависимости (в отличие от предшествующих — экономических, политических, юридических

¹ Вопросы философии. 1986. № 9. С. 110.

² См.: Курьер ЮНЕСКО. 1983. № 4. С. 24.

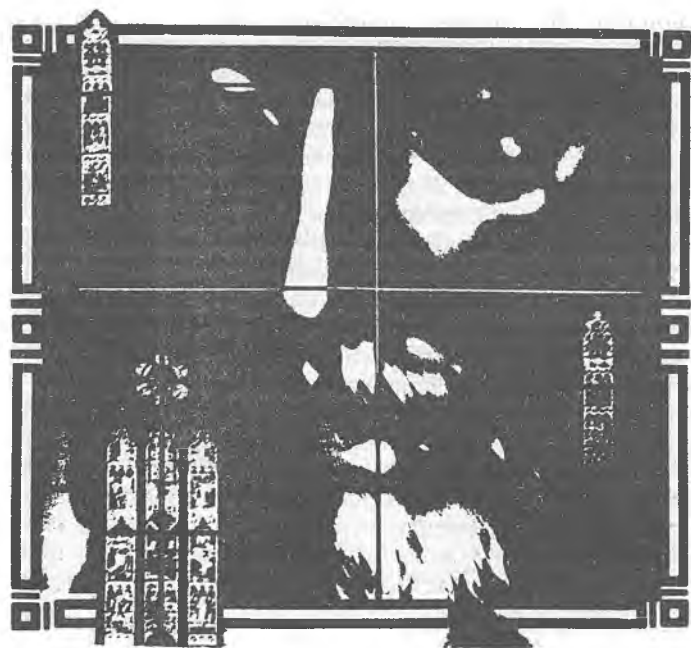
и др.), которая по некоторым аспектам более опасна. «Благодаря развитию вычислительной техники, средств информатики многие операционально-технические, в том числе интеллектуальные, функции стали от человека уходить. Наметились такие тенденции развития техники, когда машина перестает быть средством деятельности в СЧМ (системах «человек — машина». — *Авт.*), а сам человек превращается в такое средство деятельности. История техники знает периоды, когда человек выступал в роли придатка к машине. Сейчас уже на другом витке развития техники вновь возникает эта опасная ситуация, когда не человек, а машина может оказаться подлинным субъектом деятельности... Человек оказывается не в системе деятельности, а вне ее, он теряет место и роль субъекта деятельности»¹ Как в данном случае быть с сознанием вины, способностью к ответственности?

Озабоченность вызывает обстоятельство, что ЭВМ (современные «интеллектуальные системы», «экспертные системы», призванные гарантировать надежность принятых решений) способствуют уменьшению человеческой активности, стимулируют пассивность, развивают потребительское отношение к знаниям²

Намечен грандиозный проект создания ЭВМ пятого поколения. Основные их характеристики: способность обрабатывать и репродуцировать образную информацию; наличие зрительных, слуховых и разговорных функций; возможность вести разговор на «естественном языке»; анализ, оценка и обобщение информации и способность выносить суждения; способность не только «учиться», но и «адаптироваться» к изменчивым техническим и экономическим обстоятельствам; программирование операций для обработки информации; чтение периодики, книг «по собственной инициативе» и др. Речь идет, по сути дела, о создании «искусственного интеллекта». Что принесет он нам? Не грозит ли он моральному здоровью человека, до настоящего времени главному завоеванию истории — нравственной автономии людей?

¹ Зинченко В. П. Эргономика и информатика // Вопросы философии. 1986. № 7. С. 61.

² См.: Поспелов Д. Инженерия знаний // Наука и жизнь. 1987 № 6. С. 17





**ВОПРОСЫ
ИСТОРИИ
ЭТИКИ**

ХРИСТИАНСКАЯ
КОНЦЕПЦИЯ
ЗЛА

Очевидное существование зла в мире трудно согласуется с идеей бога: если бог всемогущ и добр, то почему он допустил такое? Поэтому проблема зла всегда занимала особое место в религиозном сознании, прежде всего христианском, с его представлением о греховной природе человека. В ходе многовековых сосредоточенных раздумий на эту тему христианские мыслители высказали много идей, имеющих важное значение не только для обоснования цельности религиозной картины мира, но и для понимания сущности морального зла.

Понятие зла, отшлифованное христианской религиозной мыслью, сыграло и продолжает играть значительную роль в мировой культуре. Даже в светских формах мировоззрения можно найти определенные аналоги для фигуры дьявола и нечистой силы, способы аргументации, родственные теодицее, и антропологические постулаты, имеющие много общего с догматом о первородном грехе. Такое сходство вызывает предположение, что христианская версия зла и греха отражала и развивала какие-то сущностные стороны и потенции общечеловеческой культуры, ее противоречия и парадоксы.

Полагая дьявола в качестве личностного, персонифицированного первопринципа зла, ортодоксальная христианская теология издавна стремилась избежать негативных нравственных следствий, вытекающих из такого чреватого дуализмом способа объяснения истоков человеческой злобы и несчастий. В противовес гностически-манихейскому дуализму добра и зла, христианство стремилось провести монистический взгляд на ценностное содержание действительности. Оно представило многочисленные варианты доказательства тезиса о том, что субстанциальную основу имеет только добро, а зло не является субстанцией, оно есть отпадение от бытия, или небытие. Этот тезис являл собою парадоксальное соединение идеи могущества с идеей благодати.

Во все времена человек нуждался в могущественном и благостном покровителе. Потребность в том, чтобы божественная

энергия применялась в нужном направлении: на благо «своим» и в ущерб «чужим», вызывала представление о благодати, доброжелательности бога. Постепенная эскалация этих божественных потенций в конце концов завершилась идеей всемогущества и всеблагости. Но тогда возникла проблема: если бог бесконечно могуч и справедлив, то почему же он вообще допускает существование врагов и всякого прочего зла? Если бог не может уничтожить зло, то он не всемогущ, а если не хочет, то не является всеблагим. Мечта о совершенном и прекрасном мировом порядке далеко превзошла возможности рассудочной логики, и поэтому необходимость согласования идеи всемогущего и всеблагого бога с фактом наличия зла в мире потребовала огромных интеллектуальных усилий. То, что в некоторых гностических сектах объяснялось с завидной легкостью — беглой ссылкой на злонаправного или рассеянного демиурга¹, — в ортодоксальном христианстве стало очень серьезной проблемой.

ПОНЯТИЕ ЗЛА В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОДИЦЕЕ

Из решения этой древней проблемы возникла теодицея — оправдание бога за наличное в мире зло. Корни ее идут от стоицизма. В христианстве сложилось несколько вариантов богооправдания. У одного только Августина их два: метафизический и эстетический. Согласно первому из них, зло происходит не от бога, а от небытия, из которого бог создал мир. Согласно второму, зло как контраст добра, его тень, является злом только для человеческого восприятия, а в целом есть часть всеобщего порядка и служит укреплению вселенной.

Теодицея в эстетическом аспекте нашла разрешение проблемы в допущении, что зло есть своего рода видимость, которая имеет отрицательное значение только сама по себе или с ограниченной человеческой точки зрения, а в целостной картине мира или с точки зрения вечности (*sub species aeternitatis*) оказывается благом. Мир в целом является благим и прекрасным, а зло в нем существует только относительно: в виде недостатка, отсутствия, отрицания, небытия. В целостной картине мира имеют свое место не только несовершенные вещи, вроде грязи, гнили, уродства, но и моральное

¹ Как учил близкий к гностикам Маркион, благой бог (Христос) не принимал никакого участия в сотворении этого гнусного мира, а Бог-творец (Яхве) не имеет ничего общего с благодатью (см.: *Harnack A. von. Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Leipzig, 1921. S. 153*).

чительная часть вселенной, красота которой возникает из упорядоченного соединения хорошего и плохого. Зло как недостаток, лишение и порча существует для того, чтобы благо могло развернуть все свои потенции. При этом зло далеко не равнозначно благу. Оно не имеет самостоятельного источника, а лишь присутствует в благе, да и то только акцидентально, то есть случайно, а не по сущности. Зло умаляет благо, «однако никогда не может его вполне уничтожить»¹ Благо возвышается, преодолевая в себе эту недостаточность.

В теологической идее о том, что зло возникает акцидентально из какой-либо благой причины, содержатся элементы диалектики добра и зла. Однако наделение блага онтологическим статусом и лишение зла бытийственных основ представляют собой недопустимое смешение должного и сущего, онтологического и аксиологического подходов. Различие между бытием и ничто слишком абстрактно, чтобы вместить в себя все многообразие содержаний блага и зла. Бытие, конечно, является ценностью для целого века, точнее сказать, самым общим и абстрактным условием всех ценностей. Небытие как смерть, или как лишенность чего-то, или некоторая ущербность есть зло, но, точнее сказать, это — самое общее и абстрактное условие отсутствия ценностей. Бытие есть благо только в том случае, если оно есть бытие чего-то вполне определенного. Небытие — зло тоже по отношению только к конкретным объектам. Самое уничтожение (да и бытие) христианские богословы мыслили метафизично, не учитывая в полной мере того обстоятельства, что уничтожение чего-то одного есть одновременно возникновение чего-то другого. Разрушение иногда бывает лишь начальной ступенью созидания более совершенных вещей. Если верно, что «ничто не может быть целокупно и совершенно злым»², то верно и противоположное, что не может быть ничего целокупно и совершенно доброго. Когда теология первое признает, а второе отрицает, она впадает в логическую непоследовательность.

В Новое время развернутую систему богооправдания предложил Г. В. Лейбниц, который, кстати, ввел и сам термин «теодицея». Главным аргументом у него также была идея несоответствия между значением какого-либо конкретного положения вещей для человека и значением его для мира в целом. Мир, созданный богом, совершенен, по Лейбницу, настолько, насколько вообще может быть совершенным творение, причем не только в физическом, но и в нравственном отношении. Он является одновременно

¹ *Фома Аквинский. Сумма теологии//Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. С. 841.*

² Там же.

удивительнейшей машиной и наилучшим государством. В нем обеспечены все возможное блаженство и радость¹ Зло существует в мире только потому, что бог — творец, управитель и судья — ограничен логической необходимостью, вечными идеями собственной мудрости. Он не мог бы создать лучшего мира, так как изъятие несовершенств, страданий, грехов ухудшило бы целокупное совершенство этой вселенной. Божественное попечение сконцентрировано на целом, на установлении гармонии между царством природы и царством благодати, а выгоды отдельных частей могут быть не соблюдены, если они не согласуются с интересами целого. Если добродетельные люди в этом «наилучшем мире» вынуждены страдать, то только потому, что страдания являются кратчайшими путями к совершенству. Какова роль того или иного частного зла в осуществлении вселенской гармонии и как страдание ведет к совершенству — это, по признанию Лейбница, великая загадка и тайна.

Несущая конструкция теодицеи — идея о том, что зло есть видимость, существующая только для ограниченной точки зрения и исчезающая в блеске мирового целого, — пережила целые исторические эпохи. Причину ее продолжительного влияния установить нетрудно. Утверждение, что всякие неполадки, трудности, неурядицы, пороки и безобразия только кажутся таковыми при отсутствии широкого взгляда и глубокого понимания, очень удобно для господствующей идеологии. Неизвестно ведь, до каких глубин понимания нужно дойти, чтобы увидеть человеческий мир в действительном свете, освободиться от собственной ограниченности. При использовании данной конструкции любая социальная несправедливость может быть оправдана тем, что она выступает справедливостью в каком-то высшем, пока еще неведомом смысле.

Фальшивый оптимизм теодицеи неоднократно подвергался критике в истории культуры. Протестантизм вообще отказался от возможности рационального богооправдания² Последовательным критиком теодицеи стал И. Кант. Он не только отверг теорию предустановленной гармонии, но и выставил аргументы против рациональной теодицеи вообще. Теодицея должна объяснить наличие в мире, созданном и управляемом богом: а) морального зла, греха; б) физических страданий и бедствий; в) несправедливости, несоответствия между поведением человека и его судьбой, между преступлением и возмездием. Доказывая невозмож-

¹ См.: *Лейбниц Г. В.* Соч. В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 287.

² По Лютеру, например, бог так тонко конспирирует свои действительные намерения, что людям не дано их постигнуть: «Вечную милость свою и милосердие Он скрывает под видом вечного гнева, справедливость — под видом несправедливости». (*Лютер М. О рабстве воли // Эразм Роттердамский.* Философ. произв. М., 1986. С. 329).

зло в собственном смысле — грех и грешники. Греховность и порок, дурные сами по себе, существуют для того, чтобы укреплять веру и добродетель. С этой целью бог и «попускает» их возникновение.

Метафизический аспект теодицеи основан на христианской догме креационизма. Бог создал мир из «ничего», поэтому на всем творении лежит печать небытия, конечности и злобности. Оно имеет свойства использованного строительного материала. Всему сотворенному присуща тяга к небытию, разрушению и самоуничтожению. Любая вещь удерживается в бытии одним только божественным содействием. «Ничтожность» и есть своеобразное онтологическое основание зла.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что эстетический и метафизический аспекты теодицеи не очень хорошо увязаны друг с другом. Первый из них ставит под сомнение божественную всеблагость, а второй — всемогущество. Если зло является злом только с ограниченной человеческой точки зрения, то это значит, что божественная милость и забота распространяются преимущественно на целое, а не на его отдельные части. Но если частные безобразия, вследствие их необходимости, не могут быть вменены в вину богу, то логично ли обвинять в них человека? Если же зло отлично от блага не только в человеческом значении, но и с точки зрения целого, тогда его наличие в сотворенном мире не может быть оправдано низким качеством строительного материала. Аргумент о том, что строитель ограничен свойствами материала, имеет силу только для строителя с ограниченными возможностями, но не для всемогущего существа.

Еще сложнее совместить друг с другом тезис о ничтожности, небытийственности зла и персонификацию всего злого в образе дьявола. Неантизация зла, то есть отождествление его с ничто, предполагает в качестве практической позиции неучастие во зле, а субстанциализация зла, превращение его в особую сущность — активную непримиримую борьбу с ним. Христианство пыталось совместить и ту, и другую позиции. Нравственное зло губительно главным образом для самого себя, и потому, восставая против божественной справедливости, оно наносит ущерб не ей, а себе. Очень важной для христианского умонастроения является идея саморазрушения и самонаказания зла¹. Проходящий красной нитью через Новый завет мотив непротивления, любви к своим врагам может быть правильно понят только в том случае, если мы примем во внимание это неизбежное самонаказание зла. Согласно апостольскому поучению, «если враг твой голоден, на-

¹ «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет», — предупреждал апостол Павел (Гал, 6; 7).

корми его; если жаждет, напои его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим, 12; 20—21). По отношению к злодеям и богоотступникам ранняя христианская позиция призывала занять позицию невмешательства, соединенного с ожиданием их падения и гибели. Основной расчет здесь строился на внутренней несостоятельности зла. Может быть, такая позиция и не является нравственно совершенной. Но она значительно лучше призывов к физическому истреблению иноверцев и инакомыслящих, которые тоже раздавались в истории христианства. Эти колебания между подчеркиванием слабости зла и необходимостью признавать его силу так и остались свидетельством непримиренного противоречия двух объяснительных принципов. По всей видимости, здесь обнаружилась противоречивость человеческой культуры в целом, поскольку нет оснований считать, что в буддистском принципе абсолютного невмешательства или в зороастрийской идее мировой войны добра и зла эти противоположности синтезированы более гармонично.

РАЗВИТИЕ ТЕОДИЦЕИ И ЕЕ КРИТИКА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Августиновские варианты теодицеи получили широкое распространение в последующей христианской культуре. Псевдо-Дионисий, Ареопagit, Иоанн Дамаскин, средневековые схоласты вплоть до евангелического доктора Фомы Аквинского развивали ту или иную сторону традиционного богооправдания. Основные идеи теодицеи вошли в так называемое «популярное богословие» — совокупность религиозных и нравственных максим, приноровленных к уровню восприятия рядовых католиков.

Апелляция к полноте и совершенству вселенной подробно представлена у Аквината, заложившего фундамент католической нравственной философии. Отличая физическое зло (несовершенство вещей) от зла нравственного (несовершенства поступков, их греховности), он возводил причину первого к богу, а второго — к вине человека с его актуально несовершенной волей. Бог «дозволяет отдельным недостаткам присутствовать в некоторых частных вещах, дабы не потерпело ущерба совершенство всеобщего блага»¹. Если было бы устранено частное зло, исчезла бы зна-

¹ *Фома Аквинский. Сумма теологии//Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 838.*

ность подобного объяснения, Кант, во-первых, разоблачил ту уловку теодицеи, согласно которой зло и грех исчезают с точки зрения вечности. Данный взгляд, в принципе отрицающий зло, Кант находит отвратительным¹ Во-вторых, довод теодицеи, что существование морального зла оправдывается конечностью человеческой природы, согласно Канту, несостоятелен, поскольку то зло, которое нельзя вменить человеку в вину, не есть моральное зло. Последнее обязательно вытекает из свободы, а не из природы² В-третьих, довод о том, что бог сам зла не творил, но только допустил его, опирается на идею обусловленности зла конечной человеческой природой, но это тоже не будет моральным злом³ Все попытки объяснить существование морального зла неудовлетворительны. То же самое относится и к объяснению происхождения физического зла.

Важную роль в критике теодицеи сыграли кантовские возражения против доказательств божественной справедливости. Для обоснования справедливости божественного миропорядка перед лицом вопиющих земных несправедливостей (добродетельные люди страдают, а порочные наслаждаются жизнью) теодицея использовала три софизма, которые Кант подверг критике: 1. Неверно, утверждал Кант, что всякое преступление уже по своей природе влечет за собой наказание в виде угрызений совести. Такое допущение приемлемо только по отношению к добродетельным субъектам, к людям с развитой совестью, а «порочный» человек, «имея возможность ускользнуть от внешнего наказания за свои злодеяния, смеется над робостью добродетельных людей, которая заставляет их мучить себя изнутри собственными укорами...»⁴ Тезис о самонаказуемости зла рационально доказать невозможно. 2. Теодицея, по Канту, не способна доказать соответствие между поведением человека и его счастьем. Идея о том, что страдания достойного человека предназначены для очищения и усиления его добродетели, не соответствует действительности. 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...»⁵ 3. Убеждение, что земная несправедливость будет компенсирована в небесном царстве милости, бездоказательно. Если на земле судьба человека определяется законами природы, а не принципами справедливости, то на небе, вероятно, будет точно так же. Почему же, если уст-

¹ См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 63—64.

² См. там же. С. 114.

³ См. там же. С. 64.

⁴ Там же. С. 66.

⁵ Там же. С. 67.

ройство жизни по законам природы является самым мудрым на земле, оно окажется другим на небе!¹

Основной пафос кантовской критики теодицеи заключается в отнесении божественной благодати, мудрости и справедливости к компетенции практического, а не теоретического разума, к вере, а не к знанию. Ссылаясь на ветхозаветную «Книгу Иова», Кант обвинил рациональное богооправдание в фальши и лицемерии. Подобно мнимым друзьям Иова, которые, из тайного страха перед божьим гневом, пытаются оправдать случившееся с Иовом несчастье божественной справедливостью², сторонники теодицеи поспешно объявляют всякую частную несправедливость моментом вселенской божественной справедливости, тайно надеясь на то, что их-то она как раз и минует. Рациональная теодицея уверенно судит о том, о чем не имеет ни малейшего представления, и прививает такие убеждения, которых нет у нее самой.

Этический монизм, каковым в основном комплексе своих идей является христианство, лишает зло онтологического статуса, выставляет его пустым, тщедушным и ничтожным, подчеркивая тем самым силу, величие и привлекательность добра. Если зло происходит из небытия и возвращается к нему обратно, то в нем нельзя обнаружить ничего притягательного. От него веет отчужденностью, холодом и скукой. Превращение аморальности в ничто способствует ее идейному и эмоциональному развенчанию. В основе своей это правильная тенденция, так как аморальность (и жестокость, и разврат) интересна только издали или в первом приближении к ней. Становясь же образом мыслей и действий, она опустошает душу, умерщвляет все возвышенные побуждения, примитивизирует человека, отчуждая его от других людей и человечества в целом. В сравнении с манихейским «двоецарствием» теодицея существенно выигрывает в мировосприятии, в возможности примириться с миром и оправдать его. Но ей чрезвычайно трудно объяснить, почему это ничтожное зло так глубоко укоренилось в мире и почему столь многие люди, несущие в себе образ и подобие бога, выбирают разрушительный путь аморализма. Единственным сколько-нибудь приемлемым способом выхода из этого логического тупика стало соединение идей ничто, зла и человеческой свободы. На таком соединении основана религиозная концепция греха.

¹ См.: Кант И. Трактаты и письма. С. 68.

² Эти 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» (там же. С. 71).

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ГРЕХЕ

Понятие греха имеет обыденный и метафизический смысл. Теология пыталась свести их воедино. В обыденном значении грех — это отступление от веры и нравственных норм. Конкретное содержание греховных действий весьма разнообразно: неправда, блуд, лукавство, корыстолюбие, злоба, зависть, убийство, распри, обман, злонравие, злоречивость, клевета, богоненавистничество, обида, самохваление, гордыня, изобретательность на зло, непослушание родителям, безрассудность, вероломство, нелюбовность, непримиримость, немилостивость (см.: Рим, 1; 28—31), идолослужение, пьянство, лихоимство (см.: 1 Кор, 5; 10—11), волшебство, ереси, бесчинства (см.: Гал, 5; 19—21), сквернословие, пустословие, смехотворство (см.: Еф, 5; 4) и др. Большинство грехов — это нарушения общечеловеческих нравственных норм, и отнесение их в разряд зла неспецифично для христианской доктрины. Особую группу составляют отступления от веры: идолопоклонство, ересь, богоненавистничество и др. Провозглашая подобные умонастроения грехом, христианство исходило из соображений идейной самозащиты.

Каким образом столь пестрое многообразие отрицательных явлений могло быть сведено христианством к единому принципу? Что такое грех в метафизическом смысле? Определенные наметки такого смысла даны уже в Библии, особенно в посланиях апостола Павла. Средоточие греховности обозначается понятием или, точнее сказать, образом «ветхого человека». Павел неоднократно призывал «отложить прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях», «обновиться духом ума вашего и облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» (Еф, 4; 22—24). Противопоставление ветхого и нового человека, внешнего и внутреннего, плотского и духовного, темного и светлого, нечистого и чистого образует комплекс понятийных и чувственно-образных средств, используемых для разграничения грешного и праведного образа мыслей и действий.

Значительное место в христианском толковании греха отведено идее о взаимосвязи греховного с телесным, плотским. Осуждение плотских вожделений — излюбленная тема многих библейских рассуждений о природе греха. «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир, потому что плотские помышления суть вражда против Бога; ибо закону Божию не покоряются, да и не могут» (Рим, 8; 6—7). Естественные влечения подлежат осуждению, потому что они противодействуют

божественному закону. Представленный во «внутреннем человеке» закон добра и справедливости заглушен чувственными побуждениями. В результате возникает душевный конфликт, когда «по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих» (Рим, 7; 22—23). Ортодоксальное христианство, усматривая в естественных побудительных силах угрозу для религиозной человеческой духовности, однако, удерживалось от осуждения телесности вообще, свойственного некоторым течениям гностицизма и манихейству. Влечения плоти дурны настолько, насколько они отвращают от религиозной веры. «Попечение о плоти не превращайте в похоти»,— гласит характерное библейское наставление. Его смысл в том, что о теле следует заботиться только как об инструменте, то есть содержать его в чистоте, сохранности, покое, готовности к использованию. Тело имеет вспомогательную ценность инструмента, таким оно и должно приниматься во внимание¹

В этом контексте оценивалась связь между мужчиной и женщиной. Безбрачие и целомудренность, с точки зрения апостола Павла, предпочтительнее брачной связи: «Неженатый заботится о Господем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор, 7; 32—33). Но брачная связь необходима как средство избежать блуда. Поэтому распространенные в некоторых гностических сектах запреты на брак и отдельные виды пищи христианством отвергнуты. В католической церкви целибат (обет безбрачия) был сохранен только для духовенства. Но и в таком урезанном виде он мстил за себя разрушительными взрывами страстей и необузданным развратом в монастырях. «Даже в тени от монастырской колокольни есть нечто оплодотворяющее»,— кощунствовал по этому поводу Рабле. Лютеранская Реформация в начале XVII в. упразднила лишь то, что уже давно скомпрометировало себя. Таким образом, зло постепенно смещалось с телесных побуждений на силы, которые стоят за ними и управляют ими в своих целях.

Отношение к «помышлениям плоти» позволяет выявить внутреннее содержание, или структуру, греха в христианском понимании. Под грехом имелось в виду такое состояние индивидуального сознания, когда оно отвращается от бога и предоставляет себя, свои помыслы и переживания, а также собственное тело в распоряжение каких-то иных сил. Идолопоклонник, например, отступает от бога и служит тварям вместо творца, или бесам (см.:

¹ С христианской точки зрения тело — не оковы, а храм божий (см.: Булгаков С. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917 С. 47).

Рим, 1; 23—25); мужеложник нарушает установленный богом порядок отношения между полами (см.: Рим, 1, 26—27); блудник грешит против своего собственного тела, отбирая его у бога и отдавая блуднице (см.: 1 Кор, 6; 15—18). Тяжким грехом в христианстве считается самоубийство как попытка человека распорядиться по своему усмотрению жизнью, которая на самом деле принадлежит богу.

Грех человека против человека оценивается более терпимо, чем грех человека против бога. По ветхозаветному утверждению, «если согрешит человек против человека, то помолятся о нем Богу; если же человек согрешит против Господа, то кто будет ходатаем о нем?» (см.: Цар, 2; 25). Всякий грех в конечном счете есть грех против бога, но действия, направленные непосредственно на подрыв божественного могущества и славы, греховны вдвойне и получают особо суровое наказание.

Христианство сформировалось в недрах рабовладельческого строя и в своем толковании греха воспроизвело характерные особенности рабовладельческих общественных отношений. Отношения между богом и человеком сконструировано по типу отношения между господином и рабом. Мы здесь имеем в виду даже не прямые указания на то, что рабы должны безропотно подчиняться своим господам, причем не для видимости, а от всего сердца¹. Речь идет о том, что рабовладельческая идеологическая схема подчинения-господства распространена на все отношения человека к богу. Как раб своему господину, человек должен служить богу каждым своим помыслом, чувством, деянием и членом. Грехом окзывается любая попытка служить не этому, а какому-то другому хозяину. Освобождаясь от греха как рабской подчиненности небожественным силам, человек становится рабом праведности (см.: Рим, 6; 18).

Отход от рабской преданности богу к служению иным хозяевам предполагает проявление определенной *самостоятельности*. Она является одной из наиболее существенных характеристик греховности. Этот мотив христианского понимания зла подробно развит в ветхозаветном мифе о грехопадении первых людей, а также во многочисленных теологических и философских интерпретациях этого мифа. Основу греховности составляет стремление уподобиться богу, присвоить себе его познавательные и творческие потенции.

¹ Подобных указаний в Библии очень много (см., например: Еф. 6; 5; Кол, 3; 22—24 и др.).

БИБЛЕЙСКИЙ МИФ О ГРЕХОПАДЕНИИ И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ НРАВСТВЕННОГО ЗЛА

Состояние невинности, которое предшествовало акту грехопадения, религиозному мировоззрению казалось более предпочтительным, чем искушенность в познании добра и зла. Такое познание дает человеку свободу — способность самостоятельно строить свое поведение. Обратной стороной свободы является произвол, стремление жить независимо от божественных предписаний, по собственному усмотрению. Грешник, согласно ветхозаветному определению, похваляется в душе, говоря: «Я буду счастлив, несмотря на то что буду ходить по произволу сердца моего» (Втор, 29; 19). Подлинная свобода отождествляется с подчинением божественной воле (в католицизме — церковным предписаниям), а зло трактуется как извращенное употребление свободы, своеволие и гордыня — наглое притязание на подобие божественного всемогущества. Типичной чувственной аналогией греховности является образ «жестоковыйности», то есть непокорности, негибкости¹

Гордость как уверенность в собственных силах, как сознание своей ценности и независимости составляет, согласно христианству, психологическую основу греха. «Гордость ненавистна и Господу и людям, и преступна против обоих... Начало гордости — удаление человека от Господа и отступление сердца его от Творца его; ибо начало греха — гордость, и обладаемый ею изрыгает мерзость» (Сир, 10; 7, 14—15). В связывании греховности с независимостью человека заявили о себе притязания религии на обладание абсолютной истиной. Правда может быть только одна, и она уже заранее известна, потому всякий, кто хочет сказать что-то новое, есть богоотступник и грешник, стало быть, злодей.

Но даже в такой заведомо догматической позиции заключено семя диалектического понимания зла. Объяснив гордость началом греха, христианство подготовило почву для вывода, что предрасположенность человека к порочности является побочным продуктом его моральности, отрицательным результатом утверждения человеческого в человеке. Гордость ведь является специфическим чувством, составляющим отличительную особенность людей как существ разумных и нравственных. Она есть сознание своего собственного достоинства, а последнее представляет собой результат

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

определенного развития нравственных отношений между людьми, становления самой личности.

Из многочисленных аспектов нравственного зла христианская концепция греховности выделила один достаточно важный. Она интерпретировала зло как извращенную, гипертрофированную форму самоутверждения человека. Злом оказалось самовозвышение и самовозвеличивание личности.

Вероятно, такое самовозвышение действительно нуждается в определенных ограничениях, во всяком случае в регулировании различными социальными механизмами. Добродетели скромности и самоотверженности издавна выдвинулись в ранг нравственных ценностей. Историческое развитие морали показало, что возвышение одних людей не должно происходить через унижение других. Однако те ограничители индивидуальной самостоятельности, которые установила религия, оказались фиктивными. Ибо фикцией выступала сама идея бога как всемогущего и всеблагого существа. Эта идея выполняла в христианском сознании функцию нравственного *идеала*, но незаконно наделялась статусом *реальности*, причем не просто сущего, а сущего в каком-то особом, исключительном смысле. Человек должен стремиться к богоподобию, но вместе с тем сдерживать себя в этом стремлении, чтобы не впасть в гордыню. Религиозное мировоззрение выставляло нравственный идеал и одновременно утверждало недостижимость этого идеала, сурово осуждало грех и одновременно объявляло о всеобщей греховности человеческой природы. При таких предпосылках задача нравственного совершенствования личности становилась бесконечной, а надежда на ее успешное решение связывалась со случайностью божественной милости.

ПРИРОДА ЗЛА В СВЕТЕ МИФА О ПЕРВОРОДНОМ ГРЕХЕ

В христианстве грех понимается не только как происходящее во времени отступление личности от божественной воли, но и как изначальная, врожденная предрасположенность к злу. Идея о врожденной греховности человека появилась задолго до возникновения христианства. Уже во II тысячелетии до н. э. в шумерской поэзии высказывалась мысль, что всякое дитя от рождения порочно¹ Библейский миф о грехопадении Адама и Евы увековечил

¹ Отождествление греховности с изначальной оскверненностью, загрязнением человека является, как отмечал П. Рикер в «Символике зла», древнейшим культурным архетипом.

представление об испорченности человеческой природы. Развернутое выражение идея первородного греха нашла в учении Аврелия Августина. Никто, по Августину, не чист от греха, даже младенец, жизни которого на земле один день. Греховность младенца в том, что его нрав уже испорчен: он добивается удовлетворения своих капризов, даже если они ему во вред; жестоко негодует на тех, кто ему не подчиняется, и старается избить их. Злоба у младенцев является ответной реакцией на сопротивление окружающих. Отношение ребенка к миру из-за испорченности его души отличается обидой, озлоблением и желанием мести. «Я видел и наблюдал,— писал Августин в «Исповеди»,— ревновавшего малютку: он еще не говорил, но бледный, с горечью смотрел на своего молочного брата». Свою испорченность как склонность к своеволию, ревности и мстительности ребенок получает по наследству.

Первородный грех выражается в слабости воли, неспособной решиться на добро; в незнании бога и добра, в активном стремлении к злу. Это последнее включает в себя гедонистические побуждения и желание самоутверждения («первенства»). Августин развил евангельское деление видов греховности (1 Ин, 2; 16): похоти плоти, похоти очей и житейской гордости. Первая — это сладострастие и чревоугодие. Вторая — любопытство, страсть к исследованиям. Третья выражается в желании страха и любви окружающих как самоцели. Первые два вида греховности сводятся к всевластию гедонистических мотивов. Вообще, стремление к удовольствию греховно или близко к греху. Таковы все его проявления, начиная от вкусовых удовольствий и заканчивая эстетическим наслаждением от церковного пения. «Поддержание здоровья — вот причина, почему мы едим и пьем, но к ней примешивается удовольствие — спутник опасный, который часто пытается зайти вперед, чтобы ради него делалось то, что, судя по моим словам и желанию, я делаю здоровья ради. У обоих, однако, мера не одна: того, что для здоровья достаточно, наслаждению мало. Часто трудно определить, что здесь: необходимая ли забота о теле и помощь ему или прислуживание обманам прихотливой чувственности. Этой неопределенностью веселится несчастная душа, рассчитывая на нее как на извинение и защиту; она радуется, что не видит меры потребного здоровью и ссылкой на здоровье прикрывает службу чревоугодию (Августин. Исповедь, 10, XXXI, 44). Для религиозного умонастроения утилитарные побуждения выглядят более извинительными, чем гедонистические. Эстетическое наслаждение от церковного пения опасно тем, что оно может сбить с религиозного настроя. «Когда же со мной случается, что меня больше трогает пение, чем то, о чем поется, я каюсь в прегрешении»,— признавался Августин (Исповедь, 10, XXX, 50).

Исследовательский интерес, по Августину, тем отличается от чувственных наслаждений, что гоняется за всякими переживаниями, а не только за приятными. Он вызывает желание наблюдать на зрелищах всякие диковины, рыться в недоступных тайнах природы и магии. «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» (Августин. Исповедь, 10, XXXV, 55). Под похотью очей подразумевался, стало быть, не столько познавательный интерес, сколько страсть к будоражающим событиям, стремление выйти из привычного круга впечатлений¹

Выделив такой вид греховности, Августин коснулся проблемы очень 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 воображение вызывает сильные переживания двойственного характера. С одной стороны, зло пугает и ошеломляет, оставляя горький привкус, с другой — раскрывает что-то прежде неизвестное, 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 найти в действиях и положениях других людей те потаенные зародыши дурных намерений, которые субъект вынашивает в себе. Склонность выведывать чужие грязные тайны, скрытые пороки, смешные или постыдные слабости мотивируются, вероятно, потребностью в самооправдании и самовозвышении, то есть она тесно связана с другим видом греховности, которую Августин, следуя библейской традиции, называл житейской гордостью, в данном случае, скорее всего, уязвленной.

Стремление к первенству, гордыня, то, что мы называем тщеславием или погоней за высоким социальным престижем, считались особенно греховными. Любовь к похвале, по Августину, чрезвычайно опасное орудие в руках дьявола: «Она искушает меня, когда я избочаю ее в себе, тем самым, что я ее избочаю:

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

часто презрением к славе прикрывается еще более пустая похвальба; нечего хвалиться презрением к славе: ее не презирают, если презрением к ней хвалятся» (Исповедь, 10, XXXVIII, 63). Тщеславие оказывается настолько коварной ловушкой для человека, что он попадает в нее как раз тогда, когда пытается показать свое превосходство над нею.

Прямым результатом первородного греха выступает, по Августину, то, что образно называется «сладостью запретного плода». Когда человек обходит божественный закон, он создает себе «кущее подобие свободы», тешится «тенью и подобием всемогущества». Сознание нарушения закона и творения зла само по себе вызывает своеобразное удовольствие. Рассуждая о том, почему сладок запретный плод, Августин постоянно возвращается к идее изначальной извращенности души: «Причиной моей испорченности была ведь только моя испорченность. Она была гадка, и я любил ее; я любил погибель; я любил падение свое; не то, что побуждало меня к падению, самое падение свое любил я, гнусная душа, скатившаяся из крепости твоей в погибель, ищущая не желанного путем порока, но ищущая самый порок». Стремление к злу ради самого зла есть крайняя форма выражения греха, такая форма, где грех уже теряет свое человеческое содержание и приобретает дьявольские черты. Падшим ангелам уподобляются люди, которые радуются чужим несчастьям, смеются и потешаются над ними, стремятся придать себе цену, выставя чужие ошибки напоказ. «Что может быть отвратительнее, что больше собирает на человека гнев в день гнева и праведного суда Божия, как не радость чужой беде, когда человек уподобляется дьяволу? (Августин. Об обучении оглашенных, 11). Выделив эту разновидность греховности, теология отталкивалась от реальных фактов, но давала им чересчур драматизированное толкование. Феномены вандализма, бессмысленной жестокости, злорадства, которые в представлении религиозных мыслителей свидетельствуют об изначальной испорченности человека, могут быть порождены неблагоприятными условиями социализации и неадекватной психологической реакцией на отрицательные внешние воздействия.

Концепция первородного греха основана на смешении двух принципиально разных психологических состояний человека: состояния первоначальной нравственной невменяемости, при котором поведение субъекта регулируется инстинктивно-рефлекторными механизмами и не поднимается до осознания добра и зла, и состояния нравственной деградации, в котором моральные механизмы формируются и функционируют искаженно, часто уступая место неморальным регуляторам. Первое из названных состояний теология провозгласила следствием грехопадения прародителей, а второе — результатом личных отступлений от божест-

венного порядка. Корень ее заблуждений в том, что невинность принимается за испорченность и полагается в качестве необходимого определяющего фактора греховных действий. Цель нравственного развития превращается в исходное состояние, а исходное состояние изображается как последствие грехопадения. Моральное развитие человечества представлено как отклонение от совершенства и стремление вернуться к нему.

Идея человеческой природы, испорченной первородным грехом, задала парадигму для христианской культуры от Августина до наших современников. Ее отголоски звучат в превознесении сознания собственного ничтожества у Паскаля, в кантовском учении о радикальном зле в человеческой природе и родственных культурных мотивах. Миф о первородном грехе произвел заметное воздействие на нравственно-психологическое самочувствие человека в средние века и последующие эпохи. Мысль о собственной изначальной испорченности плохо согласуется с чувством человеческого достоинства. Из сознания, что каждый подвержен греху и безнадежно испорчен, рождается не уважение к человеку в своем собственном лице и в лице всякого другого, а скорее настороженность или пренебрежение к нему. Именно такое самочувствие является надлежащим для гражданина незримого божьего государства, согласно многократно цитированному высказыванию Августина: «Земное государство создано любовью к самим себе, доведенной до презрения к Богу; небесное — любовью к Богу, доведенной до презрения к себе» (О граде Божием, XIV, 28). На таком своеобразном устроении вряд ли можно построить гуманные отношения между людьми. В христианстве удивительнейшим образом погруженность в жизнь оказывается смертью личности, а концентрация на абстрактной, далекой от житейского опыта идее становится подлинной, праведной жизнью.

В отходе от бога как источника жизни заключена интегральная характеристика греховности. Служение богу придает смысл и удовольствию, и познанию, и общению. По Августину, оно делает душу живой. «...Спесивое превозношение, упоение похотью и яд любопытства — это чувства души мертвой. Смерть ее состоит ведь не в отсутствии всякого чувства: она умирает, отходя от источника жизни, ее подхватывает преходящий век, и она начинает соотносываться с ним» (Исповедь, 13, XXI, 30). Чтобы быть нравственно чистой, личность, окунаясь в житейский поток, бесспорно, должна сохранять верность определенным принципам, оставаться устойчивой и тождественной себе. Это верное наблюдение Августина и использовал для вывода о том, что праведность состоит в опоре на вечное, а греховность — на временное и преходящее. Однако вечное, которое отводит человека от греха и зла, может находиться только в самой жизни, а не за ее пределами. Сове-

менное христианство осознало, по-видимому, подобную ограниченность теологической этики и решительно повернулось лицом к миру.

*

Христианская концепция зла основывается на полагании онтологического противоречия между созиданием (творчеством) и разрушением. Для выяснения природы аморализма это чрезвычайно важно, ибо распространение безнравственности, несомненно, разрушает человеческий образ, рвет межиндивидуальные связи и разлагает социальный организм. Вандализм, посягательства на жизнь и достоинство человека, глумление над святынями издревле выступали однозначными свидетельствами нравственной порочности. Однако, придавая созиданию и разрушению противоположное ценностное значение, этический монизм христианства оставил в стороне определенное единство этих противоположностей. В творчестве самом по себе уже заключен момент разрушения. Создать что-то одно можно только из чего-то другого, стало быть, это другое должно уничтожиться в прежнем качестве. Всякое творение оправдано лишь тогда, когда сотворенное оказывается более высоким и совершенным, чем разрушенное. Творчество есть возвышение, совершенствование реальности. С этим нельзя не согласиться. Но христианская этика считает абсолютное совершенство не потенцией, а актуально существующим в боге. Она незаконно наделяет идеал статусом реальности и потому в деятельности человека переносит акцент с *творчества* на *консервацию*. Отсюда возникло крайне напряженное и амбивалентное отношение христианства к свободе человека. Ортодоксальная теология постоянно тяготела к отождествлению свободы и произвола. Поскольку у человека нет божественных творческих потенций, его свобода, по этой логике, неминуемо ведет к деструкции. Полемика Августина с Пелагием и Мартина Лютера с Эразмом Роттердамским была вызвана той опасностью, которую богословие видело даже в робких попытках утвердить автономию личности. Для тех этических систем, которые отстаивали автономию человека, но не хотели порывать с догмой об изначальной испорченности людей (например, для И. Канта, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева), возникла необходимость онтологизировать саму свободу, полагая в ней источник могущества и ничтожества человека, всех разрушительных и созидательных стремлений.

ДЕЯТЕЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК VERSUS БОЖЕСТВЕННОЕ ВСЕМОГУЩЕСТВО

*(квиеизм и активизм
в средневековых арабо-исламских
«княжьих зеркалах»)*

Существует расхожее представление, что мусульмане являются квиетистами в жизни. Но такая оценка, как минимум, односторонняя.

Свидетельством того, что не каждый средневековый человек в спокойствии духа, в полном подчинении божественной воле и с благодарностью Аллаху ожидал любого поворота событий, может стать для начала та классификация людей, стремящихся к осуществлению своих целей, которую дает Куропатка — одно из действующих лиц «Приятного плода для халифов» Ибн-Арабшаха¹. Они, по мнению этой птахи, делятся на пять групп. Первая состоит из тех, кто «осуществляет свои упования военной силой и денежными тратами».

Вторая группа — своего рода везунчики, те, «кому помогает само время (дахр), кого поддерживает эпоха (аср); их возносит счастливый случай, за ними идут и великий, и малый. О таких говорят: «Коли захочет Аллах поддержать своего раба, так и враги его станут друзьями». Умножаются его помощники, поддерживают его и ближний, и дальний. И не нуждается он ни в настойчивом стремлении, ни в том, чтобы извлекать пользу из назидания. Но достигает он своей цели без труда, усилия, настойчивости. Что ни сделает — достигает успеха, куда ни направится — дойдет, к чему ни устремится — приобретет выгоду».

Третья группа — те люди, которые, наоборот, нуждаются и в напряженных усилиях, и в долгом труде, и в подготовке к делу, и в помощнике, и в советчике, и в обдумывании, и в исполнении требуемых для дела вещей, и в удаче. И только при сочетании этих, бегло перечисленных условий люди этой группы могут достичь успеха.

Четвертая — те, «кто обуреваем спешкой, стремлением [по-быстрее достичь желаемого], беспокойством». Они устремляются

¹ См.: *Ибн-Арабшах*. Факиха аль-хуляфа (Приятный плод для халифов). Рукопись. Ленинградское отделение ИВ АН СССР. Ед. хр. 651. С. 207б—208а.

к вожаденной цели, но их собственная жадность и злополучие ввергают их в пропасть неудачи. Усталость и разочарование — их удел. О таких сказал поэт:

Из-за алчности моей меня век лишил своих благ.
Чем более алкал, тем более был лишен.

Наконец, пятая группа состоит из тех, кто поначалу чего-то пожелает, а потом становится обуреваем ленью — выжидает, дает себе послабления. И эти люди не достигают своей цели. О таких говорят в пословице: «Пожились медлительность с ленью, и родились от их брака бедность и лишения». Как видим, фаталисты и квиетисты в классификации Куропатки не приняты во внимание — как если бы их и вовсе не существовало.

КНИГИ ДЛЯ ЕДИНСТВЕННОГО ЧИТАТЕЛЯ, СТАВШИЕ СРЕДНЕВЕКОВЫМИ БЕСТСЕЛЛЕРАМИ

Конечно, иной читатель скажет, что Куропатка — не авторитет. Но за ней стоит автор книги — известный историк Ахмад ибн-Мухаммад Ибн-Арабшах (1388—1450), прославившийся, в частности, описанием жизни и походов Тамерлана — книгой «Странности предопределения, или О Тимуре сообщения». Прочитанная книга («Приятный плод для халифов») принадлежит к «княжьим зеркалам» (или «поучениям владыкам» — так они назывались в арабо-исламской среде) — трактатам или посланиям, обращенным к правителям и рассматривавшим условия, правила, цели такого управления делами государства, которые принесли бы благо и самому владыке (правителю), и всей общине мусульман¹

¹ Через все средневековье проходят эти трактаты с чудесными названиями, воскрешающие в памяти атмосферу «Тысячи и одной ночи»: VIII в. — «Завет Ардашира», «Трактат о приближенных» Ибн-аль-Мукаффы, его же «Большая книга жизненных правил» и «Малая книга жизненных правил», а также переложенная им на арабский язык «Калила и Димна»; IX в. — «Тигр и Лис» Сахля Ибн-Харуна, «Книга политики, или Устроение предводительства» псевдо-Аристотеля, известная также под названием «Тайна тайн», «Греческие заветы» Ибн-ад-Дая, «Книга короны, или Нравы владык», приписываемая Джахизу, введенные в основном в этот период многочисленные апокрифы — «Послания Аристотеля Александру Македонскому» и «Платониады» (собрания афоризмов, приписывавшихся Платону); X в. — «Книга о поземельном налоге и искусстве секретарства» Кудама Ибн-Джаафара; XI в. — «Подарок визирям» ас-Саалиби, «Книга указания, или Правила эмирской власти» аль-Муради, «Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа» аль-Маварди, его же «Законы визирской власти» и

Трудно переоценить значимость произведений этого жанра для средневековой арабо-исламской культуры. Такие имена, как Ибн-аль-Мукаффа, Джахиз, аль-Газали, аль-Маварди, Ибн-аль-Хатиб, Ибн-Арабшах, — цвет литературы, поэзии, философии, права, истории. О том месте, которое отводилось некоторым произведениям этого жанра в воспитании высшего сословия, свидетельствует факт, приведенный средневековым автором аль-Мубаррадом в его «Книге Добродетельного». Знаменитый аббасидский халиф аль-Мамун (813—833) приказал воспитателю своего сына Васика, чтобы тот учил будущего наследника престола трем книгам — Корану, «Завету Ардашира», «Калиле и Димне»¹, подняв тем самым два «зеркала» до уровня Священного писания мусульман. «Книга политики» псевдо-Аристотеля, при том, что аутентичная «Политика» Стагирита осталась средневековым арабам неизвестна, была едва ли не самой популярной книгой всего арабо-исламского средневековья и оставалась таковой и в Европе (в переводах с арабского) вплоть до конца XIV в. «Княжьи зеркала» исключительно репрезентативны для понимания тогдашней культуры. Они энциклопедичны: в них читатель найдет изложение самых разных представлений эпохи — от гигиенических правил до устройства мироздания. Они, если можно так выразиться, модельны для реконструкции ментальности эпохи: не подлежит сомнению их популярность в разных общественных слоях (речь идет, естественно, о людях образованных); здесь сказывалась и актуальность содержания, и привлекательность формы. Практически каждое произведение было адресовано конкретному правителю²

«Правила дольней жизни и религии», приписываемое аль-Маварди «Поучение владыкам»; XII в. — «Чистейшего золота поучение владыкам» аль-Газали, «Светильник владык» ат-Тартуши, «Проторенный путь в политике владык» Абд-ар-Рахмана Ибн-Насра, анонимный трактат «Лев и Шакал»; XIII в. — «Путь владыки в устройении владений» Ибн-Аби-р-Раби, «О том, как древние управляли державами» аль-Хасана аль-Аббаси, «Сокровище владык, или О том, как себя вести» Ибн-аль-Джавзи; XIV в. — «Книга указания, или Правила визирской власти» Ибн-аль-Хатиба, его же «Беседа о политике во время отдыха каравана», «Жемчужина на пути, или Политика владык» Абу-Хамму, «Канон политики и правило предводительства» неизвестного автора; XV в. — «Чудеса на пути, или Природа владычества» Ибн-аль-Азрака аль-Гарнати, уже процитированный «Приятный плод для халифов» Ибн-Арабшаха.

¹ См.: *Аль-Мубаррад Абу-ль-Аббас*. Китаб аль-Фадиль (Книга Добродетельного). Публ. Абд-аль-Азиза аль-Маймани. Каир, 1956. С. 4.

² «Трактат о приближенных» Ибн-аль-Мукаффы — аббасидскому халифу аль-Мансуру (754—775), «Поучение владыкам» аль-Газали — сельджукскому султану Мухаммаду, сыну Малик-шаха (1104—1117), «Светильник владык» ат-Тартуши — фатимидскому визирю аль-Мамуну. Известный литератор ас-Саалиби посвятил одному из хорезмшахов — мамунидов Гурганджа Абу-ль-Аббасу Мамуну II (1009—1017) «зерцало» — «Владыческую книгу». Его министру Абу-Абдаллаху аль-Хамдуни была адресована им книга — «зерцало» «Подарок визирям».

Нередко книги эти существовали первоначально в одном экземпляре, хранились в халифских или султанских сокровищницах. Например, анонимная книга «Канон политики и правило предводительства», адресованная музаффаридскому правителю Южного Ирана Джалаль-ад-Дину Шах-Шудже (1364—1384), тщательно охранялась и имела специально скрытый под краской знак — личную печать правителя, которая становилась видна, если краску смыть (исследователи обнаружили отпечаток печати в инфракрасном излучении). Но ценнейшее для средневекового человека содержание этих книг заставляло смельчаков преодолевать все преграды и завладеть этими книгами. Историю «Калилы и Димны» — своего рода приключенческую повесть — читатель может найти в предисловии к этому всемирному бестселлеру. Переписчики размножали эти книги, и они становились достоянием всех грамотных людей. Об их распространенности современные исследователи судят, обнаруживая в библиотеках мира большое количество списков, а также находя реминисценции этих трактатов в многочисленных произведениях эпохи.

Этическая проблематика широко представлена в «зерцалах»¹ Само содержание произведений жанра показывает, что авторы «зерцал» отводили морали исключительно большую роль в своих попытках воздействовать на правителей и преобразовать, реформировать общество. Они считали, что действия человека являются в конечном счете результатом, или следствием, тех побуждений, импульсов, позывов, которые имеют своим источником душу. Последней же присущ ряд свойств — «нравов», или предрасположенностей к совершению определенных поступков. Условием успешной политической деятельности является совершение действий, считааемых оптимальными, то есть соответствующих и идеологическим стереотипам, и целям владыки, и благу общины, и складывающимся обстоятельствам. Основой же такого поведения, повторю, оказываются именно нравы, свойства души. Следовательно, этика является наукой «политической»²

По объективным причинам одной из главнейших этических проблем для авторов «княжьих зерцал» становилось соотношение божественного предопределения человеческих поступков,

¹ Слово ахляк — «нравы» — обнаруживается в названиях некоторых из них: «Книга короны, или Нравы владык», «Нравы владыки и политика владычества» (вторая часть названия книги «Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа» аль-Маварди).

² Эта логика хорошо прослеживается у такого автора, как Ибн-аль-Азрак, в его «Чудесах на пути». Один раздел этой книги он посвящает «действиям, необходимым для осуществления задач власти», следующий — тем свойствам души, или нравам, «благодаря которым эти действия осуществляются наилучшим образом». (Ибн-аль-Азрак. Бадаи ас-сульк фи-табаи аль-мульк (Чудеса на пути, или Природа владычества). Публ. Мухаммада Бенабделькрима. Тунис, 1977 С. 185—397, 398—538).

с одной стороны, и действий целеполагающего и целеустремленного человека — с другой. Ведь все, чего может достичь человек, в том числе и в первую очередь — правитель, реализуется через его деятельность. Именно активный, деятельный человек является и героем, и адресатом «зерцал». Они представляют собой инструкции о том, как *действовать* для достижения успеха, что делать в той или иной ситуации, более того, как ситуацию изменять или создавать. Сразу отмечу, что божественная воля, если она и учитывается авторами «княжских зерцал» — из идеологических соображений, — то чаще всего выносится за скобки деловых, практических рассуждений. Пожалуй, этот жанр в наименьшей степени среди всего того, что дала средневековая арабо-исламская словесность, имеет отношение к квиетизму. Для «поучений» характерны призывы к деятельному, не пассивному отношению к действительности. Обосновывается этот жизненный активизм разными способами. Например, в «Книге поземельного налога и искусства секретарства» Кудамы Ибн-Джаафара рассказывается о последнем халифе из династии Омейядов (правила с 661 до 750 г.) Марване II, прозванном, наверное, не случайно аль-Химар (Осел). Когда он взошел на престол, пишет Кудаме, то из-за небрежения делами, попустительства расточителям, допущения роскоши и других ошибок мощь его ослабла и восстали против него враги. «Кинулся он дела улаживать, да затруднился, вознамерился их подлатать, да еще больше порвал». И пошли на него войной «люди с черными знаменами»¹ Марван II потерпел поражение и укрылся в каком-то удаленном месте со своим слугой-византийцем по имени Басиль (Василий). Слушая причитания сокрушенного халифа, Басиль якобы сказал: «В такие обстоятельства, в каких мы оказались, а то и в более тягостные, попадает тот, кто пренебрегает малым, пока оно не станет большим, малочисленным, пока оно не умножится, скрытым, пока оно не проявится»² Сошлюсь еще на один пример — на псевдоаристотелевский трактат «Об обязанностях военачальника», где с солдатской прямоотой заявляется: «Берегись нерадения в делах, полагаясь на предопределение. Ведь у всякого предопределения есть причина, по которой оно происходит. И причина успеха — деяние, а причина неудачи — нерадение»³ О немалой популярности этой идеи, в сущности своей

¹ Подразумеваются Аббасиды — та группировка, которая свергла Омейядов и воцарилась в Арабском Халифате и правила в Ираке до 1258 г., а в Каире — до 1517 г.

² *Кудаме Ибн-Джаафар*. Китаб аль-харадж ва синаа аль-китаба (Книга поземельного налога и искусства секретарства). Публ. Мухаммада Хусайна аз-Зубайди. Багдад, 1981. С. 445—446.

³ *Псевдо-Аристотель*. Фи ватжибат аль-амир (Об обязанностях военачальника). Рукопись. Ватиканская апостолическая библиотека. Ед. хр. 523 (Восточный фонд). С. 18а—18б.

антифаталистичной, свидетельствует и то, что она приводится в других произведениях жанра, например у аль-Маварди в «Законах визирской власти»¹

И чтобы уж совсем приблизить собственное изложение к духу «зерцал», приведу последний пример — стихотворные строки:

Потрудишься сколько — той мерой достигнешь
высоких желаний.

Ведь жаждущий славы ночами не спит.

Достигни заветного — дашь себе отдых.

Весь жемчуг — добыча нырявших на дно²

ЗАБАВЛЯЯ — ПОУЧАТЬ

«Князь зерцала», как произведения морализаторские и обращенные, в сущности, к человеку среднеобразованному, редко наполняли серьезные научные трактаты. Сочинители-моралисты прекрасно понимали проблему формы, которая способна передать определенное содержание. Во введении к «Правилам дольней жизни и религии» Абу-ль-Хасан аль-Маварди пишет, что «сердца находят отдохновение в разнообразии искусств, но скукой наполняются от повторения одного и того же»³ Этим он объясняет выход за пределы идеологически обязательных коранических аятов (стихов), хадисов, то есть приписываемых пророку Мухаммаду слов, и переход к использованию «точности законоведов и тонкости литераторов, притч мудрецов-философов и назиданий красноустов, речений стихотворцев». В предисловии к «Приятному плоду для халифов» Ибн-Арабшах сетует на то, что люди не прислушиваются к тем моральным назиданиям, с которыми обращаются к ним мудрецы, если их не заинтересует форма проповеди. Поэтому те же мудрецы стали вкладывать свои слова в «уста диких зверей, обитающих на горах и в лесах, неприрученных животных и скотов, разных птиц, морских китов и других водных обитателей». Тут-то, по мысли Ибн-Арабшаха, и срабатывает механизм привлечения читателя. Ведь животным не присущи ни мудрость, ни воспитанность, ни догадливость, ни пронзительность, ни речь. А если они проявляют все эти свойства, то читающий человек удивляется и, задерживаясь на словах бессловесных тварей, воспринимает поучение. Иной и задумается: если уж звери ведут себя таким достойным и высоконравственным образом, то человеку тем более пристало так поступать⁴

¹ Абу-ль-Хасан аль-Маварди. Каванин аль-визара ва сийяса аль-мульк (Законы визирской власти и политика владычества). Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1979. С. 148.

² Ибн-Арабшах. Приятный плод для халифов. С. 165а.

³ Абу-ль-Хасан аль-Маварди. Адаб ад-дуйя ва-д-дин (Правила дольней жизни и религии). Публ. Мухаммада Саббаха. Бейрут, 1987. С. 13.

⁴ Ибн-Арабшах. Приятный плод для халифов. С. 3а—4а.

Выстраивать убедительную морализаторскую конструкцию помогало и обращение к авторитету. Конечно, главенствовали здесь Коран (как предполагали средневековые мыслители, зафиксированное слово Бога) и Сунна (сборник высказываний Пророка Мухаммада и преданий о нем). Примыкали к ним высказывания или деяния наиболее авторитетных сподвижников Пророка, праведных халифов, теологов и законовевов. «Пословицы арабов» черпали свою доказательность в исконности, освященности многовековой традицией. К месту находилось множество исторических и (чаще) псевдоисторических анекдотов об исламских правителях разного ранга. С арабо-исламскими авторитетами успешно конкурировали еще две группы авторитетов: великие персы (мудрецы и цари) и великие греки (от Гомера до Платона и Аристотеля). Соотношение между этими тремя авторитетами (арабо-исламский культурный синтез, персидская мудрость, наследие античной культуры — древнегреческой и эллинистической) меняется от одного произведения жанра к другому. Но само сосуществование на одной странице цитаты из Корана, предания о каком-нибудь персидском царе, например Ануширване, и афоризма, приписываемого, скажем, Платону, — особая примета «зерцал». Приоритеты зависели от предпочтений пишущей (и читающей) публики. Так, аль-Маварди авторитетом Пророка подкрепил афоризм, приписав его Мухаммаду: «Создал Бог сей мир для меча и пера. И возвысил перо над мечом». Не менее знаменитый законовед — аль-Газали автором афоризма, обосновывающего главенство науки и ученых, указал... Александра Македонского¹. Примеры могут быть умножены без труда. Апокрифы, приписываемые древнеперсидским и античным авторитетам, достойны особого изучения, и рамки данной публикации для этого не приспособлены. Напомню только, что персидскому царю Ардаширу приписывается назидательный «Завет», Платону — «Греческие заветы», Аристотелю — «Тайна тайн». Не минула чаша сия и авторитетных исламских авторов: Джахизу приписали «Книгу короны, или Нравы владык», аль-Маварди — «Поучение владыкам». Когда почему-либо конкретное атрибутирование было затруднено, ссылаться могли и на «некоего мудреца»...

Трудно сказать, когда средневековые моралисты ради благого дела «очищения» или «выправления» нравов прибегали к обману сознательно, когда — в доброй вере. Но уже современники видели здесь проблему. Джахиз (ум. в 868 г.), которому, кстати сказать, приписали трактат о «нравах владык», предупреждал: «Мы не

¹ Ср.: *Аль-Маварди. Законы визирской власти и политика владычества*. С. 138; *Абу-Хамид аль-Газали. Ат-тибр аль-масбук фи насиха аль-мулюк* (Чистого золота поучение владыкам). Каир, 1319 г. хиджры. С. 106.

можем знать о тех трактатах, что на руках у людей, действительно ли они принадлежат персидским [сочинителям] или подделаны, древние они или новые». Называя переводчиков и писателей VIII—IX вв., обращавшихся к моралистике,— Ибн-аль-Мукаффу, Сахля Ибн-Харуна, Гайяляна ад-Димашки, он констатировал, что «такие люди могут сами заново написать (то есть фальсифицировать.— *А. И.*) подобные трактаты»¹ Как бы там ни было, парадоксальным образом обращение к авторитету (с основанием и без основания), равно как и использование невинных и идеологически безответственных зверей, наделяемых даром речи (авторской),— все это давало достаточно большой простор для того, чтобы вести напряженный самостоятельный поиск сути дела в этической области, равно как и в других областях²

Все упомянутые приемы имели целью донести до читателя в популярной, доступной и убедительной форме определенные поведенческие установки и этические нормы, различавшиеся в зависимости от идеологических позиций авторов. Образовывался своего рода «веер» позиций в отношении к проблеме «квиелизм/активизм». Сразу отмечу, что активизм был преобладающим направлением в арабо-исламских средневековых «княжьих зеркалах». Но весь жанр как целое был далек от единства в отношении обсуждаемой проблемы. Рассмотрим поэтому последовательно разные, часто противоположные, точки зрения.

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ МОНСТР СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ПРАВИТЕЛЬ-КВИЕТИСТ

Альтернативность рекомендаций, свойственная корпусу «княжьих зеркал», присуща едва ли не в наибольшей степени тем разделам «зеркал», которые трактуют отношение к действительности. Пассивное принятие внешних воздействий, которые, как обязан был думать мусульманин, имеют своим источником всемогущего, всеведущего Бога? Или вторжение в жизнь, навязывание окружающим людям и обстоятельствам собственной воли? Или про-

¹ *Джахиз*. Аль-Байян ва-т-табийн (Ясность и разъяснение). В 4 ч. Каир, 1948—1950. Ч. 3. С. 29.

² Впрочем, не нужно думать, что авторы «княжьих зеркал» всегда прикрывались авторитетами, в том числе и фальсифицированными, для обоснования собственных, нетрадиционных идей. Иные смело и открыто обосновывали свои взгляды, расходящиеся с официальной идеологией эпохи. См., например: *Игнатенко А. А.* Общественно-политические воззрения Абу-ль-Хасана аль-Маварди (новые направления исследования)//Народы Азии и Африки. 1989. № 4. С. 57—66. Чего стоит его афоризм: «Держава удержится, даже если будет отрицать (куфр) истинную религию, но не удержится на несправедливости!»

ведение какой-то гибкой тактики, принимающей во внимание и то, и другое, да еще и, возможно, какое-то третье? Эти и подобные вопросы — не всегда в явной форме, но достаточно остро — поставлены в произведениях жанра. Идеологическая острота самих вопросов, затрагивающих существо исламского мирозерцания, достаточная реальная сложность ответа на них — все это создавало своеобразный «веер» позиций — от самозабвенного квиетизма до самонадеянной уверенности в собственных возможностях.

Начну с того, что среди моралистов — авторов «зерцал» были такие, которые проповедовали пассивное подчинение божественному предопределению. Сразу же отмечу, что таких, во всяком случае среди тех, кто непосредственно к теме квиетизм/активизм обращался, было очень и очень немного. Ведь сам призыв подобного рода, обращенный к владыке,— бездейтельно ждать, что получится, предаваясь молитвам,— своего рода оксюморон, бессмыслица. «Зеркала», повторю, были призваны учить правильному, результативному, успешному действию, а не бездействию. (Я позволю себе здесь отвлечься от софистических рассуждений о том, что бездействие — это тоже форма действия.) Но такие авторы, пусть и немногочисленные, были. Их появление в рамках жанра можно объяснить внутренней напряженностью проблематики, связанной с человеческой деятельностью. Они давали один из ответов на поставленные вопросы, обосновывали свою интерпретацию, споря и утверждая. В этом отношении фаталистическо-квиетистская позиция в «поучениях владыкам» может быть только вторичной, ответной — спорящей с теми, кто, проповедуя активизм, разошелся с одним из ключевых пунктов традиционного исламского вероучения. Но начну с нее — как с самой простой и незамысловатой, совпадающей с теми представлениями, которые постепенно стали в исламе господствующими.

Подобная позиция обнаруживается в «Сокровище владык, или О том, как себя вести» Сибта Ибн-аль-Джавзи. Этот автор сводит события и действия к божественной воле и тем самым превращает их в неупорядоченные и непредсказуемые, что исключает целенаправленную человеческую деятельность. Ведь что-то плохое в человеческих поступках может вызвать к жизни хорошее и наоборот. И если этот тезис в каком-то ином контексте мог бы быть свидетельством некой диалектичности его автора, то у создателя «Сокровища владык» он — одно из обоснований независимости происходящего с человеком от его собственных действий. Ибн-аль-Джавзи приводит показательное высказывание Пророка, могущее рассматриваться как лейтмотив всего его произведения. «Если случилось что-то с тобой, то не говори: «Коли сделал бы я так-то и так-то, [то этого бы не произошло]», но скажи: «[Сие] — пре-

допределение (кадар) Божие. Что Он пожелал, совершил»¹ (Здесь важно не то, что эти слова приписываются Пророку, а то, что именно их Ибн-аль-Джавзи счел нужным процитировать. При желании можно было бы обнаружить и высказывание противоположного или несколько иного содержания. Взаимная противоречивость хадисов достаточно хорошо известна.) Обращаясь к одному из своих сподвижников, Пророк, цитируемый в «Сокровище владык», говорит: «Да уменьшится твое беспокойство. Ведь что предопределено (куддира), будет. А что не предопределено, с тобой не случится. И знай, что твари [Божии], как бы ни стремились принести тебе пользу тем, что не предписано (яктубуху) тебе Богом Всевышним, не смогут ничего сделать. И как бы они не старались навредить тебе чем-то, что не предписано тебе Богом, не смогут они этого сделать»² Через всю книгу проходит обоснование двух тезисов: «неспособность человека перебороть Божественное предопределение (кадар)»; «все доброе и злое — только по воле Бога».

Доказываются эти тезисы кораническими аятами, хадисами, сообщениями о сподвижниках Пророка, деяниями древних царей, притчами и т. п. Приведу в качестве примера одну из историй, рассказанную автором «Сокровища владык». Для обоснования тезиса о необходимости для человека (для правителя!) целиком положиться на божью волю (ибн-аль-Джавзи называет такое состояние таваккуль — упование) приводится следующий вымышленный случай из жизни владык и визирей. У одного владыки было два визиря. Был один из них благочестивым, сторонившимся соблазнов, проводившим время в молитвах. Другой был не таков. Они очень редко приходили в согласие, чем крайне утомляли владыку. И он решил отказаться от одного из них. Для того чтобы выбрать наиболее достойного, он устроил им испытание. Визиря были заключены в изолированное помещение, и специальный надсмотрщик незаметно подсматривал за ними и подслушивал их, донося обо всем властелину. Благочестивый визирь в разговорах со своим напарником объяснял, что оказался в заключении волею судьбы, предопределения (кадар), и заявлял, что спокойно вручает свою душу всевышнему Устроителю судеб (Кадир). Второй же сокрушался, что оказался в тюрьме, видел причину немилости владыки в происках своих недоброжелателей. Когда им приносили их целодневную пищу — одну лепешку на двоих, он отказывался от своей половины, опасаясь отравы, и все порывался написать владыке письмо с отказом от своих богатств в его пользу ради сохранения

¹ Ибн-аль-Джавзи. Канз аль-мулк (Сокровище владык).

Публ. Г Витестама. Лунд. С. 4.

² Там же.

жизни. (Ведь он подозревал также, что владыка покушался на его имущество, и этим объяснял свою беду.) Благочестивый же в спокойствии души вкушал свою половину лепешки. Мало того, каждый раз он в ней находил по яхонту, вкладывавшемуся по велению владыки, чтобы проверить, кому благоволит Аллах. Когда все это донесли властелину, он, конечно, понял, кого нужно оставить визирем. Визирем остался благочестивый муж, вручивший себя Богу, ничего не опасавшийся и вознаграждавшийся в качестве избранника судьбы драгоценными камнями¹

К сожалению, автор «Сокровища владык» не продолжает эту интересную историю, и его читателям не суждено узнать, как долго и насколько успешно существовала держава, в которой был такой визирь. Но нужно совсем немного воображения, чтобы это представить, особенно принимая во внимание ту важную роль, которую «зеркала», в полном соответствии с политической реальностью, отводили деятельному визирю.

Повторяю, в такой трактовке, как у Ибн-аль-Джавзи, исключается целенаправленная деятельность, ибо ее результаты выводятся за пределы человеческих воздействий. Со ссылкой на «некоего мудреца» приводится максима: «Остерегайся того, что ты подстраиваешь своему врагу, так же как ты остерегаешься того, что он подстраивает против тебя». Но это — не императив, имеющий моральную подоплеку (типа: «Не копай яму другому») и показывающий в конечном счете наказуемость безнравственных деяний («...сам в нее попадешь»). Здесь иное — несоответствие результатов человеческих действий планам и намерениям по причине реального бессилия человека в мире божественного всемогущества. Ибн-аль-Джавзи продолжает максиму: «Ведь часто человек гибнет от того, что сам устроил, — падает в колодец, что сам вырыл, ранится мечом, что сам обнажил»² Так стоит ли обнажать меч? И зачем копать колодец?

Можно было бы и дальше следовать за рассматриваемым автором, нанизывающим на один стержень аяты, хадисы, притчи, стихотворные бейты и афоризмы. Но ясно и так, в чем пафос его произведения. Хочу подчеркнуть только одно. Ибн-аль-Джавзи не удовлетворяется «упованием» (таваккуль) и призывает к более высокой форме — к тому, что он (впрочем, не только он один) называет тафвид, то есть «препоручение себя Богу». Самозабвенная любовь к Богу приносит человеку (не будем забывать: владыке, правителю!) радость от всего того, что с ним случается по божественному предопределению. Ведь принимается же с радостью и удовольствием, как считает рассматриваемый автор, все, что исходит

¹ См.: Ибн-аль-Джавзи. Сокровище владык. С. 8—10.

² Там же. С. 10.

от любимого или с ним связано. Автор «Сокровища владык» рассказывает по этому случаю поучительную историю. У одного человека была наложница, которую он очень любил. Однажды та занедужила, и он решил приготовить для нее целебное кушанье. Когда он помешивал варево в кастрюле, его любимая застонала, он уронил от неожиданности ложку, но самозабвенно продолжал размешивать кипящее зелье — уже рукой, — пока не отвалились пальцы. Он не почувствовал боли потому, что душа его была переполнена любовью. Совет читателю «Сокровища владык» прост: возлюбить Бога до самозабвения, тогда все назначенное им человеку, даже страдание, будет в радость¹ О практической ценности подобных историй — что там говорить — прекрасных — для владыки я предлагаю судить самому читателю...

ПРАВИЛЬНО ЗАГРУЗИТЬ ПЕРЕМЕТНЫЕ СУМЫ ДЛЯ ЖИЗНЕННОГО ПЕРЕХОДА

И все же большинство авторов «поучений» шли в ином направлении и стремились, как минимум, согласовать веру в божественное всемогущество с потребностями планируемого, целенаправленного, результативного и успешного человеческого действия.

В «Греческих заветах» Ибн-ад-Дая содержится идея, которой посвящена отдельная глава, — о том, что благосклонность судьбы не должна приводить к пренебрежению делом. «Пусть порядок в твоих заботах (умур) и то, что их ход тебе содействует, не толкают тебя на пренебрежение трудом (делом — амаль), — предупреждает Ахмад Ибн-ад-Дая владыку. — Ведь благосклонность случая (икбаль аль-хазз) [не закрепленная делом] похожа на дождевую [воду], которую человек собирает и помещает в те места, в которых он может ею воспользоваться, но без того, чтобы заранее позаботиться и о ремонте водоема, и об очистке отводных каналов, и о возделке земли, и о посеве зерен.

Далее автор «Греческих заветов» вводит пару взаимосвязанных понятий — «рок» (микдар) и «дело» (амаль) «А ведь рок по отношению к делу — как дух по отношению к телу, ведь без него (духа. — А. И.) нет в нем жизни. Дело — как тело, что превращает (букв.: «переносит») рок из общего (умумуху) в частный (хусусуху)»² К сожалению, здесь нет дополнительных разъяснений, ка-

¹ См.: Ибн-аль-Джавзи. Сокровище владык. С. 68—69.

² Ибн-ад-Дая. Аль-Ухуд аль-юнанийя (Греческие заветы) // Умар аль-Мальки. Аль-фальсафа ас-сийсийя инд аль-араб (Политическая философия у арабов). Алжир, 1980. С. 77

сающихся «общего» рока и «частного» рока, а то можно было бы эти понятия интерпретировать, скажем, как некую возможность (в первом случае), реализуемую в действительности благодаря человеческой деятельности и конкретизируемую, превращаемую в «частную» (во втором случае). Тогда представления Ибн-ад-Дая тяготели бы больше не к кораническому и вообще исламскому фатализму, а к здравоосмысленному разделению жизненных обстоятельств на объективные и субъективные, зависящие и не зависящие от человека.

Значительно позже Макиавелли выразил подобную идею через пару терминов — «Фортуна» (все, что складывается помимо воли человека) и «Вирту» (то, что человек может совершить сам). Это сравнение касается и других, разбираемых ниже, образцов рассуждений. Вообще в ряде «княжьих зеркал», так же как и у Ибн-ад-Дая в его «Греческих заветах», заметна тенденция к замене устоявшегося в исламской теологической и законоведческой литературе и ставшего техническим термином выражения аль-када ва-ль-кадар, то есть божественное предопределение, другими — просто кадар, акдар, макдур, макадир. Здесь я вижу не просто размывание идеологически обязательного понятия через введение новых лексем, но и придание новым понятиям иного смысла, тяготеющего именно к «Року», «Фортуне», просто даже «стечению обстоятельств». Корень кадара имеет и такое значение, как «определять», «рассчитывать» и т. п. И в этом случае упомянутые термины, альтернативные выражению аль-када ва-ль-кадар, имели бы отношение не к божественному предопределению, которое не поддается преодолению, а к каким-то расчетам условий и событий — расчетам, подобным астрологическим.

Ибн-ад-Дая соскальзывает к новым сравнениям, которые призваны помочь уразумению взаимосвязи между роком и делом. «Некий мудрец прибег к уподоблению рока и дела и сделал рок похожим на зрячего, но безногого мужа, а дело — на слепого, но крепкого и с ногами. И если они помогут один другому, то слепой понесет зрячего, и зрячий окажется с ногами слепого, слепой же — под водительством зрячего. А если они повздорят и останется слепой в одиночестве, то труден будет его путь и не будет у него уверенности в том, куда он идет. А зрячий останется на своем месте, не в состоянии никуда двинуться»¹

Еще один авторитетный автор (его произведение цитируется на протяжении всего средневековья) — Абу-Бакр ат-Тартуши, несомненно, является сторонником активизма. «Путь осуществления какого-то дела для человека, устремившегося к нему, состоит не

¹ *Ибн-ад-Дая. Греческие заветы*//Умар-аль-Мальки. Политическая философия у арабов. С. 77.

в том, чтобы дверь закрыть перед ним и дело сие препоручить Господу и ждать, пока оно состоится». Еще раз он повторяет: «Тот, кто уселся дома и дверь его закрыл, уповая на Всевышнего Бога» — такой человек разошелся с разумом и погряз в невежестве. Чтобы совсем стало ясно, приводит он и конкретный пример отрицаемого им квиетизма. Он пишет о человеке, который «взыскует (ятлуб) растения и потомство, но садится в доме своем, и с женой не имеет сношений, и землю не засекает, надеясь в этом на Всевышнего Бога, веруя, что жена его родит без совокупления, а земля даст растения без того, чтобы что-то посеять». Такой человек «выходит за пределы разумного, небрежет повелениями Аллаха». Достоин порицания и тот, кто ни к чему не стремится. Такой человек «ослабляет свой пыл, оподляет душу, он становится похож на живущих в норах животных и насекомых, кои в норах рождаются и там умирают»¹

Очевидно, что идеалом для ат-Тартуши является человек деятельный — планирующий, предусматривающий, берегущийся, решающий, действующий. Он напоминает о фактах предусмотрительности и активного влияния на обстоятельства в истории ислама: ведь Пророк и панцирь носил, и велел вырыть ров вокруг Медины, и расставил лучников в битве при Ухуде, уберегаясь от атаки Халида Ибн-аль-Валида, и сам лечился в других заставлял лечиться²

Но было идеологическое ограничение такой проповеди активизма — провозглашаемое в исламской религии всеислие Аллаха, его промысел в мире. «Знай перво-наперво, — обращается к читателю сам автор «Светильника владык», — что все в мире — движение и покой, добро и зло, польза и вред, вера и нечестивость, покорность и восстание — происходит по предопределению (аль-када ва-ль-кадар). Так, и птица не полетит на своих крылах, и не поползет тварь на брюхе и лапах, и не пролетит комар, и не упадет листок — кроме как по Его предопределению, Его волению, Его желанию. И не произойдет также ничего из упомянутого без того, чтобы не знал Он об этом заранее»³ Опровергать это положение ат-Тартуши не взялся бы по понятным причинам. И ему остается только ослабить или даже свести на нет противоречие между активизмом и фатализмом.

Ат-Тартуши делает это, переводя противоречие в соотношение двух пар понятий, и оперируя ими, стремится обосновать активную жизненную позицию. Во-первых, предопределение и человеческое стремление (талаб) «не отрицают одно другое» в том

¹ *Ат-Тартуши*. Сирадж аль-мулюк (Светильник владык). Каир, 1319 г. хиджры. С. 158—159.

² См. там же. С. 158.

³ Там же. С. 157

смысле, что божественное предопределение охватывает все происходящее. Поэтому «может случиться, что Всевышний Аллах предопределил, что нечто произойдет с тобой без [твоего] стремления, и оно происходит [с тобой]; а может и так, что Он предопределил, чтобы происходящее осуществилось при твоём стремлении, и так будет». Иными словами, и стремление подчиняется предопределению, поэтому между ними не может существовать взаимного отрицания. Во-вторых, есть еще одна пара — упование (таваккуль, иттикаль) и добывание (касб, иктисаб), и они не противоречат одно другому потому, что локализованы в разных местах: упование — в сердце, добывание — в телесных органах (джаварих). «А вещи, находящиеся в двух [разных] местах, не могут быть противоположными». Иной вариант той же идеи: «Упование на предопределение черпается в разуме (акль), а стремление и добывание коренятся в деле (амр)». В-третьих, ат-Тартуши превращает предопределение и человеческое стремление в два одинаково важных условия деятельности. Он приводит сравнение их с двумя переметными мешками на спине вьючного животного. Они должны быть уравновешены; в противном случае мешки станут спадать, животное утомится и путешествие не заладится. Еще одна аналогия — история слепого и безногого, которые объединились, и первый носил второго, так они и жили¹ (Правда, ат-Тартуши, быть может, не без умысла не уточняет, кто символизирует, скажем, предопределение — слепец или безногий калека, известные нам по «Греческим заветам».) «Так и с этим,— заключает ат-Тартуши, смазывая проблему первичности/вторичности «слепца» и «калеки», — причина предопределения — [человеческое] стремление (талаб), а причина стремления — предопределение; одно вызывает другое (букв.: каждый назначает себе сотоварища)». Достаточно гибка, скажем так, практическая рекомендация читателю-мусульманину: «Пусть он (раб божий.— А. И.) не опирается только на причинность, надеясь на нее, но делает это, веря, что Всевышний Аллах творит, что пожелает»² Это казуистическое высказывание означает одно: человек должен действовать, принимая во внимание существующие причинные зависимости и создавая новые по собственному усмотрению, но при этом он должен верить во всемогущество Аллаха.

¹ См.: *Ат-Тартуши*. Святильник владык. С. 157.

² Там же. С. 159.

ХАЗМ, ИЛИ ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА ДЕЯТЕЛЬНОГО

Парное противопоставление обнаруживается и у аль-Маварди, который подразделяет то, под воздействием чего находится правитель, на две группы событий: во-первых, проистекающие из «божественных причин», во-вторых, из «людских акцидентальных воздействий (аварид)». Но здесь нет равновесия «переметных сум»: акцент смещается — к причинности от фатализма, к активизму от квиетизма. В разных обстоятельствах и условиях рекомендуются различные образы действий. В первом случае владыке надлежит заняться поведением своим и подданных и улучшить его. (Предполагается, наверное, что они прогневили бога своими дурными поступками. Прямо аль-Маварди об этом не говорит.) Приводятся слова, приписываемые Пророку Мухаммаду: «Если наместники чинят несправедливость, то небо не приносит дождя». (Это — проявление все той же веры в зависимость времени, то есть широкого понимаемых условий социального бытия от власти). В случае каких-то неприятностей по «божественным причинам» дается также рекомендация «склоняться перед ними, коли они ударят» — чтобы ослабить силу удара. Аль-Маварди советует также: не трудись над тем, что превосходит тебя, ибо приобретешь только усталость¹

Что же касается «людских акцидентальных воздействий со стороны рабов Божиих», то здесь позиция аль-Маварди характеризуется активизмом. (Правда, у него не проводится ясное различие между «божественными» и «людскими» неприятностями. Первые — это природные, а вторые — все остальные?)

Как бы там ни было, «непорядок» (фасад) в делах возникает по каким-то причинам. Поэтому с ним можно покончить, исключив его причины. Трудность состоит, отмечает аль-Маварди, в постижении причин. Если же сии познаны, то действовать нужно по принципу: «излечивать недуг противоположным». («Сложные причины» устраняются «сложными противоположностями».) Когда беспорядок проистекает из суровости и грубости, он «излечивается» мягкостью. Скажем, проблемы с соратниками могут быть следствием недостаточности их вознаграждения. Значит, нужно его увеличить. Если причина в том, что они чувствуют враждебность властелина, то он от нее должен избавиться. Если есть кто-то, кто их подстрекает к неповиновению, то нужно с ним решительно расправиться² И так далее.

¹ *Аль-Маварди*. Тасхиль ан-назар ва тааджилль аз-зафар (Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа). Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1987. С. 247—248.

² См. там же. С. 248—250.

Анонимный автор «Льва и Шакала» смело и без околичностей сталкивает две жизненные позиции — «препоручение себя Богу (тафвид)» и ту, которую он связывает с понятием хазм. Последний термин может быть яркой иллюстрацией истинности гипотезы лингвистической относительности Сепира-Уорфа. В переводах на русский язык это слово переводится чаще всего как «решительность». Но это — неоправданное усеменение значения. Его анализ в контексте показывает, что оно крайне многозначно и должно было бы переводиться составным словом, выражающим разные стороны понятия хазм,— скажем, благоразумие-прозорливость-предусмотрительность-решительность-самонадеянность-активность... Этическая глубина категории читателем эпохи средневековья понималась не через дефиниции, а из притч, афоризмов и максим. Все это будет подспорьем и нам.

Итак, аноним рассказывает притчу о благочестивцах, которые регулярно посещали достаточно удаленное место, где был расположен их храм (мунассак). Всех их «обуяла пассивность (бессилие) из-за присущего их душам стремления к покою, к которому души всегда тяготеют, а также из-за отказа от напряженного труда, только благодаря которому и приобретаются блага как дольней, так и горней жизни. И все, чем они руководствовались, заключалось в препоручении себя Богу»¹ Добираясь к месту своих благочестивых занятий, многие из них, никак не подготовившиеся для защиты, гибли по дороге от разбойничьей руки и звериных клыков. (Вполне позволительно истолковать дорогу как метафору жизни человеческой.)

И был среди них один, полагающийся на себя (хазим) человек, который, выходя в дорогу, брал с собой оружие, которым долгое время и сам защищался и своих попутчиков от опасностей оберегал.

Случилось так, что однажды воины этой страны занялись ее очисткой от воров и грабителей. Многие из них были убиты, а трупы их выставлены для всеобщего устрашения. И когда другие разбойники увидели на дороге того человека и его спутников, они приняли полагающегося на себя странника с оружием за одного из воинов и решили ему отомстить — убить его и выставить изуродованное тело для устрашения войска. Разбойники, объединившись, смогли пленить его.

Неблагодарные спутники стали насмехаться и издеваться над тем, кому был присущ хазм. «Видишь, к чему привело тебя то, что ты полагался на себя! А мы спаслись именно благодаря тому, что ты считал бессилием. Теперь-то тебе стало ясно, что предосторож-

¹ Аль-Асад ва-ль-Гаввас (Лев и Шакал). Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1978. С. 98—99.

ность есть попытка отрицать предопределение. Препоручение себя Богу (тафвид) — вот лучшее дело!»¹

С такими словами неблагодарные обращались к тому, кто старался их защитить. На это он им отвечал: «То, что я надеялся на себя, хоть и погубило меня на этот раз, раньше много раз меня спасало. И если бы не это, то я уже давно погиб бы подобно таким, как вы, а ведь я до сих пор оставался цел»². Притча имеет счастливый конец. Разбойники, услышав все эти речи, поняли, что ошиблись, и отпустили пленника с миром. Так предусмотрительность и решительность спасли путника и на этот раз.

Позиции сформулированы четко, и видно при этом, что симпатии автора на стороне полагавшегося на себя. Но автор еще больше уточняет свою позицию, используя дополнительно два других понятия: «надежда», или «упование» (иттихаль — чаще употреблявшийся синоним слова тафвид), и «упорный труд» (иджитхад). Одно не мешает другому, считает он, во многом повторяя логику рассматривавшегося выше ат-Тартуши. «Надежда» и «упование» — это состояние сердца (души), а упорный труд человека, полагающегося на себя, — действие. Так пусть же человек надеется на Бога так, как если бы все решала эта надежда, но упорно трудится и действует, как если бы все зависело только от этого его действия³. В русском культурном наследии есть очень близкая максима: «На Бога надейся, а сам не плошай». Как видим, постепенно складывается прием, позволяющий обосновывать человеческий активизм в мире божественного всемогущества.

Более того, это всемогущество оттесняется куда-то на задние планы в отдельных произведениях и превращается в деперсонифицированное «везение», как это обнаруживается в том же «Леве и Шакале». «Ничего не делается,— говорится там,— без [сочетания] четырех вещей: знания, умения, труда и везения. Ведь знание не приносит пользы без умения. Умение не обогащает без труда. А труд не дает [желаемого результата] без везения (тавфик)»⁴. «Предопределение (кадар)» все в большей степени трактуется как просто обстоятельства, в какой-то степени зависящие от человеческих действий. Повторяю здесь уже приведенную выше максиму: «Берегись нерадения в делах, полагаясь на предопределение (кадар). Ведь у всякого предопределения есть причина, по которой оно происходит. И причина успеха — деяние, а причина неудачи — нерадение».

Категория хазм является ведущей при определении оптимального отношения к миру и осуществлении целенаправленной и ре-

¹ Лев и Шакал. С. 99.

² Там же. С. 100.

³ См. там же. С. 101.

⁴ Там же. С. 68.

зультативной деятельности у аль-Муради в его «Книге указания, или Правилах эмирской власти». Особенно интересно то, что он соотносит свою позицию с первым «зеркалом» — «Калилой и Димной», где активное отношение к действительности также рассматривается достаточно подробно.

Аль-Муради настойчиво призывает к тому, чтобы человек, характеризующийся наличием хазма (напомню, что его можно назвать и благоразумным, и прозорливым, и предусмотрительным, и решительным, и полагающимся на себя, и активным), «исчерпал все возможности, употребил все старания для достижения того, что приносит пользу или спасение. А уж если Рок (аль-Акдар) его одолеет, то сие будет прощительно, и сердце его будет спокойно. Да и то сказать,— здесь — реверанс в сторону официальной идеологии,— ничего странного в том, что Творец одолевает тварей. Создатель поступает как ему заблагорассудится со своими творениями»¹ Собственно, автор «Книги указания, или Правил эмирской власти» призывает к своего рода соперничеству с Роком, за которым стоит Всевышний. «Влияние Рока не должно вести добродетельного [человека] к забвению активности (хазм)»²

Аль-Муради со ссылкой на неких «мудрецов» рассказывает такую притчу, которая должна быть подтверждением его наставлений. «Некий человек косил траву, и в это время к нему направился волк. Человек заметил его только тогда, когда волк к нему приблизился. Тогда его обуял страх, и он стал убежать к деревне, которая была на [другом] берегу реки. Когда он добежал до реки, то увидел, что мост разрушен. А волк его уже настигал. Тогда человек сказал себе: «Что же мне делать? Меня преследует волк, река глубока, мост разрушен, а я не умею плавать... В таком положении мне ничего не остается, кроме как броситься в воду». [Так он и сделал.] Тут его увидели жители деревни и послали кого-то, кто и вытащил его, когда тот человек был уже на краю гибели. Когда он добрался до деревни, то оперся о стену и, придя в себя, стал рассказывать людям о той великой опасности, от которой уберег его Аллах. Но тут стена обрушилась на него, и он под ней погиб»³ «Но сей [человек],— продолжает аль-Муради,— должен быть восхвален за его стремление, оправдан за то, что постигло его от Господа. Ведь коли был бы он медлительным невежей или нерешительным и бездеятельным, то надо было бы ему самому кинуться

¹ *Аль-Муради*. Китаб аль-ишара иля адаб аль-имара (Книга указания, или Правила эмирской власти). Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1981. С. 190—191.

² Там же. С. 191.

³ Там же. С. 191—192.

волку в пасть со словами: «Может быть, я, если стану переплывать реку, утону, а если доберусь до берега, буду убит»¹

Таким образом, обладать свойством хазм означает делать все возможное и зависящее от самого человека, не особенно оглядываясь на предопределение или — соперничая с ним. Эта активистская позиция аль-Муради предстает перед нами как еще более ясно выраженная, если мы сравним рассказанную им притчу с той, которая приводится в «Калиле и Димне».

Содержание притчи практически целиком совпадает с приведенным у аль-Муради, но мораль иная. Слуга, от имени которого рассказывается притча, оправдывает свою нерадивость (он бросил в болоте быка Шатрабу) и заявляет: «Если уже пересекается жизненный срок и настает время гибели, ее не миновать, как ни старайся. Хоть опасайся за свою жизнь, хоть остерегайся всего и проявляй осторожность — только это тебе ничем не поможет, и, может статься, осторожность твоя лишь повредит тебе и обернется бедою»²

Со всей очевидностью притча аль-Муради является парафразой, скорее, конспективным изложением всем известной истории из «Калилы и Димны». И обращение к общеизвестному (и авторитетному!) источнику, спор с ним — все это показательно. Аль-Муради как бы обращается к слуге, бросившему быка Шатрабу на погибель, и ко всем своим читателям: «Что ж — тому человеку надо было ничего не делать и только броситься самому в пасть к волку?!» Автор «Книги указания» — сторонник активной позиции. Это он демонстрирует еще двумя по-своему претворенными заимствованиями из «Калилы и Димны».

«Решительный (хазим — можно сказать: активный, предусмотрительный и т. п., см. выше) и смелый (лябиб) человек не выжидает в начале какого-либо дела в надежде, что окончание его принесет успех без усилия со стороны ожидающего. Ведь это же — самое нерешительность (аджз)», — категорически заявляет аль-Муради³ Со ссылкой на «мудрецов», хотя и в этом случае источник известен — «Калила и Димна», автор «Книги указания» рассказывает такую притчу. «Был некий голый человек, имевший [только] немного — кое-что из пропитания⁴ Как-то однажды ночью он спал, и в это время к нему забрался вор, который стал брать его еду и складывать в свою одежду. Тот человек сказал се-

¹ Аль-Муради. Книга указания... С. 192.

² Ибн-аль-Мукаффа. Калила и Димна. Пер. с араб. Б. Шидфар. М., 1986. С. 81—82.

³ См.: Аль-Муради. Книга указания... С. 193—194.

⁴ Читаю: мин кутихи, то есть «из его пропитания». В тексте: мин фавкихи, то есть «сверху него».

бе: «Дам-ка я ему отсрочку, пока он все сложит, тогда я вскочу, заберу его одежду и верну свою пищу». Но его сморил сон, и вор убрался восвояси с едой того человека». Мораль притчи, по аль-Муради, такая: «Сие есть проступок, заключающийся в забвении предосторожностей в деле с самого его начала»¹

В «Калиле и Димне» эта история описана значительно живее и иначе заканчивается. «Некий человек был нищ, голоден и наг. Глубокой ночью он проснулся от еле слышного шороха и понял, что в дом залез вор. Хозяин дома хотел было схватить грабителя, но затем сказал себе: «Ей-богу, мне нечего опасаться, будь я проклят, если этот вор найдет в моем доме что-нибудь ценное». Но вор был не богаче хозяина. Он долго шарил и наконец нашел глиняный горшок, наполненный пшеницей. Он сказал себе: «Неужели все мои труды этой ночью окажутся напрасными? Ей-богу, скоро рассветет, и я не найду больше никакой добычи. Унесу-ка я эту пшеницу». Он тотчас же скинул рубаху и, разложив ее на полу, стал ссыпать в нее из горшка пшеницу. Тогда хозяин дома подумал: «Неужели я позволю этому негодному унести мою пшеницу, ведь у меня нет больше никаких запасов! Мало того, что мне нечем прикрыть тело, я еще останусь без куска хлеба! Тогда на меня навалятся вдвоем холод и голод, а перед такими врагами не устоит самый доблестный воин!» Взяв палку, стоявшую у него в головах, хозяин дома громко закричал, и грабитель бежал в страхе, бросив свою добычу. Он оставил не только пшеницу, но и свою рубаху, дабы не лишиться жизни. И бедняк прикрыл наготу, ибо ему досталась одежда того вора»² Мораль притчи, по Ибн-аль-Мукаффе, такая: «Разумному человеку не подобает надеяться на подобную сомнительную удачу и полагаться на случай, отбросив все заботы и попечения о хлебе насущном. Он должен быть деятельным и не обольщаться примером того, к кому благосклонна судьба (макадир) без всяких усилий с его стороны»³

Читатель без труда обнаруживает как несомненное сходство фабулы, так и различия — и формальные, и содержательные. У аль-Муради сохранен как бы остов притчи и изменена концовка, а вместе с ней и мораль. Здесь, в отличие от первой из приведенных выше притч, аль-Муради не спорит с Ибн-аль-Мукаффой, а дополняет его. У Ибн-аль-Мукаффы речь идет о случайном успехе (человек заполучает одеяние), у аль-Муради — о неслучайной неудаче (человек утрачивает последнюю еду) Но в том и другом случае два автора «зерцал» призывают к одному — к активности, действию.

¹ Аль-Муради. Книга указания... С. 194.

² Ибн-аль-Мукаффа. Калила и Димна. Пер. Б. Шидфар. С. 59—60.

³ Там же. С. 60. Ср.: Калила и Димна. Тунис, 1977 С. 60—61.

И, наконец, третья притча, также представляющая собой, вне всякого сомнения, реминисценцию «Калилы и Димны». Разъясняя, каков человек решительный, деятельный (хазим), аль-Муради в «Книге указания» пишет: «Мудрецы говорили: владык — трое, двое прозорливых, решительных и деятельных (все характеристики выражены в тексте одним словом — хазим.— А. И.) и один нерешительный и бездеятельный (аджиз). Первый из двух решительный — тот, кто рассматривает дела и вещи до того, как они свалятся на него, и находит подходящий прием до того, как они произойдут. Тем самым он извлекает из них их благо и уклоняется от содержащегося в них зла — подобно тому как искусный игрок в шахматы видит [нужный] ответный ход до того, как настанет его время, и подводит к нему [своими ходами] партнера. Второй деятельный владыка — это тот, кто не устраивает дела [заранее], пока они не встали у порога. Но уж если это произошло, то он знает, как решить их. Однако этот [владыка] — ниже степенью, чем первый, ближе, чем тот, к риску [неудачи], ближе к гибели в некоторых случаях, ибо он, по причине своей беспечности и медлительности, может оказаться в обстоятельствах, избежать которые будет весьма затруднительно даже для человека ловкого и деятельного. Третий же — это нерешительный и медлительный, тот, который пребывает в растерянности относительно собственного дела, в колебаниях и беспечности относительно его изменения к лучшему, что и ведет его к гибели. Мудрецы,— продолжает аль-Муради,— приводят притчу об этих разрядах (аксам) и говорят: «Как-то рыбак проходил мимо пруда, в котором было три рыбы, и сказал своему спутнику: «Вернемся к этому пруду после того, как закончим ловлю рыбы [в другом месте], чтобы и этих [немногих] рыб выловить». Самая решительная из рыб выбралась по протоке в море и так спаслась. Вторая, следующая за ней по решительности (хазм), оставалась в пруду, пока не пришел рыбак и не перекрыл протоку. Тогда она, ясно увидев собственную гибель, притворилась мертвой и всплыла вверх. Рыбак вытащил ее и бросил неподалеку от моря. Она прыгнула в море и так оказалась в безопасности, до этого рискуя жизнью. Что же до третьей, нерешительной и бездеятельной, то она плавала туда-сюда, пока не была поймана и не встретила свою гибель»¹ Притча по содержанию целиком совпадает с той, которая приведена в «Калиле и Димне»²

Таким образом, сознательное соотнесение аль-Муради своей позиции с притчами «Калилы и Димны» (несогласие с моралью

¹ *Аль-Муради. Книга указания...* С. 189—190.

² См.: *Ибн-аль-Мукаффа. Калила и Димна.* Пер. Б. Шидфар. С. 104. Ср.: *Калила и Димна.* Тунис, 1977. С. 116—117.

этом патетически говорил Ибн-Арабшах устами Ученого: «Надежда если бы исчезла, то не был бы желанен труд, не стало бы порядка в жизни, и не заботился никто о сбережении имущества и пропитания, и человек сегодняшней не мыслил бы о завтрашних делах и сделках, никто не дал бы никому займы, не стал бы сеять зерна землешаец, садовник — дерево сажать, строитель — строить, усохшее не стало бы зеленым. Тогда нарушен был бы весь порядок мира и пересеклись дела сынов Адама»¹ Авторы «княжских зеркал» в своей массе много сделали для того, чтобы противостоять квиетизму, воспитывать в человеке веру в себя, готовность действовать и рисковать, способность достигать успеха, переносить неудачи и радоваться свершениям.

¹ *Ибн-Арабшах*. Приятный плод для халифов и развлечение для остроумцев. Фрагмент «Беседы Ученого с Ифритом». Пер., введ. и коммент. А. А. Игнатенко // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990. С. 252—253.

СВЕТИЛЬНИК БЛАГОНРАВЯ, ИЛИ КАК ОБРЕСТИ ПОХВАЛЬНЫЕ НРАВЫ И ИЗБАВИТЬСЯ ОТ ПОРИЦАЕМЫХ. ПРАКТИЧЕСКИЕ СОВЕТЫ, ПОЧЕРПНУТЫЕ В СРЕДНЕВЕКОВЫХ АРАБО-ИСЛАМСКИХ «КНЯЖЬИХ ЗЕРЦАЛАХ»¹

ВВЕДЕНИЕ

Нравы, мораль занимают очень большое место в «княжьих зеркалах»² Политика и нравственность для авторов этих трактатов взаимосвязаны. Более того, первая зависит от второй. Свидетельства такого подхода, при котором нравственность обуславливает политику, следующие. Эта установка авторов «зерцал» проявляется в композиции их произведений. «Облегчение рассмотрения» аль-Маварди состоит из двух частей, первая — «Нравы владыки», вторая — «Политика владычества». Ибн-Аби-р-Раби счел необходимым первый раздел своей книги посвятить моральным нормам, второй — необходимости руководствоваться разумом во всем, что совершает человек, и только последнюю главу — собственно политике. В «Каноне политики» излагаются три «закона» успешного управления делами государства. Первый — «Закон очищения нравов», и уже за ним следует «Закон устройства финансов» и «Закон исправления подданных». У Ибн-аль-Азрака, в его «Чудесах на пути», один из разделов книги посвящается «действиям, необходимым для осуществления задач власти», следующий — тем свойствам души, то есть нравам, «благодаря которым эти действия осуществляются наилучшим образом»:

В ряде «зерцал» на властелина налагается обязанность быть самым совершенным человеком, ибо абсурдной была бы такая ситуация, в которой низкий будет поставлен над высоконравственными, несовершенный — над достойными, невежественный — над разумными. Эта логика прослеживается, например, у Кудамы Ибн-Джаафара. Он же ставит вопрос о своего рода «тотальности» нравов властителя. Если простолыдину достаточно его «малой нравственности», то добродетели и пороки владыки сказываются на судьбах всего общества.

Заботой о судьбе всего общества и в конечном счете о его совершенствовании проникнуты практически все без исключения «зеркала», авторы которых считают, что само благонравие властителя способно привести все общество к высокой нравственности. Это должно происходить по схеме расходящихся концентрических окружностей, в центре которых находится владыка. Он сравнивается с истоком, из которого берут начало реки и ручьи (аль-Газали, аль-Маварди и многие другие). Если исток сладок, то и ручьи такие же. Если владыка высоконравствен, то и все остальные характеризуются высокой нравственностью.

«Очищать», или «выправлять», нравы, по выражению средневековых моралис-

¹ Составление, введение, перевод и комментарии А. А. Игнатенко.

² Характеристика жанра «княжьих зеркал» дается в статье А. А. Игнатенко «Деятельный человек versus Божественное всемогущество», помещенной в данном сборнике.

тов, было необходимо — и для блага властителей, и для блага общины. Усилия авторов «зерцал» сосредоточивались на выработке этической концепции, которая была бы достаточно адекватна действительности (то есть относительно научна), операциональна (то есть пригодна для использования на практике), дидактична (то есть доступна для понимания даже неспециалиста, каковым и был читатель «зерцал»).

Осознанность/неосознанность нравов — первая проблема, возникавшая при их общей характеристике. Достаточно распространенная в арабо-исламской этике традиция, идущая от Галена (Ибн-Ади, Мискавайх и другие), трактовала нравы как состояния души, которые заставляют человека совершать определенные действия без размышления и выбора. Но многие авторитетные авторы «зерцал» определяли нравы как такие «внутренние свойства души, которые проявляются испытанием и подавляются принуждением» (аль-Маварди). Зависимость нравов от человека, его разума, еще более видна в крайне распространенном разделении нравов на врожденные и приобретенные при восхвалении приобретенных добродетелей как возникающих у человека в результате его целенаправленных усилий. (Как врожденные, так и приобретенные нравы, по мнению средневековых арабо-исламских этиков, могут быть и добродетельными, и порочными.)

В определении добродетелей и пороков конкурировали два подхода — концепция «похвальной середины» и принцип двух крайних противоположностей. Первая концепция восходит к «Никомаховой этике» Аристотеля и заключается в определении добродетели как середины между двумя крайностями-пороками, одна из которых есть недостаток добродетели, другая — ее избыток. Скажем, смелость — это середина относительно безрассудства и трусости. Второй принцип заключается в бинарном противопоставлении добродетели и порока, причем каждый член пары является полной противоположностью другого и оба они определяются один через другой. Например, смелость есть не-трусость. Более предпочтительным оказывался второй подход, так как концепция «похвальной середины» выявляла в ходе оперирования ею, как минимум, два недостатка: во-первых, различия между пороками и добродетелями оказывались количественными, а не качественными; во-вторых, некоторые признанные добродетели (например, ум, справедливость) не могли превратиться в порок в случае своего количественного роста «избытка». Отзвуки дискуссии вокруг этих вопросов безошибочно обнаруживаются у аль-Маварди, ат-Тартуши. Стремление отразить реальность этического поведения выразилось в градуализации добродетелей (в определении «степеней» щедрости, смелости), выделении «составных» добродетелей и пороков.

Особой темой в «зерцалах» было выяснение истоков, или детерминант, нравов. Деистическая трактовка заключалась в том, что нравы человека зависят от Аллаха. Кажется, никто из авторов «зерцал» подробно таким подходом к делу не занимался, он обнаруживается у аль-Маварди как изложение чужих взглядов («людей верующих»), и здесь он приводится только для полноты картины. Гуморальная концепция, или концепция темпераментов, заключается в том, что нравы человека зависят от соотношения жидкостей в теле человека. Так, раздражительность есть следствие обилия желчи в организме. Кротость и терпеливость зависят от количества флегмы и т. д. Органицистская трактовка нравов прослеживается у тех авторов (напримет, Ибн-Аби-р-Раби, Ибн-аль-Азрака), которые связывают нравы человека с состоянием его отдельных органов (мозга, печени, сердца и даже языка), локализуют нравы в отдельных частях тела (например, трусость — в средостении сердца и легкого). Зависимость (в конечном счете телесную) нравов от соотношения четырех первоэлементов в теле человека (земли, воды, воздуха и огня) мы находим у Ибн-Арабшаха в его «Приятном плоде для халифов».

Достаточно популярной в «зерцалах» была идея зависимости нравов от условий человеческого бытия, «времени» (заман) (Ат-Тартуши, Ибн-Арабшах и другие). «Люди более похожи на свое время, чем на своих отцов» — афоризм, встречающийся практически во всех «зерцалах». Указанная идея была распространенной в произведениях жанра потому, что «время» ставилось в зависимость от владыки,

властелина — вещь совсем не неожиданная, если вспомнить материалы «Золотой ветви» Джеймса Джорджа Фрэзера. Моралистов эта идея привлекала потому, что в результате не очень трудоемкой операции можно было нравственно преобразовать человеческое сообщество по схеме: осуществляется «очищение нравов» властелина; он влияет на «время»; «время» положительно влияет на всех людей, чем гарантируется всеобщая высокая нравственность.

«От действия — к нраву» — так нужно назвать все те приемы, которые предлагают авторы «зерцал» для осуществления морального совершенствования. Приемы группируются в зависимости от того, какое определение добродетелей и пороков принято тем или иным автором. В случае опоры на принцип двух крайних противоположностей рекомендовалось правила, ориентированные на совершенные поступки и действий, противоположных обнаруженному пороку. Например, скупому рекомендовалась щедрость. При этом щедрость, как и другие добродетели — противоположности пороков, должна была практиковаться преувеличенно, с превышением меры, чтобы увести нравы человека от полюса порока к полюсу добродетели. В сущности, те же принципы «юстировки» нравов использовали авторы «зерцал», которые отталкивались от концепции «похвальной середины» в определении добродетелей и пороков. Впрочем, резкого противопоставления между первой и второй группой приемов и не было. Нередко один и тот же автор обращался и к тем, и к другим. Сторонники добродетели как «похвальной середины» рекомендовали совершение поступков, в сущности, порочных, но присущих тому пороку, который противоположен имеющемуся у человека. Скажем, безрассудных поступков для труса. Тем самым нрав как бы «подталкивался» к середине относительно трусости и безрассудства, и человек становился просто смелым. Здесь требовался постоянный контроль (самоконтроль), непрерывное соотношение приобретаемого нрава с нравственными ориентирами. Из-за опасности «проскочить» «похвальную середину» эти приемы сравнивались с употреблением ядов в лечебных целях.

Человеческий разум является у авторов «княжьих зеркал» всеобщим нравственным регулятором. Различные способы доказательства этого важного этического тезиса: от игры слов (акль в арабском языке означает и «разум», и «узда») до трактовки нравственного бытия человека как драматической борьбы между растительной и животной душами, с одной стороны, и разумной душой человека — с другой. В любом случае авторам «зерцал» присущ этический рационализм, сознательное и активное отношение к нравственности человека, уверенность в необходимости и возможности морального совершенствования индивида и всего общества.

Ниже публикуются отрывки из трех «княжьих зеркал»: «Облегчение рассмотрения и ускорение триумфа» авторитетного мусульманского законоведа Абу-ль-Хасана аль-Маварди (974—1058)¹, «Путь владыки в устройении владений» Ибн-Аби-р-Раби (XIII в.)², «Канон политики и правило предводительства» неизвестного автора XIV в.³ Они позволяют проследить некоторые различия в рамках одного жанра (например, роль авторитетов у аль-Маварди и полное их отсутствие у автора «Канона политики»; возрастающая со временем теоретическая четкость, проявляющаяся в отточенности формулировок и сухости стиля, и т. п.). Вместе с тем заметна и доминантная этическая идея всех «княжьих зеркал»: необходимость и возможность нравственного совершенствования под водительством разума.

Тексты публикуются на русском языке впервые.

¹ *Абу-ль-Хасан аль-Маварди*. Тасхиль ан-назар ва тааджилъ аз-зафар. Публ. Ридвана ас-Сайида. Бейрут, 1987. Подробнее об аль-Маварди см.: *Игнатенко А. А.* Общественно-политические воззрения Абу-ль-Хасана аль-Маварди (новые направления исследования) // Народы Азии и Африки. 1989. № 4.

² *Ахмад Мухаммад Ибн-Аби-р-Раби*. Сулюк аль-малик фи тадбир аль-малик. Публ. Наджи ат-Тикрити. Бейрут—Париж, 1978.

³ Аноним. Канун ас-сийяса ва дустур ар-рийяса. Публ. Мухаммада Джасима аль-Хадиси. Багдад, 1987.

АБУ-ЛЬ-ХАСАН АЛЬ-МАВАРДИ.
ОБЛЕГЧЕНИЕ РАССМОТРЕНИЯ
И УСКОРЕНИЕ ТРИУМФА

(Отрывок)

[В том, что касается нравов] человек не может не быть в каком-то одном из шести состояний. Первое — если все его нравы благие во всех обстоятельствах. Сие — чистая душа, и правильность ее — совершенное добро, а обладающий ею — истинно счастлив. Он сохраняет свое благонравие, как сохраняет благополучие своего тела, и не пренебрегает заботой о них (нравах.— *А. И.*), понадеявшись на это благополучие. Ведь страсть¹ подстерегает в засаде, и небрежный подвержен ущербу. Некий мудрец сказал: «Душа стойка и неустойчива, неприрученна и преданна; обуздай ее — она сдержится, нагрузи ее — понесет, перестань заниматься ею — поразит ее порча». Сказал Али Ибн-Убайда ар-Райхани²: «С душою так — позволь ей только быть беспечной и забывчивой, она сама себе присвоит больше, чем ты ей разрешил. Изменить ее прежде, чем сложилась привычка, легче, чем уламывать ее, когда возникла [в чем-то] нужда». Поэтому в пословицах арабов говорится: «Зло пресеки вначале, оно не даст потомства». Умар Ибн-Абд-аль-Азиз³ сказал своему мавле⁴ Музахиму: «Правители подсылают соглядатаев к простонародью. А я к самому себе тебя соглядатаем назначаю. Коли услышишь от меня [дурное] слово, то выскажи мне порицание. Коли увидишь дело, что тебе не глянется, обратись ко мне с увещеванием». Разъяснение этой предосторожности таково. Некий мудрец сказал: «У людей умы, кои твой ум сберегают. Ведь могут тебе напомнить о том, что запаматовал, сообщить то, чего ты не знаешь». В связи со всем сказанным опасайся людского неодобрения и стремись превзойти людей чистотой души.

Второе состояние — когда все его (человека.— *А. И.*) нравы дурны во всех обстоятельствах. Сие — подлая душонка, ее порочность — совершеннейшее зло, а ее обладатель — поистине несчастен. Испорченность его души излечивается подобно тому, как излечивается болезнь его тела. И это — самый трудный вид лечения и самый медленный род исправления, потому, что она (душа.— *А. И.*) переходит к противоположности без посредства [другой] противоположности⁵, отвращается от одной природы без посредства другой. Некий мудрец сказал: «Нет страшнее болезни, чем скудоумие. И человек более нуждается в излечении своего разума, чем в исцелении тела». Смягчай ее (душу.— *А. И.*) и постепенно увеличивай уступчивость, чтобы потихоньку переходила она от одного к другому, близкому состоянию, пока не дойдет до конечной цели. Ведь именно постепенно человек, приручающий дикого сло-

на, ведет его к природе, что тому противоположна. Сказал поэт:

Алкает душа, если ты неумерен.
Но станет довольна и малым,
Коль ты ей поставишь пределы.

[В таком случае] разум управляет ею. Он ей — устроитель и советчик, представитель и благодетель. Ведь сказано: «Сердцá — желания, игра страстей, а разумы — узда, что, сдерживая, запрещает». В опыте [других] — полезное знание, и извлечение из него уроков поможет тебе стать на правильный путь. Все твое воспитание — не делать то другим, что самому немило. Обращайся к своей душе с увещанием, используя поучительные примеры. Некому мудрецу сказали: «Когда ты начал стремиться к чести и достоинству?» Он ответил: «С того времени, когда я стал порицать самого себя за те дурные [нравы и поступки], что были у меня».

Третье состояние заключается в том, что все нравы человека являются благими во всех обстоятельствах, но потом все они превращаются в дурные тоже во всех обстоятельствах... Такое происходит по привходящим причинам, и здесь — одно из трех: либо дурное воспитание, либо преобладание страстей, либо небрежение и недостаточная сдержанность. Излечивается это с использованием [имеющейся] противоположности причины [такого положения]. Ведь добрая природа тут соратник против приобретенной порчи, и нетрудно подчинить природу, к которой что-то постороннее пристало. Сказал поэт:

Душа — пребудет там, куда ее направишь.
Ты с нею щедр — она в стремленьи ко все большему.
А будешь с нею строг — на том и успокоится она.

Коли природа изменилась из-за нерадения, вернуть ее к началу легче. И коли просто недостало усердия, то выправить ее можно быстрее. Сказал Бузургмихр⁶: «В природе души — искать извинения тому, что уже сделано, и надеяться в отношении того, что предстоит». Да будет известно обладающему разумом, что если она (душа.— *А. И.*) нашла оправдание чему-то дурному, что ему (человеку.— *А. И.*) случилось [сделать], то он, принимая это оправдание, обрек себя на повторение подобного. Сказал поэт:

Тот неразумен, кто отверг борение с соблазнами души.

Четвертое состояние таково, что все его нравы дурны во всех обстоятельствах, но потом становятся благими тоже во всех обстоятельствах. Так происходит только из-за побуждения, преодолевшего [дурную] природу, и привлечшего [ее к благу], и бывшего настолько сильным, что перевернуло ее. Поэтому нужно делать все для сохранения и укрепления [этого побуждения], не пренебрегать им. И тогда сама природа притянет к себе его, как

он прежде привлек природу. А природные влечения более сильны и в своей естественности ближе к тому, на что направлены. В малой степени испорченная природа годится для того, чтобы стать благой. Некий мудрец сказал: «Когда того, кто получает воспитание от кого-то другого, прекращают воспитывать, у него портится все, что он приобрел, и он возвращается к своей природе». И главное в поддержании ее в благодати заключается в том, чтобы часто общаться с теми, кто в благодати с нею совпадает, и избегать тех, кто с ней расходится. Ведь общение влияет на приобретение нравов... Поэтому сказал Пророк (мир ему!): «Человек следует религии сотоварища. И пусть каждый из вас смотрит, с кем водит дружбу». Абдаллах Ибн-Тахир ⁷ сказал: «У всякой вещи — жизнь и смерть. Что оживляет разум, — так это беседы с разумными. Что оживляет дружбу, — так это общение с друзьями. Что оживляет славу, — так это деяния вместе со славными. Что оживляет унижение, — так это поддержка подлых. Что оживляет храбрость, — так это общение с храбрецами. Что оживляет благородство, — так это содействие благородным. Что оживляет скромность, — так это пребывание в обществе скромных. Что оживляет скарденность, — так это дружба со скаредами». Сказал некий златоуст: «Благие свойства души — от общения с благородными, порочные — оттого, что водиться с подлыми».

Пятое состояние заключается в том, что некоторые его (человека. — *А. И.*) нравы являются благими во всех обстоятельствах, а некоторые — порченными. Душа его от своей благодати дала ему часть, но из-за своей испорченности части благодати лишила, и в нем [теперь] две части, противные одна другой. В том, что ему дано, — помощь против того, чего он лишен, если он об этом позаботится. А в том, чего он лишен, — порча тому, что ему дано, коли он будет нерадивым. Али Ибн-Убайда сказал: «Тот у кого есть доброе свойство [души], пусть усердно работают над ним. К этому свойству возвратится он, хоть даже и случилось ему от него отвернуться. И в этом деле пусть он обращается за помощью к благой части своей души для посрамления дурной». Каждая часть влекома в ту или иную сторону, а сила [влечения] больше там, где есть поддержка. Так добавь к той ясности, что есть у нее (у души. — *А. И.*), наставление на правильный путь, помоги ей усердием. И не останется никакой неясности, которая могла бы стать поводом для сохранения порочности. Об Али ⁸ (да будет доволен им Аллах!) рассказывают, что он сказал: «Коли увидели вы в человеке поразительную черту зла, то сторонитесь его, даже если он слывет у людей добрым: у той черты обязательно есть сестры и подобия ⁹ А если вы увидели в человеке поразительную черту добра, то не сторонитесь его, хоть он и слывет у людей злым: у нее есть подобия и сестры».

Шестое состояние заключается в том, что все его нравы бывают благими в некоторые времена, а некоторые его нравы бывают дурными тоже временами. И душа колеблется между теми и другими, готова к приятию и того и другого. И порча — привходяща, а не из самой души проистекает. Разум тут помощник, а страсть — противник. И каждый из них притягивает душу к себе, она же подчиняется тому, что с нею согласуется. Если больше в ней добродетелей, то она подчиняется разуму и является благонравной. Если же многочисленны пороки, то она устремляется вслед за страстью и является дурной нравом. Ведь разум представляет собой духовное знание, ведущее к добру, а страсть — животный характер, ведущий ко злу. Поэтому отпусти поводья души, если она покорна разуму, сдерживай ее, если она поддастся страсти. Тогда она достигнет благонравия и упрямство обратит против порока. И будет она для тебя сотоварищем разуму и пособником ему. Ар-Рашид¹⁰ сказал: «Дурным считается у Аллаха муж, не обладающий наставником — разумом и не имеющий подданного — душу». ...Сказано: «Душа сама по себе лишена добродетелей и пороков. Она — их инструмент, из-за которого спорят разум и страсть. Восторжествоет над нею (душой.— А. И.) разум — использует ее для добродетелей. Возобладает над ней страсть — задействует ее для пороков». Сказал Али Ибн-Убайда: «Разум и страсть — противоположности. Удача сопровождает разум, а там, где страсть,— там поражение. Душа же — между ними, и кто над ней восторжествует, тому она достанется». Сказал Вахб Ибн-Мунаббих¹¹: «Бьются друг с другом в сердце разум и страсть. И кто поборет соперника, тому победа [над сердцем]».

АХМАД ИБН-АБИ-Р-РАБИ.
ПУТЬ ВЛАДЫКИ В УСТРОЕНИИ
ВЛАДЕНИЙ (Отрывок)

Надлежит нам сейчас рассказать об искусном приеме, посредством которого мы можем приобрести добрые нравы. Говорю я, что он заключается, во-первых, в том, чтобы исчислить нравы один за одним и исчислить действия, проистекающие из каждого нрава. После этого мы смотрим и рассуждаем, какой нрав присущ нам, является ли этот нрав, который первоначально у нас возник, прекрасным или безобразным. А путь к постижению этого заключается в том, что мы должны поразмыслить, от какого действия, если мы его совершим, мы получаем удовольствие, а от какого, если мы его совершим, страдаем. Если нам это удалось, то надо посмотреть, откуда исходит это действие — из прекрасного нрава или безобразного нрава? Если из какого-то прекрасного нрава, то мы скажем, что у нас есть некий прекрасный нрав, а если из какого-то

отвратительного нрава, то скажем, что мы обладаем неким отвратительным нравом. Таким образом, мы устанавливаем, какому нраву соответствует наш собственный. И так же как врач, который устанавливает диагноз на основе симптомов и удостоверяется, что состояние тела есть состояние здоровья, и после этого прибегает к искусным приемам для его (здоровья.— *А. И.*) сохранения или обнаруживает, что состояние тела есть состояние болезни, и действует для того, чтобы ее уничтожить,— так же и с прекрасным нравом — мы должны, коли он у нас есть, его сохранять, и с нравом отвратительным — мы должны посредством искусных приемов его уничтожить, если он у нас случился. Ведь отвратительный нрав — душевная болезнь. И мы должны в избавлении от недугов души следовать врачу, уничтожающему недуги тела.

Затем, после этого, мы смотрим на тот дурной нрав, которому случилось у нас быть,— связан он с превышением [меры] или недостатком? И так же как врач, устанавливающий избыток тепла или его недостаток [в теле человека], возвращает его к средней теплоте в соответствии с определенной в медицине серединой,— так же и мы, когда установили у нас избыток или недостаток в нравах, должны их вернуть к середине, определенной в данной книге. Из-за того что сразу попасть в середину очень трудно, мы стали искать искусный прием, посредством которого человек мог бы остановить свой нрав на ней или очень близко к ней. Он заключается в том, что мы должны определить: является ли наш нрав избыточным. Если так, то мы приучаем самих себя к совершению действий, истекающих из его (нрава.— *А. И.*) противоположности, находящейся со стороны недостатка. Если же он недостаточен, мы приучаем самих себя к совершению действий, истекающих из противоположного [нрава], находящегося со стороны избытка. Так мы ведем себя некоторое время, затем размышляем и смотрим, какой нрав образовался. Образовавшийся же нрав может быть только одним из трех состояний: либо середина, либо движение в сторону от нее, либо движение к ней. Если образовавшийся нрав только близок к середине без того, чтобы ее преодолеть и переместиться к другой противоположности, то мы еще некоторое время продолжаем совершать те же самые действия, пока не дойдем до середины. Если же мы перешли середину к другой противоположности, мы возвращаемся и совершаем только действия, [соответствующие] первоначальному нраву. Потом опять размышляем о самих себе. И всякий раз, когда видим, что мы отклоняемся [от середины], мы приучаем ее к нраву другой стороны. Так мы поступаем, пока не достигнем середины или совершенно не приблизимся к ней.

...Человек достоин прославления за приобретенные добродетели, ибо они приобретаемы благодаря его действию, и недостойн

[прославления] за добродетели врожденные, хоть сами они и прославляются, и это — потому, что они у него есть без усилия с его стороны. Нехорошо будет, если человек станет с осторожностью отбирать пищу для своего тела, чтобы не попала вредная для него, и [в то же время] не позаботится об очищении собственных нравов и их излечении знанием, кое и есть пища для них (нравов.— *А. И.*), чтобы знание сие не было пустым или вредным. И уж коли мы заботимся обо всех органах тела, особенно — о самом благородном среди них, то нам еще более пристало позаботиться о частях души, особенно — о самой благородной среди них, а именно разуме. И так же как врач не в состоянии излечить болезни, коим подвержено тело, если он не знает их действительных причин, так же и в отношении недугов души мы должны вырвать их причины. Так, когда человек почувствовал, что он совершил ошибку, и захотел не совершать ее вторично, пусть он посмотрит, в чем ее причина, коренящаяся в душе, и прибегнет к приемам для ее уничтожения.

Затем, если бы не было пути для изменения нравов, то не было бы смысла в тех речах, что выложили мудрецы в свои книги об улучшении нравов, ни пользы бы не было, ни выгоды. [То же самое] о проповедях, которые обращены к низконравным из злых: не было бы в них смысла, если бы не стремились мы к тому, чтобы отошли они от присущего им зла. И коли мы достигли в этом разделе того, что хотели разъяснить, то закончим его с помощью Аллаха и его расположения. Аллаху — слава и благодарность.

Путь к приучению человека к достохвальным нравам и их использованию, уклонению от порицаемых и их отвержению представляет собой три вещи: во-первых, чтобы разумной¹² способности [душ] были присущи три состояния: постоянное изучение этических и политических сочинений и совершение соответствующих действий; постепенная выработка прекрасных привычек и отказ от их противоположностей; тщательное и вдумчивое изучение рационалистических наук. Во-вторых, чтобы подавляема была страстная сила души, для чего нужно три условия: избегать общества людей пустых, распущенных и низких, а также женщин и людей подлого состояния; искать общения с людьми воздержанными, проводящими время в трудах, благочестивыми; помнить о приступах страстей, устремляться от них к прекрасным [нравам]. В-третьих, чтобы изменению подвергалась гневливая сила души в трех направлениях: пусть человек вспоминает о тех, кому причиняет страдания, и ставит себя на его место и решает, выбрал бы (то есть пожелал бы.— *А. И.*) он для себя то же самое или постарался бы этого избежать; пусть гасит вспышки гнева мягкостью; пусть использует его (гнев.— *А. И.*) только против страстной силы души (для ее подавления.— *А. И.*).

АНОНИМ. КАНОН ПОЛИТИКИ
И ПРАВИЛО ПРЕДВОДИТЕЛЬСТВА
(Отрывок)

Пусть даже душа украшена достохвальными нравами — как приобретенными, так и врожденными,— ее обладатель должен заботиться о вещах, способствующих сохранению этих нравов. Этих вещей десять.

Во-первых, общаться и водить дружбу с людьми, характеризующимися похвальными нравами. Во-вторых, не водиться с людьми злыми, не общаться с теми, кто лишен добродетелей. В-третьих, оберегать душу от увлеченности развлеченными, шутками, двусмысленностями. В-четвертых, избирать такого друга, который предупредит о недостатках, если увидит их у сотоварища. В-пятых, размышлять о недостатках [других] людей, чтобы понять отвратительность подобных изъянов и уберечься от них. В-шестых, прислушиваться к тому, что говорят о тебе враги, чтобы уразуметь собственные пороки и избавиться от них. В-седьмых, постоянно помнить о пользе достохвальных нравов для дольней (земной.— *А. И.*) жизни, равно как и загробной, и поощрять душу на приобретение их. В-восьмых, утомлять душу трудными [нравственными] упражнениями, если оказалось, что она охладевает к благонравию. В-девятых, занимать душу теоретическими и практическими делами (то есть не давать ей бездействовать.— *А. И.*) В-десятых, немедленно приниматься за изничтожение пороков, коли они возникают и проявляют себя.

...Сие — общие правила излечения, посредством которых доступно уничтожить конкретные — как простые, так и сложные — недуги. Подобно тому как врачи излечивают телесные недуги, есть четыре вида [приемов] Первый — подобные лечению диетой. Он заключается в том, чтобы [человек] познал мерзость того порока, который требуется уничтожить, и тот вред, который он приносит рано или поздно, затем преувеличенно практиковать его (порока.— *А. И.*) противоположность, повторяя действия, связанные с нею. Второй [разряд приемов] — подобные употреблению лекарств, и заключаются в том, чтобы одну из двух животных сил ¹³ усилить за счет другой, создавая для этого условия, пока они не уравновесятся; тогда утратится их живость, они станут умеренными, а разумная сила различения и мысли воспрянет. Третий [разряд приемов] — подобные использованию яда. Сущность его в следующем: ради их (пороков.— *А. И.*) уничтожения совершать противоположные им пороки, чтобы сопротивляться им и их перебарывать. И если он (человек.— *А. И.*) видит, что они начинают исчезать, то ему нужно действовать с предосторожностью, чтобы не перейти середину. Такое врачевание допускается только в

случае [крайней] необходимости. Четвертый — подобные усекованию и прижиганию. Он заключается в лечении [порочных нравов] посредством самоистязания, изнуряющих действий и трудных дел, обетов и обещаний, кои нельзя не исполнить ни по велениям Божественного закона, ни по велениям разума.

А каковы затажные недуги, приводящие к гибели, о коих нужно знать, как их постепенно излечить? Есть три болезни, поражающие различающую силу. Первая — замешательство; оно излечивается решительным признанием того, что невозможно соединение двух противоположностей, вынесением суждения об ошибочности одного из двух противоположных тезисов, относительно которых человек пребывает в замешательстве, затем в следовании логическим законам, чтобы истинное отделилось от ложного, а после следовать тому, что истинно и правильно. Вторая — простое неведение; оно излечивается общением с учеными людьми, чтобы в беседах с ними человеку стала видна его собственная ущербность и он понял, что является невежей, потом — размышлением о том, что знание есть цель человеческого существования и им-то он и отличается от неразумных скотов, что отсутствие знания уравнивает его (человека.— *А. И.*) с разрядом неодушевленных камней и животных, хотя у него и есть способность к приобретению знания. Третья — сложное, или составное, невежество, от которого избавляются приучением души к получению ею достоверных геометрических и арифметических положений, чтобы она (душа.— *А. И.*) получала наслаждение от [приобретения] знания, потом — размышлением [человека] о собственных представлениях, избавлением от того, что он находит расходящимся с истиной; так он возвращается к ступени простого неведения и исцеляется от него указанным [выше] способом.

Есть три недуга, возникающие в гневливой силе. Первый — неумеренная гневливость; она излечивается посредством исключения ее внешних причин, то есть тех вещей, о которых надлежит помнить, что гневливость редко излечивается, если они остаются как есть, а затем [лечение осуществляется] их последующим изменением. Второй — трусость. Она излечивается напоминанием об отвратительности следующего за ней позора, о расстройстве жизненных обстоятельств, потере авторитета, затем — подвержением себя опасности, твердостью в противостоянии губительным вещам, а также верой в то, что [жизненные] сроки предопределены. Третий — страх. Он излечивается отказом от того, чтобы [перебирать] возможные источники опасности и укреплять душу в отношении опасностей неизбежных, и да будет жизнь его (человека.— *А. И.*) благой, мысль — ясной и неотравленной [опасениями]

Что касается причин, разжигающих и раздувающих огонь гнева, то их десять: первая — самолюбование, которое излечивается по-

стижением собственных недостатков; вторая — высокомерие, которое излечивается скромностью; третья — легкомыслие, которое излечивается серьезностью в стремлении обладать добродетелями и прекрасными нравами; четвертая — насмешливость, которая излечивается рассмотрением достоинств собственной души и [уразумением того], что она выше того, чтобы разменивать ее на насмешки; пятая — гордыня, которая излечивается мыслями о том, что все люди — в одинаковой степени рабы и нет у человека преимущества [перед другими]; шестая — бранчивость, которая излечивается воздержанием от дурного слова и защитой от него души; седьмая — шутливость, которая излечивается воздержанием от неумеренных развлечений; восьмая — хвастливость, которая излечивается постижением ее бесполезности благодаря путешествием туда, где человека не знают; девятая — упрямство, которое излечивается отказом от неуступчивости; десятая — вероломность, которая излечивается использованием верности [данному слову или обещанию].

Из гнева проистекают восемь пороков: первый — раздражительность, второй — ненависть, третий — презрение, четвертый — зависть, пятый — злоумышленность, шестой — злорадность, седьмой — неприязненность, восьмой — враждебность.

Есть и три недуга страстной силы души. Первый — алчность. Он излечивается размышлением о малом удовольствии [которое дает ее удовлетворение], его (удовольствия. — *А. И.*) непродолжительности, низости стремления к нему, мерзости связанного с ним рабства в отношении брюха и сходства со скотами. Второй — влюбчивость. Он излечивается размышлением о мудрой цели совокупления, о возникающей после него вялости тела и слабости органов, о [возможности] продолжить род человеческий и не с возлюбленным, что может дать совокупление с кем-то другим, а также изнуряющими [тело] трудами. Третий — зависть, он построен на неведении и алчности. Излечивается уничтожением последних (то есть неведения и алчности. — *А. И.*), размышлениями о том, что завистник пребывает в вечной печали. Самый мерзкий род зависти — тот, что царит среди ученых.

Предупреждение: часто порок подобен добродетели, и на это редко обращают внимание. Посему мы покажем подобное сходство относительно четырех добродетелей, чтобы об остальных читатель судил на основе аналогии. Во-первых, то, что похоже на мудрость, — как в ситуации того человека, который обладает каким-то знанием на основе [простого] подражания и обосновывает его в обмене мнениями, чтобы все сделали на этой основе заключение о его великих достоинствах. Но то, во что он верит, — всего лишь сомнение и замешательство. (Бывает, что он обучается, чтобы подражать людям ученым.) Во-вторых, то, что похоже на воздер-

жанность,— как в случае того человека, который отказывается от наслаждений, надеясь получить рано или поздно большее по сравнению с [временно] отвергнутым, или того, кто воздерживается от наслаждения, чтобы потом набить себе внутренности и утомить [наслаждениями] чувства и органы. В-третьих, то, что похоже на щедрость,— как с тем человеком, который тратит деньги ради удовлетворения своих страстей или для того, чтобы показать себя, приобрести авторитет, или для того, чтобы приблизиться к властвующим или к тем, кто недостоин большего, и им подобным. В-четвертых, то, что похоже на смелость,— как с тем человеком, который идет навстречу ужасным вещам ради денег, или для того, чтобы уподобиться смельчакам, или из страха перед [более опасным] столкновением, или из опасения быть обвиненным в трусости, или подвергнуться порицанию людей, или по другим подобным причинам.

КОММЕНТАРИИ

1. Для всей этической концепции аль-Маварди характерно противопоставление страсти и разума, между которыми идет борьба за человеческую душу.

2. Али Ибн-Убайда ар-Райхани (ум. в 833 г.) — писатель и риторик, близкий к прославленному халифу из династии Аббасидов аль-Мамуну (813—833).

3. Умар Ибн-Абд-аль-Азиз — восьмой халиф (717—720) из династии Омейядов. В исламской традиции рассматривается как образец благочестия и высокой нравственности.

4. Мавля — первоначально человек на завоеванных территориях, обращенный в ислам и считавшийся клиентом, то есть покровительствуемым какого-либо арабского племени. В последующем — новообращенный мусульманин неарабского происхождения. Мавля чаще всего были в зависимом положении относительно арабов. Музахим, упоминаемый в тексте,— слуга Умара. Тем самым в этом историческом (или псевдоисторическом) анекдоте подчеркивается, что халиф поручает контролировать себя слуге, то есть человеку, занимающему несравненно более низкое положение в обществе.

5. Здесь аль-Маварди, как и некоторые другие этики и моралисты, рассматривает душу как потенциальноеместилище двух начал — доброго и злого (добродетельного и порочного). Трудность исправления совершенно безнравственного человека заключается, по аль-Маварди, в отсутствии какой-либо «защепки», используя которую можно было бы с относительной легкостью нравственно преобразовать человека.

6. Бузургмихр (Бузурджмихр) — полулегендарный персидский мудрец, исключительно популярный в арабо-исламских «княжьих зеркалах». В произведениях арабской словесности впервые упоминается в «Калиле и Димне», где называется визирем царя Хосрова Ануширвана (531—578).

7. Абдаллах Ибн-Тахир — третий правитель (828—845) из династии Тахиридов, правивших в Хорасане. Кстати сказать, его отец Тахир Ибн-аль-Хусайн, основатель династии, происходил из персидских мавля (см. примечание 4).

8. Али Ибн-Аби-Талиб (ум. в 661 г.) — двоюродный брат и зять Пророка Мухаммада, четвертый (и последний) из так называемых «праведных халифов». Почитался как набожный и благочестивый человек. По преданию, раздал свое имущество бедным. Для шинтов (одно из двух главных направлений в исламе)

Али — прямой наследник Пророка Мухаммада (поэтому предыдущих трех «праведных халифов» они за таковых не признают).

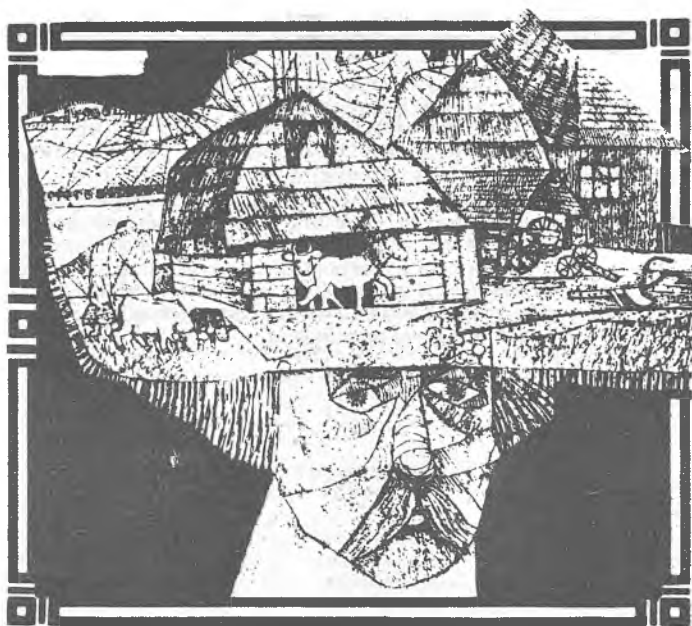
9. То есть подобные пороки.

10. Харун (в устаревшем русском написании Гарун) ар-Рашид — пятый халиф (786—809) из династии Аббасидов, имя которого прославили сказки «Тысячи и одной ночи».

11. Вахб Ибн-Мунаббих (654—728) — толкователь Корана, принадлежавший к первому после смерти Пророка поколению мусульман. В «княжьих зеркалах» (особенно у ат-Тартуши) имеется множество приписываемых ему притч о бренности земного бытия.

12. Ибн-Аби-р-Раби опирается, подобно многим арабо-исламским этикам и моралистам средневековья, на учение Платона о трех началах человеческой души — вожделении, пыле, рассудительности. В соответствии с этим он выделяет три способности, или силы, души — разумную (рассудительную, по Платону), страстную (вожделирующую), гневливую (пылкую).

13. Анонимный автор «Канона политики» опирается на этико-психологические идеи как Платона, так и Аристотеля. Он считает, что человек обладает тремя душами — скотской (она же растительная), зверской (она же животная), ангельской (она же разумная). Им соответствуют вожделение, пыл, рассудительность. Задача нравственного совершенствования (самосовершенствования) заключается в установлении господства разумной души над двумя другими, которые являются, по представлениям автора трактата, животными.





**ПРАВСТ-
ВЕННАЯ
ЖИЗНЬ
ОБЩЕСТВА :**

ТРАДИЦИИ
И СОВРЕМЕН-
НОСТЬ

МАГИЯ РУССКОЙ ХАНДРЫ

Неупорядоченная стихия жизни противостоит дисциплине рациональных норм. Зачастую она привносит в человеческие отношения хаос и разрушения. Но всегда ли непосредственная, равнодушная к морали игра витальных сил является деструктивным фактором в жизни человека и общества? Нет ли, однако, какого-то особого смысла в культурном пессимизме, принимающем жизнь во всех формах, до и независимо от их вторичной оценочной квалификации? И что это за состояние, когда человеку все равно, — состояние безразличия, хандры? Является ли это беспомощностью перед сложностью мира, капитуляцией воли, или в такой позиции заключена своя особая мудрость, осознание какой-то скрытой разумности бытия?

1 О ХАНДРЕ, СВОБОДЕ И БЕЗДЕЙСТВИИ

Если бы отечественное социальное знание, не боясь упреков в изоляционистских устремлениях, создало в конце XX в. науку «русское отчизноведение», то очень скоро внутри него появилась бы особая отрасль знания — «хандрология и хандрософия» со своим собственным предметом исследования — *хандрой*. Точнее, с тем хорошо известным, но труднообъяснимым мучительным состоянием недовольства всеми и недовольства собой¹, которое словари толкуют как склонность к мрачному, тоскливому, томительно-скучному и безнадежному ощущению мира.

Еще Салтыков-Щедрин, хандря, в свое время заметил, что российский человек готов вечно страдать, как бы считая, что здесь, в России, хорошо, потому что тут больше страдают. Действительно,

¹ Парижский сплин. Из Бодлера. Переводы Владислава Ходасевича//Иностранная литература. 1989. № 1. С. 126.

как только в русском сознании возникает живое, обостренное ощущение «родины», «великой истории» и «тоски по свободе», в нем моментально обнаруживаются метафизические «пробелы в понимании», как П. Чаадаев назвал российскую историю. Как будто в интеллектуальных сферах громадной страны, претендующей на мировое значение, особый путь в цивилизации и уникальную роль в общечеловеческой культуре, бесперебойно работает какой-то загадочный и демонический механизм по производству «непонимания»: кто мы такие, откуда и куда идем и почему такими стали?

Неясность внутреннего (умственного) зрения — хандра — неотделима от мыслителей, которые, как это стало очевидно сегодня, наиболее глубоко и адекватно определили некоторые характерные направления русских (российских) умонастроений XX в. Отсюда, я думаю, выводимы очень многие культурные реалии и фактически вся проблематика нынешней философской и литературной работы, и главное — причины нашего интереса к ней. Речь в данном случае идет о некоторых скрытых предпосылках развития и существования русской культуры, требующих для своего описания пересмотра многих традиционных терминов, в том числе и «хандры».

Поставив вопрос о «новом» смысле устойчивой вымороченности душевной атмосферы, мы сможем увидеть и что-то новое в сегодняшней социальной реальности, а может быть, и объяснить дурную повторяемость многих проблем нашей «исторической» жизни, дурную «возвращаемость» к одному и тому же старту, «запертому» вопросами «что делать?» и «кто виноват?» и постоянно диктующему один и тот же ложный выбор: «авторитаризм» или «анархический радикализм».

Собственную попытку квалифицировать хандру как важнейшее явление российской жизни, как определенную форму русского национально-исторического сознания я расцениваю как возможность функционально-двумерно охарактеризовать род жизненной энергии, что бьет ключом из многовекового «мученичества», вынужденного богатырского сна «отловленного государством человека» (Соловьев С. М.)¹, из осознания народом своей бедности, из «страха перед неизбежностью болезненных переворотов» (Соловьев С. М.)² и всех тех особенностей состояний психики, которые этому сопутствуют, — тоски, нигилизма, меланхолии, тревожного ожидания, гиперболизированного сарказма, раздражения, безнадежности, опустошения, а также — внезапной жажды подвигов, нервной тяги к кардинальным преобразованиям, нетерпимости, склонности к «простым и скорым» решениям, идеологического энтузиазма и пр.

¹ Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984. С. 26.

² Там же. С. 34

Но как только мы обнаружим хандру во всех ее многообразных прорастаниях, мы заметим и другую особенность — явную недостаточность бинарной оппозиции «оптимизм — пессимизм» для исследования сознательной позиции хандрящего мыслителя. Окажется, что хандра, во-первых, не есть «привилегия» и простодушный настроенческий аффект одного слабовольного человека или группы неудачников (однотипные «механизмы» хандры пронизывают всю социальную структуру); во-вторых, она не ограничивается сферами «социального нездоровья», но устремляется во все стороны — практически каждый человек может оказаться в зависимости от власти хандры; и наконец, в-третьих, хандра — это само по себе довольно сложное отношение людей друг к другу, которое осуществляется ими с разными целями и разными результатами.

Иными словами, мы встречаемся с хандрой как некоторым устойчивым для мироощущения последних двух столетий экзистенциальным состоянием нашего рефлектирующего соотечественника, привычного к тому, что «у нас теперь все перевернулось и только укладывается» (Л. Н. Толстой). Формула хандры — «плачут и верят», и это нечто другое, чем «обычный» испуг перед новым, неизведанным и негарантированным, нечто другое, чем пессимизм. Это — состояние духа, для того чтобы жить, для того чтобы сохранить независимость и желание свободы. Поза хандры — это, по существу, русское бытие скепсиса, готового обдать ледяной струей недоверия и насмешки любой чересчур программный икаровский порыв немедленного и радикального преобразования собственной истории или судьбы...

Разумеется, квалифицируя хандру столь односторонне и парадоксально как иммунитет от фанатизма, я не претендую на полноту и тем более систематичность ее понятийного определения. Ограничусь постановкой лишь двух, но наиболее важных вопросов:

- об отношениях между хандрой и прогрессизмом;
- о существенной связи между свободой и нигилизмом в российском сознании.

Начнем с наблюдения, вызывающего недоумение у каждого, кто обнаруживает логическую соотнесенность двух противоположных установок сознания у сегодняшних реформаторов-политиков: оптимизма и пессимизма. Позиция здравого смысла, которая резко отталкивается от тоталитаристских идеологий, предпочитает заявлять о себе исключительно под прикрытием «здорового пессимизма», или же «осторожного оптимизма». Очевидно, что мы имеем дело с содержательной сопряженностью двух пространств мысли — «мрачного» и «ясного». Здесь выявляется такая область, где пессимизм и оптимизм существуют вместе и одновременно. Причем каждый из них получает неожиданные качества.

Пессимизм, вместо присущей ему тяжеловесности, строгости и непререкаемой серьезности, обретает жизнерадостные характеристики созидательности и мобильности, а оптимистический прогрессизм, потеряв всякий кредит доверия, оказывается заражен бессилием, граничащим с безответственностью. Чем объяснить, что симпатии нынешних деловых энтузиастов склоняются в пользу оздоровленного пессимизма? Только ли издерганной политико-экономической ситуацией, или на это имеются иные причины?

Чтобы ответить на этот вопрос, недостаточно сослаться на тоскливый стоицизм как смысловую доминанту всех кризисных обществ. Гораздо меньше проанализирован мистифицирующий феномен «неучастия», «бездействия», «лени», «неактивности» человека в ситуациях, которые, казалось бы, объективно открывают обнадеживающие перспективы, новые возможности и прогрессивные изменения. Столь замечательная русская традиция, как игнорирование социального процесса, «разрешающего» и даже предписывающего свободу, до сих пор не дождалась ни обстоятельного анализа, ни даже достаточно отчетливой констатации. Это кажется тем более странным, что речь идет о явлении родном, массовом, хорошо заметном и давно наименованном «безынициативностью народных низов». Но это не так уж и странно, ведь пристальнее всего советские исследователи присматривались к нему до сих пор либо с мерками традиционного макросоциального анализа (в клишированных терминах «производительных сил», которые всегда, по определению, либо «активны», либо реакционны), или же с методологическим аппаратом тотального морализаторства по-советски, где «бездействие» квалифицировалось как наиболее страшный грех («промедление смерти подобно!»).

В результате всякая позиция, не принимающая видимой и легко распознаваемой активности, попадала под подозрение, а вместо того чтобы заняться разгадкой «свободного парения» жизни и мысли, умеющих «из нашего уродства выращивать душу мира» (А. Платонов), вся проблема «тихой», невидимой деятельности была выключена из знания, а истолковывался лишь ее внешний политико-графический рисунок.

Собственно, смысл обращения к теме «хандры» как раз и состоит в реабилитации категории «бездействия», состояния «неучастия в ежедневной политической борьбе», «неактивности», своей «личной пофамильной частной жизни», не желающей определяться по отношению к «левым», «правым» или «центральному» установкам времени. В современном макросоциальном лексиконе надо еще поискать другие области исследований, которые вытпывались бы с такой агрессивной тщательностью и планомерностью, как вся проблематика бездеятельности и аполитичности.

Уже при первом пристальном взгляде на «бездействие-неучастие» оно оказывается весьма противоречивой и реально невозможной позицией. В обстоятельствах деспотии классическое русское представление о человеческом достоинстве (его символизируют «честь» и «правда») оборачивается пустой фразой, ибо апеллирует к гипнотическому блеску тайных, абсолютных и безотносительных идеалов, к иллюзиям бесконечной свободы духа, не обеспеченных ни малейшими социальными гарантиями. Но сохранять невозможную осанку, соразмерять модуляции «свободной мысли» и выявляющихся в ней движений не «играющей в политические игры времени» души можно перед лицом смерти (как это было с Сократом), но не в условиях пытки, с которой — в определенном смысле — может быть соотнесена жизнь под страхом ее насильственного отнятия. Именно это состояние часто описывается с начала XIX в. в русской литературе.

Другой вариант «бездействия» существует под именем «обломовщины» и связывается с бездельничеством и пустым проживанием жизни. Это клише настолько прочно въелось в педагогический лексикон, что мы предпочитаем не задумываться об уязвимости и уязвленности делового Штольца и о странной притягательности ленивой обломовской свободы.

Предмет этот заслуживает более обстоятельного обсуждения; здесь важно отметить принципиальную точку выбора осмотра жизненной ситуации — видение жизни сквозь сон, утрата различия между тем, что происходит в снах и грезах, и тем, что диктует явь. Человек не может объяснить свою внутреннюю жизнь без понятия «польза», но и этим понятием он ничего не может выразить, кроме мучительного раздвоения личности: «Не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть во плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которое не хочу, делаю...»¹ Легче и нелепее всего объяснить эту двойственность ленью и традиционным «заднеумизмом» («пока гром не грянет...») русского характера. Однако за самоустранением Обломова скрывается конец какого-то типа деятельности без начала деятельности иной, хотя именно в это время российские западнически-ориентированные деловые люди увлекались героями, которые по-наполеоновски побеждали жизнь.

Однако идет ли речь о выделении особой сферы смысла рус-

¹ Epistola ad Romanas VII, 15—16 (цит. по: *Аверинцев С. С.* Поэтика ранне-византийской литературы. М., 1977).

ского стоицизма, или о прямом бездеятельном существовании, привычно обозначаемом «русской ленью», на передний план выступают настроения неотрефлектированного «странного» пессимизма, где социальный критицизм и протест удивительно перемешаны не только с отчаянием, неустроенностью, но и с ясным, гарантированным только лишь внутренним чутьем ощущением, что свобода лежит где-то «не там», куда устремляется всеобщая активность. По существу, мы встречаемся с определенным душевным складом, существенно отличающимся от категорий, с которыми обычно приходится иметь дело при анализе готовых форм идеологии. Ведь выявляется некая область национальной интуиции, в которой одновременно существуют оспаривающие друг друга чувства, но именно их противоборство создает энергетическое поле, косвенно порождающее одни и те же эмоционально-психологические состояния в различных людях. Это состояние можно метафорически назвать явлением распада политического и исторического чувства у массы участников общественного процесса, разрушения у них персонального ощущения причастности к историческому миру вокруг себя. Стихийно выработанным компенсаторным сознанием противовеса этому распаду и становится хандра.

Для ее более дробного анализа целесообразно сначала отойти от непосредственно вырастающей из нее программы жизненного поведения и выявить круг реальных социальных явлений, на которых основывается интересующий нас опыт сознания. А именно — раскрыть содержание этого опыта, пути его проникновения в различные сферы идеологии и уже затем объяснить, почему и как хандра черпает свою магическую влияние.

Действительно, откуда такой нервный русский поиск принципа индивидуализации (свободы) человека и постоянное угрюмое присутствие в нашем сознании вопроса, звучащего отнюдь не риторически: «Неужели можно честному русскому быть русским в России?» (из письма «декабриста без декабря», арзамасского «Асмодея» П. А. Вяземского А. И. Тургеневу, 1829). Почему столь неистребимо и всегда современно ощущение М. Ю. Лермонтова: «Гляжу на будущность с боязнью, Гляжу на прошлое с тоской...» Вряд ли здесь уместна ссылка на исконную любовь к «проклятым вопросам»: ее чары явно преувеличены.

При анализе настроений «вечного разочарования» и попытках выявить некоторые его объективные характеристики мы сталкиваемся с двумя традициями, двумя различными точками зрения относительно *средств* преобразования российской действительности. Первую традицию условно назовем «публично-политической», вторую — «социально-подпольной». Неясность по вопросу о том, достаточны ли политические перемены (конституция, наро-

довластие, правовая, военная и прочие демократические реформы, собственно политическая революция) для преобразования «больного, расслабленного колосса», представляет для российских умов немалые трудности. Чрезвычайно важно видеть значительную дистанцию между «политическими» и «неполитическими» традициями в социальном российском мышлении. В противном случае не только не будет понята «принципиальная» аполитичность русской философии, но и позиция «повернутости спиной к политическим вопросам» (Ю. Самарин, 1830). Самаринские слова в прошлом веке, как и солженицынские («политика может быть только грязным делом у нас», 1978) — в нынешнем — звучат парадоксом. Их трудно было бы предположить в устах людей, рано проявивших хороший вкус к вопросам политической мысли. Но в обрисованном отношении к политике вложен вполне точный смысл. Политические интересы «передового общества» у нас патологически не совпадают с его социальными интересами (взаимоотношениями людей и сословий).

Мы смогли бы проследить, как качается русская мысль в «политическое» и от «политического», как приходят и уходят волны политомании, ищущей формы приемлемости политики в России. На первый взгляд кажется, что выбор всегда делается в пользу политики, а если не делается, то лишь по причине ее запертости, «нынешней» реакционности. При этом предполагается, что при малейшей возможности политике отдается безусловное предпочтение. Однако часто создается впечатление недобровольности выбора, его крайней вынужденности и искусственности. Та скрупулезность, с которой русские писатели отбирали «неполитизированные» слова, та удивительная тяга офилософить всякое рассуждение на житейскую тему — не указывают ли они прямо на то, что существует богатая автономная область жизни, которая не может быть фиксирована и развита никакими приводными ремнями политики? И как это ни странно, политика претендует в конечном своем смысле на влияние именно в этих, предельно «удаленных» от нее областях.

Эта специфическая тяга политики не в «свое дело» может объяснить многое в нашей истории.

Еще со времен первого крупного сложного смещения культурных планов, связанного с французской революцией¹, поиск альтернативы самодержавию производился исключительно в сфере большой политики и четко противопоставлялся «миру простых житейских отношений», то есть внутреннему течению труда и се-

¹ «Дьячковы дети», ученики французских философов, студенты оживленных новой германской философией университетов, воспитывают детей разоренных дворян» // Шкловский В. Дневник. М., 1939. С. 56.

мейной практики. Русская культура последних двух веков живет мыслью о том, что противоположность между неподвижным народным бытом и якобы динамичным государством есть коренная закономерность русского исторического существования. Отсюда тенденция видеть «делание истории» исключительно в границах прямых политических действий, не оставляющих как бы ни единого элемента под ручательство «мира обыденной жизни». Не случайно многие современники Пушкина не смогли понять и простить его отсутствия на Сенатской площади; видимо, мало кому приходила в голову мысль, ставшая более привычной и приемлемой в наше время. «Мы хотим поставить вопрос — не обладал ли Пушкин более точным знанием и ощущением действительности, чем декабристы? И затем — не играл ли он пассивную роль в декабрьском движении по собственному почину? Иначе следует допустить, что великий поэт, будучи человеком храбрым, несчастным и гениальным, отказался принять участие в улучшении своей и всеобщей судьбы, то есть оказался человеком, мягко говоря, недалёковидным и легкомысленным. А мы знаем, что Пушкин применяет легкомыслие лишь в уместных случаях...» Рассуждение А. Платонова о неучастии Пушкина («Пушкин наш товарищ») служит разгадкой внеполитической жизни и самого «усомнившегося» писателя.

Дело в том, что Пушкина и Платонова сближает радикально иное понимание основ русской жизни, чем то, из которого вольно или невольно исходит русское политическое сознание, неодолимо тяготеющее к единому тройственному знаменателю — «православию, самодержавию и народности». Русский государственный строй пока не сумел преодолеть тенденции к «строгой военной дисциплине вместо гражданского управления» (Кюстин) и всегда тянется к своему «нормальному состоянию в форме перманентного военного положения» (Кюстин). Оппозиция внутри этой тенденции могла сложиться лишь в форме протеста индивидуализма (нередко с романтической окраской) и крайнего партикуляризма, сбивающего в политические группировки тех же индивидуалистов. Могла ли существовать иная оппозиция гнетущей исторической атмосфере? По-видимому, ее следует искать не в прямой политической оппозиции, втянутой и питающей державную политику, но на микроуровне других традиций, с которыми власть не только не умеет разговаривать, но и принципиально не знает способы их «использования» (и поэтому может лишь репрессировать, уничтожать).

Уже упомянутый П. А. Вяземский делает 22 сентября 1831 г. важную для нашего понимания запись-свидетельство: «Пушкин в стихах своих: «Клеветникам России» кажет им шиш из кармана. Он знает, что они не прочтут стихов его, следовательно, и отвечать не будут на вопросы, на которые отвечать было бы очень легко,

даже самому Пушкину. За что возрождающейся Европе любить нас? Вносим ли мы хоть грош в казну общего Просвещения? Мы тормоз в движении народов к постепенному усовершенствованию нравственному и политическому. Мы вне возрождающейся Европы, а между тем тяготеем к ней... Мне так уже надоели эти географические фанфаронады наши: от Перми до Тавриды и проч. Что же тут хорошего, чем радоваться и чем хвастаться, что мы лежим врастяжку, что у нас от *мысли* до *мысли* пять тысяч верст, что физическая Россия — Федора, а нравственная — дура». Участник Бородинского сражения, князь возмущен: «Охота вам быть на коленях перед кулаком. И что опять за святотатство сочетать Бородино с Варшавою?»¹

Вяземский защищает не просто свой взгляд на российскую ситуацию, но именно источники «своих» мыслей и чувств, исходящие из убеждения, что заблуждаются обе стороны дискуссии о развитии России. Ибо те, кто ратует за «карбонаризм», в средствах опираются на насилие, в целях — на внешние для России нормы западной цивилизованности. Сторонники же чистого национального возрождения, завороченные идеями «самобытности великой империи» (Н. И. Надеждин), никак не могут решить, что чему должно предшествовать — «освобождение души через просвещение» или «освобождение тела через законодательство» (С. С. Уваров), и поэтому идеально подходят на роль идеологов деспотического режима. Следует подчеркнуть и то, что во всех острых спорах между так называемыми западниками и славянофилами, «якобинцами» и «либералами», наряду с очевидными контрастами всегда существовало глубинное сходство. Константин Аксаков назвал его «искусственностью российского классического патриотизма», *придумыванием* себе объектов восторгов и ненависти. Одним из таких придуманных искусственных объектов стал «народ», другим — «власти».

Если внимательней всмотреться в стереотипы, которые пытаются раскатать критический российский ум, нетрудно заметить, что наибольшая плотность экспериментов по преобразованию национального сознания приходится на эти две темы. Например, в связи с необычайно популярными в николаевское время сочинениями М. Н. Загоскина Аполлон Григорьев замечает: «Для Загоскина и того направления, которого он был даровитейшим представителем в литературе, в народе существовало только одно свойство — смирение. Да и притом самое смирение вовсе не в славянофильском смысле полнейшей общинности и законности, — а в смысле простой бараньей покорности всякому существующему факту».

¹ Русское общество 30-х гг. XIX в. Мемуары современников. М., МГУ, 1989. С. 22—23.

Разумеется, «народ» Чаадаева и «народ» Уварова суть представления разные, но и в том и в другом случае «народ» есть предмет, вобравший в себя всю страсть эпохи, и обладатель привилегии быть «ближе» к народу представляется ей (эпохе) самым достойным, исполнившим свое предназначение человеком. По существу, русская мысль на своеобразном языке зафиксировала идею, в XX в. сформулированную теоретической социологией: на современном этапе истории реальное участие в ней человека (и, следовательно, сам способ его зависимости от «объективности») определяется существованием сложных общественно развитых (то есть в высшей степени кооперированных и коллективных) форм осуществления любого индивидуального начинания и действия, которые индивид *преднаходит* и которые он должен осваивать¹

Как только окрепло интуитивное чувство угрозы, исходящей от «народа», стала складываться определенная идейная форма, в которую стекались настроения индивидуального протеста, разочарования и недоумения, порождаемые вполне конкретными проявлениями преждевременности сбивания неразвитых индивидов в «народ».

Разумеется, чаще всего эти настроения были весьма разнообразны по своей социальной природе и значению — от заигрывания перед властями, публикой и элитой до цинизма, апатии и изгойства, от острейшего, но сугубо созерцательного неприятия текущей действительности до «демонизма» активного вмешательства в нее. Нам же важна сама психологическая реакция, сам тип общественного сознания, в котором сталкиваются и сплетаются два противоречивых потока, несущие и стихийные поиски социальной истины, и способность стать орудием (и жертвой) национальной демагогии. Многое в этом идеологическом явлении, существующем в нашем сознании под именем «нигилизма», позволяет понять специфически *не-политическое* теоретическое выражение русских социальных исканий, имеющих, однако, не столь очевидный негативный, разрушительный оттенок, какой ухвачен самим термином.

В литературе последних десятилетий сосуществует два одинаково распространенных суждения о нигилистическом типе сознания — о нигилизме как «демократической» реакции маргинальной интеллигенции на приспособление российского имперства к новому цивилизационному и технологическому существованию и, напротив, об аристократической замкнутости, элитаризме людей, оторванных от своей почвы. Обе точки зрения сложились под сильным воздействием идей Ницше, Хайдеггера и Л. Шестова и в некотором смысле представляются чужеродными для описания русского нигилизма, хотя сам Хайдеггер — в ставшей классической книге

¹ См.: Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 255.

«Европейский нигилизм» — считает необходимым подчеркнуть специфически русскую семантическую окраску термина, вынырнувшего из берклианских ощущений героев И. С. Тургенева 60-х годов XIX в.¹ Начнем с того, что термин «нигилизм», вопреки распространенным и укоренившимся суждениям, не был введен в России И. С. Тургеневым² и не имеет устойчиво приписываемого ему однозначно политического значения. Специально исследовавший этот вопрос А. И. Новиков считает, что впервые «нигилизм» употребляется в борьбе против Пушкина и его друзей в 1829 г. Н. Надеждиным в статье «Сонмище нигилистов» и означает «пустоту, невежество, безосновательные суждения в науке и жизни»³ Как синоним пустоты, безвкусыя и тривиальности термин употребляется В. Г. Белинским в рецензии на «Провинциальные бредни и записки Дормедонта Васильевича Прутикова» (1836)⁴. Примерно с этого же времени за понятием закрепляется что-то подобное философской прописке. Оно становится духовно герметичным. С. Шевырев посчитал достойным и престижным пользоваться достаточно изысканным употреблением «нигилизма» в том строгом значении, в котором первый крупный критик Канта Ф.-Г. Якоби обозначал идею «крайности», «предела» идеальности⁵. Новый оттенок не мог не услышать и выходец из разночинцев Добролюбов, не одобрявший «высокоэлитарного» скептицизма консерватора Берви, «ни с того ни с сего» издавшего отнюдь не религиозное по духу сочинение «О начале и конце жизни».

Иными словами, до начала 60-х годов нигилизм существовал элитарно в кругах читателей философских сочинений. Позже он утилизируется относительно массовым кругом потребителей в адаптированном и частичном виде и с 70-х годов используется для обозначения умонастроений демократии России.

Экскурс в биографию термина нам понадобится прежде всего для того, чтобы полнее ощутить импульс, позволивший найти адекватное понятие, надолго и глубоко определившее движение российских умов. Слово было сказано — «пустота»⁶, соответствующее видение для нее тоже было найдено. Его сформулировал Л. Шестов: «Да скроется солнце, Да здравствует тьма!»⁷ «Пусть с ужасом отвернутся от нас будущие поколения, пусть история

¹ Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967. S. 7.

² Larousse, XX-e siècle. Tome cinquième. P., 1932. P. 82.

³ Новиков А. И. Нигилизм и нигилисты. Л., 1972; см. также: Алексеев М. П. Из истории слова «нигилизм». Сб. статей в честь акад. Соболевского. Л., 1928.

⁴ Белинский В. Г. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 2.

⁵ Шевырев С. История поэзии. Спб., 1835. Т. 1. С. 91.

⁶ Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. Берлин. 1922.

⁷ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). Спб., 1905. С. 119—121.

заклеймит наши имена, как изменников общечеловеческому делу,— мы все-таки будем слагать гимны уродству, разрушению, хаосу, тьме, безобразию!»¹ Скорее всего, философ претендовал на то, чтобы в полной мере пережить противоречия своего времени, ужаснувшегося «убийством бога», и стать способным превратить сарказм и скепсис в условие зрячего отношения к истине.

Что же представляет собой «мрачное» усмотрение «пустоты», кроме метафоры? Как может возникнуть ощущение пустынности, ничтожества и безлюдности (а что иное с предметной точки зрения означает «пустота»?) у горожан, живущих и работающих в толпе? И что формообразует «душевные сумерки»?

Гоголь в том, что мы почему-то называем «лирическими отступлениями» от «Мертвых душ», писал: «...кому в заунывных звуках нашей песни не слышатся болезненные упреки самому себе, именно ему самому, тот или весь уже исполнил свой долг, как следует, или же он нерусский в душе. Разберем дело, как оно есть. Вот уже почти полтора ста лет протекло с тех пор, как государь Петр I прочистил нам глаза чистилищем просвещения европейского, дал нам в руки все орудия и средства для дела, и до сих пор остаются так же пустыни, грустны и безлюдны наши пространства, так же бесприютно и неприветливо все вокруг нас, *точно как будто бы мы до сих пор не у себя дома*, не под родной нашей крышей, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге, и дышит нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какою-то холодной, занесенной вьюгой почтовой станцией, где видится один ко всему равнодушный станционный смотритель с черствым ответом: «Нет лошадей!» Отчего это?» Гоголь описал *метафизическую* пустоту, когда во все стороны до всех горизонтов глаз видит многое, но внутри ВСЕГО ничего нет. Теперь мы можем понять, почему картина *запустения* обладает способностью травмировать даже вполне «здоровую» психику: как постоянное воспоминание она внеположена человеку, но она же и вовлекает его во внутренний конфликт на правах объекта манипуляций. Запустение, идеологически выражаемое терминами «кризис», «необходимость революционных преобразований» и «классовая борьба», дисквалифицирует не только идею разумного устройства мира, но и само мышление о радостном абсолютном смысле, делает психологию и философию радости неуместной, неловкой и стыдной. Чтобы сохранить «светлое» восприятие жизни, требуются сверхусилия, катастрофическая, с сильными перегрузками работа психики. Требуются иные (по сравнению с классическими надеждами на Разум) универсальные орудия. И пока они не найдены, функцию такого рода орудий берет на себя пессимизм. Такой подход

¹ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). С. 158.

может показаться чересчур вольно толкующим кризис классической философии с ее культом Разума, но он, по крайней мере, способен натолкнуть на объяснение феноменальной адекватности Кьеркегора, Ницше, русских открывателей той же проблематики (Достоевского, Шестова, Розанова, Бердяева, Шпета, Платонова, М. Булгакова, Мандельштама и др.), Кафки, Оруэлла нашим глубоко запрытаным сегодняшним настроениям.

Другими словами, философский пессимизм и его более простодушная русская сестрица-хандра указывают на существенные смещения, происшедшие на территории «социальной» радости, которая больше не может распределяться только в одном направлении, от прошлого к будущему, и только в определенных сферах, признаваемых обществом в качестве наиболее важных для жизнеосуществления, — в области власти, богатства, интеллектуального профессионализма и пр. Пессимизм пытается привлечь внимание не к борьбе с внешним миром (это достаточно успешно осуществляет оптимистический прогрессизм), но к борьбе индивида со своей собственной беспомощностью, несовершенностью, негативизмом, пустотой, непроясненностью и неготовностью к «открытому» существованию, составляющими реальность бытия в эпохи переломов и сдвигов. Понятый так, пессимизм присваивает себе не менее оздоравливающую функцию, чем оптимистическое сознание, более легко контактирующее с прямыми преобразовательными действиями: он берет на себя заботу об умении жить в ситуации *неизвестно* сколько продляющегося предчувствия новой эпохи, еще никак субстанциально не проявившейся в опыте, но уже ощутимо заявившей о себе потемнением всех привычных смыслов.

Разумеется, многое в предпринятом рассуждении остается пока без ответа. Как, например, можно совместить хандру с массовым социальным психозом революционаризма, с утопизмом и террором, с повальной героической готовностью жертвовать плотью, с доцивилизационными представлениями о социальной жизни? Что полезного дает позиция рефлектирующего пессимизма в конфликтах сегодняшнего дня, требующих не только гарантий правовой защиты, но и удержания впереди себя пусть не столь очевидного, но все же ясного света надежды? Вопросов может быть и больше, даже если вынести конкретные исторические сюжеты за рамки настоящей работы. Здесь же была сделана попытка «спасти» родную хандру и язык, на котором она заявляет о себе, для сегодняшнего децентрирующегося культурного сознания, попытаться оценить ее как специфическую коммуникативную форму, в которой развился и отшлифовался русский спор о жизненной силе и выносливости человека, о трудных антиномиях жизни и культуры, о разных размерностях природного, социального и интеллектуального бытия. Русская ментальность как бы ставит

хандрой границу для вовлечения себя в «непроверенную чутьем» социальность. И в то же время это не простое отрицание активной перестройки действительности на тех или иных предлагаемых более динамичной политикой условиях, сколько утверждение ценности сохранения неподвижными некоторых традиционных детерминант «обычной, рядовой, старой жизни».

В практике интерпретации хандры как функции — следствия политического деспотизма, несвободы и безгласности немало истинного, но здесь почти не принимается всерьез *обратная зависимость*.

Мы исходим из того, что хандра выполняет в нашей культуре особую работу по сохранению микросхематики первичной жизненной этнографии — без специальных рассуждений и особых обоснований на этот счет. Просто по привычке беречь то, что служило «верой и правдой», на всякий случай не «лезть» в политическую, экономическую или любую другую толкучку, «не даваться в обман», пока пустота не наполнится чем-то ново-убедительным и авторитетным.

Другое дело, достаточно ли сохранять архаическую умотерапию для обретения независимости? А если уж мы связываем рождение и удержание чувства свободы с хандрой, то как возможно хандрить, быть свободным и нести содержательность жизни одновременно?

2. ПЕРВИЧНАЯ ЭТНОГРАФИЯ. ПОИСК ИМПУЛЬСОВ ЖИЗНИ В. В. РОЗАНОВЫМ И А. А. ЗИНОВЬЕВЫМ

Для более конкретного исследования позиции «рефлектирующей хандры», радикально и сознательно нейтральной по отношению к не удовлетворяющей русские умы политической игре классовых и партийных сил, трудно найти более адекватных писателей XX в., чем Василий Васильевич Розанов (1856—1919) и Александр Александрович Зиновьев (род. 29.10.1922 г.). Однако осуществить исследование их позиций крайне трудно; еще более сложно аргументировать правомерность их «объединения». Во-первых, тексты В. В. Розанова лишь в последние, перестроечные годы стали доступны современному читателю, а книги А. А. Зиновьева пока еще только на пути к читателю. Во-вторых, сами мыслители не встречались ни в реальном времени, ни в пространстве мысли. По крайней мере, в трудах Зиновьева мы не найдем никаких следов прямого влияния Розанова. Главная тема нашего современника, внесшего значительный вклад в развитие философии, работавшего

в области логики и методологии науки,— советское коммунистическое общество. Розанов же интересовался «социалистической будущностью» весьма «несерьезно», как одним из маловозможных вариантов истории России, хотя на его глазах происходило теоретическое и политическое становление социализма¹. В-третьих, их стилистика разительно несхожа. Розанов как бы никогда не пишет сам от себя — он всегда «комментатор», «читатель» происходящих событий (видимо, поэтому его столь часто обвиняли в журнализме, беспринципности, предательстве «своих идеалов», отказе вечером от того, что он говорил и печатал в утренних газетах). Зиновьев же, наоборот, во всех своих типажах — Неврастениках, Провидцах, Мазилах, Болтунах, Посетителях, Клеветниках, Методологах, Подписантах, Хомо Советикусах и Социолухах — присутствует сам, как будто он помещен внутрь каждого со своим собственным колючим, острым, логически-отшлифованным, «злым» умом. Он всегда готов отвечать за себя и стоять за свое убеждение во всех своих героях.

Главная же трудность заключается в разрушении ореола «консерватизма», «мрачного цинизма» и «оголтелого пессимизма», который прочно охватывает имена обоих писателей. «Раздвояющийся писатель»², везде «только странник» с устойчивой репутацией «реакционера» В. В. Розанов и «антикоммунист», «диссидент», «самиздатчик» А. А. Зиновьев рисуются в общественном мнении фигурами достаточно несимпатичными. И хотя приписанный Розанову и Зиновьеву «консерватизм» не нуждается в каком-то специальном оправдании (писателей достаточно полно «оправдывают» собственные книги), их роднит не только оппозиция деспотической власти и всепроникающая страсть к независимости и свободе. Пожалуй, можно было составить гораздо более обширный круг людей, стоящих на позиции «оппозиции». Розанов и Зиновьев в чем-то уникальны и интересны прежде всего развитием традиции индивидуальной тотальной и одновременной критики «неестественности» жизни, когда она направленно течет против «естественных» человеку форм бытия, и критики «естественности», когда она становится аргументом в пользу застоя. Розанов и Зиновьев, каждый по-своему, изыскивают убедительные доказательства в пользу особого положения «свободы», носителей «свободного самосознания» в отличие от других «зависимых» субъектов (и типов их сознания), свободы, которая «живет» в сферах неполичности и несоциальности. Их «свобода» располагается «нигде»; ее невозможно найти ни в одном институциональном политичес-

¹ Пожалуй, определенной всего о социализме В. В. Розанов высказался в небольшой заметке «Где истинный источник «борьбы века»? (см.: Розанов В. В. Религия и культура. Сб. ст. Р., 1979. С. 119—127).

² См.: Вестник Европы. 1897. Сент. С. 422.

ком образовании, поэтому — она всегда вне, против и «помимо» конкретной политики. Но именно поэтому — свобода может жить только «везде», вырабатывая «всегда-свое-новое» содержание. Розановская мысль из «Уединенного»: «Русский человек не бес-содержателен, — но русское общество бессодержательно»¹ — могла бы стать введением в эту своеобразную позицию свободы. Зиновьевским введением будет сходное суждение из «Зияющих высот» (1976) — книги, которую он сам считает одной из наиболее дорогих (всего опубликовано более 20 литературных книг). Называется этот сюжет «Страх правды»: «Панический страх правды о себе — вот знамение времени, говорит Посетитель. Не боязнь разоблачения, а именно страх правды о себе. Люди жаждут быть обманутыми. Искусство самообмана достигло таких высот, что самое время собирать по этому поводу конгрессы, организовывать институты, издавать учебники. Это, очевидно, общий закон, говорит Мазила. Люди в массе никогда не имели верного представления о себе и своей эпохе. Но в разные эпохи по разным причинам, говорит Посетитель. Раньше из-за невежества. А теперь? Теперь потому, что грамотны и могут понять свою суть и свое положение в обществе. Это их унижает и удручает. Страх правды в наше время есть страх не перед неизвестным, а перед очевидно ведомым. Люди боятся сами себя, так как знают, кто они»²

Другими словами, мелодия, закручивающая в свой вихрь двух «пессимистов» из двух стеной разделенных времен, — это поиск *естественных целей* и естественных опор «совершенно частной, пофамильной, стоячей жизни», то есть тема русского «живи!», как называется предпоследняя (1989) книга Зиновьева.

У мелодии раздваивающееся звучание, но по обе стороны темы «укорачиваются горизонтальные созерцания, удлиняются вертикальные. «Политика», шумные «партии» — все становится глуше для слуха, скрывается «за гору Аменти», как сказали бы египтяне. Вокруг видится семья — «земля, на которой я стою», священное «аз есмь» каждого из нас: то, что смиренно и безвидно несет около нас труд, заботу, любовь, несет на плечах своих безустанных «ковчег» бытия нашего, суеты нашей, часто — «пустого» нашего»³ В. В. Розанов звучит в предчувствии «полуночи», А. А. Зиновьев — в ее зените; первый *еще* удивляется на метафизику уродливой живучести («эта ужасная русская пассивность, по которой мы оживляемся только тогда, если приходится хоронить кого-нибудь. Тогда мы надеваем ризы, поем, кадим. Великолепно! Красота, поэзия, движение — точно все обрадовались. Но вот похоронили

¹ Розанов В. В. Избранное. Нью-Йорк, 1956. С. 285.

² Зиновьев А. А. Зияющие высоты. П., 1976. С. 269.

³ Розанов В. В. Религия и культура. Сб. ст. С. 1.

мертвого, остались люди жить. И все так скучно, так сонно! Удивительная нация, которой «интересно» только умирать!»¹), А. А. Зиновьев ее уже освоил («Утром я обычно просыпаюсь с сознанием бесперспективности жизни. И как заклинание или как молитву твержу те же привычные слова. Живи! Раз возник, живи. Живи, несмотря ни на что. Родился крысой — живи крысой. Родился орлом — живи орлом. Придет твой срок, и ты исчезнешь навечно. А пока живешь — живи. И радуйся самому факту жизни... И так изо дня в день я твержу и твержу одну-единственную, состоящую из одного слова, но всеобъемлющую молитву: ЖИВИ!»)²

Розановское и зиновьевское отношение к жизнепорождению естественно — антиидеологично: в обоих случаях защита естественности непрактична, нерасчетлива и неделанна. Венедикт Ерофеев, у которого тоже «в душе нет комиссара»³, только однажды вышел из скорлупы эксцентризма и сказал о Розанове: «Да, этот человек ни разу за всю жизнь не прикинулся добродетельным, между тем как прикидывались все»⁴. То же замечает М. Чудакова: «Будто забыв всякую мысль о границах произносимого слова, о возможных общественных и личных последствиях сказанного, Розанов задавал в своих статьях невыносимые, неудобопроизносимые вопросы, врезаясь в культуру, — и тогдашнее состояние русского общества выдерживало это: культурная почва — держала»⁵. Антиидеологичность Зиновьева иная, ибо естественность поддерживается искусственным противостоянием, отсюда — разные ритмы: медленно-упорный, как течение самой жизни, у Розанова, барабанный, как на толкучке, — у Зиновьева. Сопоставим:

В. В. Розанов. «Я сказал, что это «стоячая жизнь», и мне грустно, что тут есть упрек, которого в душе у меня нет: «стоячее» — я говорю не в ином смысле, как назвал бы «стоячим» неизменяющимся, и наше лицо. И оно изменяется так медленно, как будто вовсе не изменяется. Но в этой своей неподвижности оно, конечно, живет»⁶

А. А. Зиновьев. «Иногда у меня случается так, что без всякой видимой причины во мне пробуждается какое-то ликование жизни. Тогда мне кажется, что жизнь прекрасна и люди прекрасны. Так случилось и сегодня. Я бодро двинулся к выходу из квартиры,

¹ *Розанов В. В.* Русский Нил//Новый мир. 1989. № 7. С. 199.

² *Зиновьев А. А.* Живи. П., 1989. С. 81—82.

³ *Ерофеев В.* Василий Розанов глазами эксцентрика//Laterna magica. М., 1990. С. 104.

⁴ Там же. С. 117.

⁵ *Чудакова М.* Плывущий корабль//Новый мир. 1989. № 7. С. 235.

⁶ *Розанов В. В.* Русский Нил//Новый мир. 1989. № 7. С. 199—200.

напевая про себя мою любимую песню — «Марш уродов», сочиненный местным нелегальным поэтом по кличке Бард:

Уроды! Плевать на хвори!
Слепые, глядите в оба,
С дороги не сбиться чтобы,
Грядущего зрите зори!
Шагайте, безногие, в ногу!
Протезам — ничто расстоянье.
Где видят слепые сиянье,
Туда пролагайте дорогу!
Безрукие, руки раскроем!
Локоть друг друга почуем!
Свободу себе завоюем
Своею железной рукою!

Правьте, безмозглые, нами!
Мир направляйте идеей!
О судьбах народа радая,
Вовсю шевелите мозгами!
Безголобые, взойте песни,
Сочиненные тем, кто без слуха!
В бурном танце кружись, старуха,
В одеянье из праха и плесени!
Держайте! И всюду народы
Забудут былые тревоги.
Все счастливы будут, как боги,
Поскольку все будут уроды!¹

...Антиидеологизм — это не просто общность «программной» установки, но в конечном счете — модель строения человеческого мира «жизни» для обоих мыслителей. У них все проблемы сходятся в развязывании «идеологического узла» и все упирается в поддельность, ложность «идеологизма». «Идеологическое место» — это *обычная* ситуация человека, зажатого между двумя мыслями — мыслью, что ты обманываем историей (точнее, надеешься и не получаешь), и мыслью, что ты в самом деле делаешь историю. Это дает первое определение «сплошь-идеологического человека», которым заинтересовались Розанов и Зиновьев.

Для Розанова — это человек, блуждающий и ищущий без всякого ведения, но *надеющийся*, что беспричинное, но целесообразное искание истины не напрасно, если согрето желанием восстановить все разорванные цепи знания и учености. А поскольку смысл разумной деятельности усматривается именно в понимании, то есть в челночном движении от «достоверной поверхности к недостоверной глубине», идеология спасается при помощи аксиологического аргумента: существование мира обратилось бы в какую-то шутку, без всякого серьезного нравственного значения и совершенно без задней мысли, если бытию не будет придано значение целесообразности. Таким образом, Розанов лишает идеологию исторической персонификации, превращая ее в форму теоретического оправдания назначения человека в мире. При этом в идеологии исключительной ценностью обладает особенное состояние сознания — *незнание*, или неуверенность в знании. Его описанию, по существу, посвящен первый и единственный классически-философски-оформленный в плотные 740 страниц розановский труд «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания» (1886 г.). Незнание —

¹ Зиновьев А. А. Живи. С. 18—20.

само по себе чувство рискованное в народе, спорадически и бес-
связно развивающем собственное мышление. Ведь «избегание
боли незнания и ненахождение сил к знанию»¹ способны наполнить
идеологический воздух нации фантомами, призраками и иллю-
зиями мыслей. Но лишь способность осознанного незнания и конт-
ролируемого непонимания спасительна, ибо можно заимствовать
и унаследовать знания, но «дар сомнения не заимствуется, не
передается, не покупается и не продается»²

Встречается ли «розановский человек», вставший на путь
трансисторического идеологического излишества «понимания», с
нашим современником — «зиновьевским человеком», реально во-
влеченным в идеологическую практику оформления массовых
«новых» исторических действий? Вопрос может показаться мало-
уместным, ибо Зиновьев внешне безразличен к «собственно идео-
логическому человеку». Кажется, он даже вступил в принципи-
альный спор со всей традицией идеологической критики, заявляя
своими книгами о метафизической смерти «идеологического чело-
века». Ведь вечной определенностью последнего была тема поиска
ЛУЧШЕЙ идеи, блуждание в лабиринтах всяческих «измов». Зиновьевский человек — хомо коммуналис — прекратил поис-
ки, найдя «коммунизм», если не считать блуждание по кругу. Он заперт замедленным процессом социальной жизни, но внутри
этой способной к разрастанию Системы созданы суррогаты ритма
жизни. Тоталитарный коммунистический режим нашел способы
удовлетворять самые изощренные «изматические» потребности
граждан. И если Розанов, описывая идеологическую монолит-
ность общественного сознания, непривычного к адекватному само-
восприятию, винит равным образом как «национальную гносео-
логию», так и «национально-государственную онтологию», то для
Зиновьева акцент, очевидно, смещен в направлении последней. Разрастание «коммунистической онтологии» — закономерная рас-
плата за подмену реального исторического динамизма динамиз-
мом гегемонистской иллюзии — идеи о собственном мессионизме.

Параллельные мысли Розанова и Зиновьева — это своеобразная эволюция послышной диффамации «физиологической» нацио-
нальной самовлюбленности вплоть до убеждения в том, что наша
историческая тяга к идеологизму скрывает, наркотически маски-
рует более глубокую болезнь, заполняя абстракциями пустоту
исторической жизни.

Оба мыслителя стремятся всеми возможными способами уйти
от критики и оценивания собственно идеологических феноменов и

¹ Розанов В. В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и вну-
треннего строения науки как цельного знания. М., 1886. С. 491.

² Там же. С. 723.

форм, но ищут пути проникновения внутрь идеологической поверхности, внутрь ее самоименований. Впрочем, столь языческая программа мышления без энтузиазма принимается эпохой, откровенно увлеченной идеологически-позитивными поисками. И разве прислушиваются сегодня к Зиновьеву, безнадежно пробивающемуся со своим нестандартным антиидеологизмом: любое общество идеологично, общество нашего типа не более обременено идеологией, чем всякое другое, просто суть лежит не в коммунистической идеологии, а в специфически-коммунистической *онтологии*?

Теперь мы можем отчетливей понять, почему антиидеологизм (нежелание присоединиться ни к каким, даже суперпрогрессивным идеологиям) труднее, чем политизация, прямой политический выбор. Дистанция от идеологии оставляет человека наедине со своей «первоначальной этнографией» (Розанов), со своим «национальным характером» и «русской романтикой» (Зиновьев). Эта встреча может стать трагедией или фарсом и тем самым — превратиться в дополнительный питательный источник хандры, но теперь — полностью безнадежной и бездеятельной.

Последнее нуждается в объяснении, но и само объясняет особый, неидеологически скроенный интерес обоих мыслителей к трем темам — теме «русскости», теме пола и теме этнографического (то есть снова неидеологического) влияния иностранцев.

Розанов и Зиновьев обладают исключительным свойством наблюдения: они могут отличить идеологически наносное, так называемый «реализм текущего момента», от состояния, трудно-передаваемого иначе, чем формулой «люди как они есть». Перейдем к характеристикам «первоначальной этнографии».

Розанов В. В. «...Я наблюдал — на людях и в книгах, в журналах, в газетах, разговорах,— что ничто до такой степени не чуждо этим людям, как хотя бы первый «аз» религиозной метафизики, которая нам известна под формою христианского богословия, чужд и неприятен всякий тон сентиментальной «кротости», «прощения врагу», «милосердия», «миротворчества», «непротивления» и проч. и проч. и проч.! Словом, весь тот *дух* и *тон*, какой мы соединяем с христианством, жаргон и фразеология его, его *мотивировка*, его слова и *манеры*, *жесты* и *причитания*, какие имеют «главным складом» своим духовенство и распространены всюду, которые имеют главную книгу Евангелие и действительно пошли от него,— все, все это имеет в «мыслящих реалистах», в Базаровых и Рахметовых такое непонимание себя, такое отрицание себя, такую вражду, гнев и презрение к себе, недоверие и отвращение, что я не умею передать! Да это все знают, все чувствуют! В этой «первичной этнографии», которую мы чудесным образом опять получили в своих Рахметовых и Базаровых, Писа-

ревых и Добролюбовых, — русский человек станет с «этнографическим любованием» смотреть на еврея, татарина, язычника, тоже «этнографически» посмотрит и на «попа», без вражды, но чтобы он «подошел к нему под благословение» или записался в «братчики» человеколюбивого комитета, им основанного, чтобы он о чем-нибудь начал «по душе» с ним разговаривать, — этого не было, нет, не будет никогда!

Вся реальность — в одном!

Вся идеология — в другом!

Непреодолимое расхождение! До отвращения, до крови!

Вот мой внутренний взгляд, внутреннее понимание явления, о котором размышляю тридцать лет, которое хотела понять вся наша литература и так и оставила его, не разгадав, несмотря на кажущуюся его простоту и элементарность. «Пришли новые люди, всем нагрубости и всех прогнали». Да, они «нагрубости», как остготы римлянам: и ведь никогда римлянин не мог понять вестгота!»¹

Зиновьев А. А. «В коридоре меня перехватил признанный пьяница моего отдела. Можете вообразить, что это за пьяница, если он считается пьяницей в группе, сплошь состоящей из алкоголиков... Этот человек тоже в нашем национальном духе. Если вы предложите пьющему русскому человеку вместо тошнотворной водки некий приятный на вкус и запах напиток, без головной боли и тошноты во внутренностях, он откажется. Что это за пьянство, если пить не противно, если не падаешь от бесчувствия, если не болит голова, не воротит с души и не тянет похмелиться?»²

Сколько мыслителей безуспешно ломало голову над тем, почему русские предпочитают водку и самогон коньякам, вискам и прочим западным штучкам даже тогда, когда имеют возможность выбора. А между тем секрет прост: мы, русские, по натуре суть романтики. При чем, вы спросите, тут водка? А при том, что каждый раз, очухавшись от перепоя и чувствуя отвратность во всем организме и в мыслях, человек ощущает себя так, как будто он избежал смертельной опасности, вернулся с опасного для жизни боевого задания, случайно уцелел после страшного сражения»²

Итак, «первичная этнография» вычленена и частично описана (а это можно сделать лишь в ироничной манере; этнография — самая ироничная наука). Ирония дает шанс избежать придания русской романтичности абсолютного железобетонного смысла, но она почти серьезно апеллирует к некоторой созерцательности, к углублению в свой внутренний мир (в «совесть») как необходимому условию «для того, чтобы эта совесть была столь чувствительна, чтобы ее «внутреннее домостроительство» было такой не-

¹ Розанов В. В. Русский Нил // Новый мир. 1989. № 7. С. 210—211.

² Зиновьев А. А. Живи. С. 27.

пременной потребностью и удовлетворялось средствами столь деликатными»¹

Плотно входят в «первичную этнографию» разные «наши» качества, вытянутые из того же антиидеологического зиновьевского скепсиса: «наша» гордость тем, что живем хуже всех, что не хотим ни у кого учиться, что понесли кошмарные потери во всех войнах; гордость тем, что нам и в будущем не светит ничего хорошего. Когда мы собираемся вместе, мы хвастаемся не успехами и приятностями, а неудачами и неприятностями. Это качество есть наша психологическая самозащита. У нас нет надежды изменить свое положение и нет иного средства защитить свои души от разрушающих их страданий.

...Где-то авторам не хватает этнографических аргументов, где-то исчезает самоирония, где-то вмешивается фальшивая нота розановского «консерватизма» и зиновьевского «шестидесятничества». И все же оба читаемых нами писателя на удивление изящно создали красивую этнографическую (первичную? магическую?) мелодию русского жизненного характера почти без хандры. Внешний покой, обращенный куда-то внутрь — к своей состытельности (душе), к кругу своей семьи и к тем, кто к ней приближается со стороны, отсутствие смятенности в жизни и в совести, несуетливости и нежадность... Каким-то способом популярной мелодии удалось не стать «слащавой живописью мифологических сказительств» (Бахтин М. А.).

Но предпосылка развития анализируемого нами антиидеологизма, построенного на первичности психологизма в сторону мифа, все же заметна и у Розанова, и у Зиновьева. Эта предпосылка состоит в том, что, при всей постоянно декларируемой вписанности отношения жизнепорождения и жизнеподдержания в контексты эпохи, оно на самом деле функционирует в отрыве не только от какого-то определенного типа общества, но и от какого бы то ни было общения. Элементами, организующими отношение в «пару» и у Розанова, и у Зиновьева, являются не разные люди — носители разных функций, но «человек» и «общество», человек и нечеловеческое.

Розанов задается вопросом об окружающем социальном мире лишь как об устойчивом натуральном фоне; мир у него не звучит сам по себе, а лишь резонирует на человеческий звук. Мир есть почти незначимая величина, ибо она постоянна, как постоянен может быть «шумный базар истории», на который приходили и уходили люди... Но мир постоянен у него еще и потому, что по-ту-сторонен, ибо уже расколот надвое. Розанов напоминает: «Нужно помнить об оригинальном и огромном движении, которое испытала

¹ Розанов В. В. Черта характера Древней Руси//Религия и культура. С. 58.

русская душа в расколе, об этой бездне инициативы, акции, суровой борьбы и поэзии. Нельзя ожидать, чтобы после двух веков подобной жизни она возвратилась к той пассивности всех отношений, которую и мы, после двух веков привыкания, едва имеем силы переносить. Все то деятельное и живое, что есть в расколе, то «духовное пиво», которым он бесформенно напоял до сих пор христианскую душу,— это должно быть бережно сохранено...»¹

Таким образом, по отношению к человеку мир предстает почти недифференцированной массой, функция которой — создавать привычку не замечать мир, не интересоваться им всерьез. Функция «мира» в розановском антиидеологическом зрении — играть потенциями, духовными и физическими эмбрионами, «вкручивать» человека в потоки минеральных стихий и не мешать ему сохранить в себе огонь и разнообразную радугу цветов любви» («Смысл аскетизма»).

Пора раскрыть секрет и зиновьевского «мира», где расположено его «живи», точнее, «внешний» и «внутренний» секреты. Зиновьев придумывает сюжет, обрекающий его предпоследний литературно-социологический текст на легко прочитываемый подтекст.

«...Он — безногий от рождения инвалид. Знакомые называют его Робот за то, что он передвигается на изобретенных им протезах подобно роботам первого поколения. Он родился в поселке Атом недалеко от русского города Партграда. Родился с безобразными отростками вместо ног. Родители отказались от него. Он рос в интернате для таких, как он. Когда он научился говорить, он спросил воспитательницу, вырастут ли у него ножки. Воспитательница была добрая и верующая. Она сказала, что ножки у него не вырастут, зато придет время, и у него вырастут крылышки. И он поверил ей. Он говорил другим детям, что у него скоро вырастут крылышки. Они смеялись над ним. Шли месяцы и годы. Он понял, что обречен жить без ног. Но мечта о крыльях не оставляла его никогда. После окончания школы его, как одного из лучших учеников, приняли в институт. Он стал образованным человеком и хорошим специалистом. Но на него периодически нападало состояние отчаяния. И он начал писать свою исповедь, чтобы облегчить душу от накопившейся в ней боли» (А. А. Зиновьев). Шоковое воздействие от инвалида-героя Зиновьев преодолевает «почти» запрещенным в литературе приемом — делает уродливым все общество, весь мир, тем самым лишая остроты восприятие человеческого уродства. Но, превращая уродство в нечто обычное, нормальное и незаметное, Зиновьев все же задает некий организующий центр, внутренний механизм циркуляции уродства, де-

¹ Розанов В. В. Психология русского раскола//Религия и культура. С. 53.

лающий его невыносимым, — «идеологию уродства». Она и есть «внутренний секрет», дающий ответ на поставленный нами вначале вопрос о надеждах на успех в борьбе с «надвигающейся» пустотой жизни. Как только идеология уродства становится заметной не только на макроуровне, но и на микроуровне, у людей возникают новые желания. В «жестоко альтернативном» мире человек должен изобрести выход, не сводящийся к апологии духовного уродства или к изобретению заменителей зрения. Он должен увидеть не только будни уродства, но и его праздники.

Главное изобретение уродливого общества, оправдывающее и скрепляющее его, — праздник уродств. Действующей сюжетной пружиной зиновьевского текста и становится тщательная подготовка к этому празднику — отбор по всей стране наиболее ценных экземпляров ножных инвалидов, научение их вождению машин, танцам, игре в теннис, приглашение иностранных специалистов, туристические походы и прочая радость. Предназначение праздника, вероятно, будет в том, чтобы взять на себя *невыносимость* жизни в уродстве, — то есть в том, чтобы удержать внешние и внутренние конфликты уродливых отношений в зоне *смешного*, в комедии, где происходит как бы сникающая дискредитация уродства, отнятие у него серьезного трагедийного заряда. Смех жалеет уродство больше, чем прямая жалость, которая, накопившись у читателя к концу повествования, отупевает и онемевает. Именно смех сквозь жалость снимает, в свою очередь, часть ответственности с уродливого общества. Идеологическому уродству предлагается реабилитация моральными средствами: регрессу уродов противопоставляется гибкое и успешное владение наличной техногенной реальностью приспособившимися и привычно не замечающими уродство поверхностно политизированными индивидами.

Праздник уродств, казалось бы, сделал все, чтобы свести разнообразные отношения уродства (интеллектуального, уродливой работы, любви, общения и пр.) к *единственному* отношению — чудесному избавлению от уродливого зрения. Слепой, Робот, Блаженный и Бард вначале тоже поддерживают репутацию главной праздничной территории — Святого Места, но не потому, что там выздоравливают, а потому, что туда ходят как на единственный светлый праздник. Святое Место находится в самих людях, однако нужна какая-то общепризнанная точка в пространстве, где заключенное в человеке Святое Место обнаруживает себя. Если, конечно, оно в нем есть.

Святое Место — это та же апелляция к Другому, к Избавителю от уродства жизни, и если, обращаясь к нему, кто-то обнаруживает отсутствие в себе «всего святого», значит, уродство потерпело поражение: оно не перестало быть уродством. Итог парадоксален лишь на первый взгляд. То есть на тот привычный хеппиэндский

взгляд, который всегда надеется на чудо. На самом деле конфликт уродливого общества неразрешим. Он лишь протаскиваем через ряд смягчающих технических процедур: через всестороннюю анти-идеологическую рефлексию, через описание отчетливых, явных, видимых уродливых форм («Совершенство формы есть преимущество падающих эпох». — *Розанов В. В.* Эмбрионы); через подвергнутость последовательной систематизации явлений от уродливого к уродливому. В результате уродливое общество избавляет себя от последней Великой Иллюзии — иллюзии того, что духовное уродство способно достичь уровня духовной трагедии. В конечном счете пессимизм Зиновьева выполняет свою функцию: он обнаруживает, что уродство несвободы — анекдотично или — в лучшем случае — комедийно. Приписывать ему «великое историческое значение» этакой отрицательно-прогрессивной идеологии нелепо и бессмысленно. Претензия на Величие Уродства, выдвигаемое обществом, именуемым ныне Тоталитаризмом, оправданна лишь в качестве комедийного сюжета. «Зрелище поражения может стать преодолением поражения, а страсть к непосредственному может стать опосредованием»¹ «Комедия окончена, — вдруг сказал Слепой, когда мы остались вдвоем. — Люди как дети, с ними всегда надо разыгрывать какой-то спектакль, чтобы им хоть немного приятно было. Честно говоря, я с большим трудом доиграл свою роль до конца. Я же с самого начала знал, что из наших с тобой усилий ничего не выйдет. Мне просто хотелось сделать тебе приятное и немного облегчить тебе жизнь. Что дальше?»

— Вечность, — ответил я»²

Давно ли А. А. Зиновьев перечитывал Ницше? И согласились бы двое таких разных авторов в своих обращениях к вечности, что, когда все прочее разрушено, согласие с миром уходит в спектакль тотального неучастия в этой культуре?

3. «КАК ПЕРЕСТАТЬ БЕСПОКОИТЬСЯ И НАЧАТЬ ЖИТЬ»³

Остается завершить последний сюжет, до которого мы уже не раз добирались в магической завороченности жизнерадостной хандрой, — тему пессимизма как кризиса социальной коммуникации и по горизонтали и по вертикали.

¹ *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 209.

² *Зиновьев А. А.* Живи. С. 198.

³ *См. Карнеги Д.* Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей. М., 1989.

Социальная квалификация пессимистического зренья, устремленного на «вечность», но замкнутого в сферу наличного опыта, состоит в том, что не находится опора для общения не только в компромиссе с некими «темными силами времени» («реакционерами», «ретроградами», «партократией» и пр.), но коммуникация не получается и со «светлыми» представителями общества, вроде бы объективно стоящими на почве бескорыстного искательства истины, справедливости и красоты. Пессимизм, если до конца («героически») продумал эту ситуацию, становится лучшей защитой от имиджа, навязываемого человеку с «изменившимся способом мыслить и чувствовать» (Чаадаев П. Я.). Пессимист — это социальный тип, насильственно вытолкнутый в оригинальность и вынужденный сделаться «личным врагом» целого слоя культурных людей, с удовольствием окорнавших то, что оказывается не по плечу умственному складу эпохи.

Как ни странно, мрачное ощущение («изнутри разлилось тяжелое оцепенение, а откуда-то сверху спустилась гнетущая пустота. Имя ее — Вечность», Зиновьев) мешает вовсе не «реакционерам». Самое большое «остервенение»¹ пессимизм вызывает у так называемой «образованной публики», не имеющей устойчивого названия, что вполне соответствует ее реальной неустойчивости и бесформенности.

Чем же не устраивает интеллигенцию то, что часто присуще ей самой, — сладкая и тягостная, мучительная и с «достоевичинкой» хандра? Поскольку мы говорим о социальной квалификации последней, следует добровольно выйти из магического круга «дурного расположения духа»² и встать на линию социального водораздела, которая и создает из пессимизма социальную проблему.

Социальное бытие людей — это всегда их опыт общения и практика решения жизненных проблем. Внутри этого опыта отбираются, стереотипизируются и воспроизводятся определенные связи, на основе которых оформляются различные коллективности. Для социальной общности неважно количество людей, ее образующих, социальность предполагает выделение ясного основания коммуникации, точнее, того первоосновного человеческого отношения, опосредованием которого являются все другие отно-

¹ «Ужасная суматоха», «такой трезвон, что ужас», «остервенение», «большие толки», «преступная статья», «на автора восстало всё и все с небывалым до того ожесточением» — такими словами определяли образованные современники впечатление, произведенное статьей П. Я. Чаадаева «Философические письма» (цит. по: Гершензон М. О. Грибоедовская Москва. П. Я. Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989. С. 188).

² «Дурное расположение духа — достаточно очевидный симптом того, что человек живет против своего призвания» (Ортега-и-Гассет) (В поисках Гете// Проблема единства современного искусства и классического наследия. М., 1988. С. 146).

шения. Мысль нашего столетия считает таким первоосновным отношением отношение власти. Его отличительной характеристикой является мгновенная *опознаваемость*, в каких бы разнообразных формах (иногда развернутых, иногда редуцированных) мы ни обнаруживали их. Все взаимоотношения «пессимизма и оптимизма», все взаимные культурные (и интеллектуальные) чувства не имеют иного основания, кроме исходной ситуации, в которую люди помещены силою некоей *petitio principii*¹, произволом исторических тенденций: один социальный тип властвует, другой — подчиняется, один — тиран, другой — пленник. Опознаваемость отношения власти мгновенно возможна потому, что господство — подчинение «заперты в одном и том же месте» (Р Барт)², дополняются отношением смежности. В конечном счете пессимизм образует пессимистическое пространство, так же как власть образует властное пространство, где видимые пружины «мрачного видения мира» (в данном случае — страх перед худшим из возможного) чаще всего иллюзорны; в языке Р Барта все это — «апостериорные рационализации».

Общность ситуации, если она пессимистична, обращает «место» в «сущность». То, что совершенно по другому поводу анализировал Р. Барт в «Расиновском человеке», имеет значение и для новой ситуации пессимизма: «...упорно сводимые к состоянию невыносимой пространственной стесненности, человеческие отношения могут быть просветлены только посредством очищения; надо освободить место от того, что его занимает, надо расчистить пространство: другой — это упрямое тело, надо либо овладеть им, либо уничтожить его»³. Конечно, пессимистическая развязка (сознательная хандра, цинизм, одиночество и скепсис) не столь радикальна, как трагедийная, и не столь упрямо обусловлена простотой исходной проблемы, заключенной во фразу: «На двоих места нет»⁴. Но пессимистический конфликт, как и трагедийный, — это кризис культурного пространства, кризис общительного *места*, интеллектуальной географии общения.

География замкнута, поэтому общение статично. До тех пор, пока география (пространство) размыкалась — войнами, передвижениями, социальной динамикой и профессиональной мобильностью, — пессимизм не становился проблематичным и воспринимался как склонность отдельных людей придерживаться мрачных прогнозов. Но когда пространство замыкается снова, пессимизм осуществляется во всем богатстве и полноте своего бессилия. Пес-

¹ *Petitio principii* (лат.). — Предвосхищение основания.

² Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. С. 170.

³ Там же. С. 171.

⁴ Там же.

симистами становятся все, даже оптимисты, ибо все черпают свое бытие из своего положения по отношению к другому, а другой — либо «господин», либо «подданный». Это ситуация «закрытого» общества, то есть того самого типа социального организма, которым заинтересовался «взбесившийся» ум нашей эпохи.

Завершая разговор, важно зафиксировать: пессимизм — это сознание «закрытого» общества, иррационального в своей основе. Иррационализм — качество и сознания, и бытия, он имеет онтологическое измерение. «Закрытое» общество иррационально, ибо в нем не работают привычные опоры социального поведения, отсутствуют «почему?», «за что?» и «для чего?» — то, что определяет критерии социальной ориентации. Человек здесь не может установить свое положение в социальных связях, у него для этого нет системы отсчета. Его поведение становится «странным» во всех ситуациях, когда от него кто-то зависит или от других зависит он. «Странность» состоит на первый взгляд в пустяке: свое поведение считается нормальным, поведение всех остальных — «отклоняющимся» («что происходит с людьми! все походили с ума!»). Идеальной формой, в которую может быть «принято» это дезинтегрирующее ощущение, является пессимизм: убеждение, что, даже если я сам добр и добродетелен, весь остальной мир в конечном счете тяготеет ко злу. Суть его, подчеркнем еще раз, в создании внутри человека такой системы отсчета, при которой окружающую иррациональную действительность он воспринимал бы как нормально организованное общество и при этом еще хорошо чувствовал себя в нем. В этом одновременная притягательность и непривлекательность пессимизма, его преимущество и тупики. Хандра — это симптом вовлеченности человека в кризис самотождественности, но в то же время — признак его втянутости в мелкие тяжбы эпохи. Пессимизм — это духовная драма без духовной жизни, показатель того, что социальный организм работает без механизма, называемого духовной жизнью, ибо в иррационально-организованном, бездистантном, властном, пространстве ей *нечего* и *некого* связывать и объединять. Механизм ума и души остается не у дел — в очередной раз мы нащупываем путь к объяснению безумцев-философов. Духовная жизнь предполагает независимость индивида от общества и в определенном смысле — независимость от самого себя, что на языке Канта назвалось бы «высоко развитым чувством моральной ответственности индивида перед своей совестью». И она не вырастает, если угнетены центры «первоначальной этнографии». В этом стойком угнетении мы и усмотрели стойкость непереводаемого ни на один язык мира традиционного русского состояния — «О, русская хандра!..» (Пушкин А. С.). А ведь это слова свободного сознания.

ЭКОНОМИКА.
ПОЛИТИКА.
МОРАЛЬ¹

В июне 1990 г. на Международном симпозиуме, созванном Форумом Святого Стефана (Австрия) и посвященном преобразованиям в странах Восточной Европы, один из участников сказал, что он хочет предложить интеллектуальную разрядку, своего рода отдых от серьезных размышлений, и поэтому вместо выступления зачитает некоторые афоризмы собственного сочинения. Это был словенский режиссер и писатель Жарко Петан. Его едкие афоризмы продемонстрировали, что он является человеком не только остроумным, но в известном смысле и лукавым, ибо устроенная им художественная пауза стоила многих систематизированных рассуждений. Сатира Жарко Петана — заинтересованный, осуществляемый изнутри анализ общественных и человеческих ситуаций социализма. Выдержки из его книги под названием «Пустую голову легче склонять», недавно вышедшей на немецком языке, мы и предлагаем читателю. Это первая публикация афоризмов Жарко Петана на русском языке.

В социалистическом обществе огосударствлены даже кризисы.

В дирижируемой экономике хорошо живут только дирижеры.

Не мясо стало дороже — деньги стали дешевле.

Умри сегодня — завтра похороны станут дороже.

Кто сеет слова, должен импортировать зерно.

Я тоже за то, чтобы ту же затянуть ремни, но, пожалуйста, не во круг шеи.

¹ Перевод А. А. Гусейнова выполнен по изданию: *Zarko Petan. Mit leerem Kopf nickt es sich leichter.* Verlag Styria, 1985.

Революционный дух — с этим неплохо, хуже обстоит дело с революционным телом.

Вывоз «Капитала» Маркса предшествует ввозу иностранного капитала.

Наш Национальный банк выпустил бракованный банкнот в 500 динаров; на самом деле он стоит всего 400.

Как странно, здоровой у нас считается та валюта, которую мы получаем из больных обществ.

Мы проложили одну-единственную столбовую дорогу, но, несмотря на это, все время оказываемся на распутье.

Если мы получим средства, то цели мы найдем.

Мы так много истратили денег на дорожные знаки, что у нас не осталось ничего на саму дорогу.

Кто не работает, тот должен хотя бы есть.

Сперва выбьют зубы, а потом требуют, чтобы ты прикусил язык.

Трудности, которые мы постоянно испытываем при строительстве социализма, заставляют задуматься: а правильно ли мы выбрали строительную площадку?

Ради лучшего будущего некоторые отлично устроились уже в настоящем.

Революционер — это или социалист при капитализме, или капиталист при социализме.

Не дай бог, если политик будет оставаться у власти так долго, пока не станет настоящим обещанное им лучшее будущее.

Кто жил за государственный счет, того за государственный счет и хоронят.

После трагедии, которая называлась мировой войной, перед сценой опустился железный занавес.

Когда его революционный пыл иссяк, он оснастил свою квартиру кондиционером.

Так как революционеры не хотели учиться, революционерами стали студенты.

Цензуру намного легче осуществить с помощью ножа, чем с помощью ножниц.

Политикой сильной руки обычно воодушевляется тот, у кого медный лоб.

Политики все время стремятся к тому, чтобы поделить мир на три равные половины.

Всякое начало трудно, в особенности начало конца.

Политическую талию нельзя поддерживать диетой.

Иные цели способны опорочить самые благородные средства.

И в политике обгоняют слева.

На своих ошибках учатся, на чужих — наживаются.

Я читал интервью с Наполеоном: император назвал Ватерлоо своей блестящей победой.

Я слышал, что некоторые люди опьянели от демократии; у них, наверное, не было закуски.

Он был таким большим патриотом, что продал свою Родину дороже, чем она стоила.

Политики смешивают карты после того, как их раздают.

Пролетарии всех стран, соединяйтесь! Место сбора: Западная Германия.

История учит нас, что нельзя верить историкам.

Когда государство становится Родиной, значит, в нем что-то не в порядке.

Революции действительно локомотивы истории, но чаще всего они останавливаются не на тех станциях.

Я готов защищать Родину, но что мне делать, когда Родина нападает на меня.

В политике обычно после весны наступает зима.

Я спрашиваю себя: откуда столько классовых врагов в бесклассовом обществе?

Мир можно улучшить также к худшему.

Искусство политика состоит в том, чтобы переработать народ в массу.

Умный политик больше ориентируется на нежелания народа, чем на его желания.

*

Мораль с годами прибавляет в весе.

Молчание является золотом только тогда, когда тот, кто молчит, имеет что сказать.

Когда двое спорят, всегда прав руководитель.

Когда человек клянется быть верным до гроба, то чаще всего не до своего собственного.

До чего же сегодня невоспитан человек: его вешают, а он кому-то показывает язык.

В иных конторах вывеску «На пол не плевать» следовало бы заменить другой — «На человека не плевать».

Даже некоторых достойных людей можно купить, но только за достойную цену.

Говорить человек научается за два года, и потом всю жизнь он учится молчать.

У страха глаза велики — и микрофоны вместо ушей.

Некоторые коммунисты так спешат в коммунизм, что каждый год требуют от государства новый автомобиль.

Свинье и свинство нипочем.

Человеку чужая беда приятней собственного успеха.

Кто роет другому могилу, получит по труду.

Бог создал мир всего за шесть дней. Это можно рассматривать как смягчающее вину обстоятельство.

Смерть — цена бессмертия.

У человека с узким кругозором обычно широкие и крепкие локти.

Дети растут до тех пор, пока сами не смогут сесть нам на шею.

Прежде чем отправляться на поиски счастья, поинтересуйтесь, потерял ли его кто-нибудь.

Истина в вине, но, к сожалению, лишь на самом донышке бокала.

Как жаль, что вечная любовь всегда такая короткая.

Порой нам приходится делать неприличные вещи, чтобы можно было прилично жить.

У лжи короткие ноги, поэтому она обычно носит обувь на высоких каблуках.

Это была любовь с первого взгляда. После свадьбы обнаружилось, что он был близоруким, а она дальноружкой.

Голос совести нужно было бы оснастить громкоговорителем.

Моя любовь к Родине охладела, когда я узнал, что она изменяет мне с другими.

Женщина готова подарить свою любовь мужчине при условии, что она получит ее обратно с процентами.

Дети — это пепел любовного огня.

Сердце труса бьется быстрее, но зато и дольше, чем сердце героя.

Собака виляет хвостом, человек — языком.

Ценность лжи возрастает по мере отдаления от истины.

В словаре любви больше междометий, чем слов.

Если мир сойдет с рельсов, то это произойдет по вине пассажиров.

Что видит слепой и слышит глухой, может сказать только немой.

Грех — перспектива невинности.

Чужая мысль приходит человеку в голову быстрее, чем своя собственная.

Необычное: чем больше людей в мире, тем длиннее расстояния между ними.

Мы живем в эпоху, когда спрос на человека превышает предложение.

Человек борется за место под солнцем до тех пор, пока его неожиданно не настигает ночь.

В жизни побеждает тот, кто приходит к цели последним.

Если учесть, что Адам был первым произведением бога, то он у него совсем неплохо получился.

Обручальное кольцо — только первое звено цепи.

Не продавай свою душу дьяволу, бог даст тебе за нее больше.

Жаль, что мы умираем только один раз — в десятый раз было бы намного легче.

Женатые мужчины живут дольше, чем неженатые, — так им и надо!

Все социалистические сказки начинаются словами: «Когда-нибудь будет...»

Мы планомерно строим только воздушные замки.

За импорт идеологии платят большую пошлину.

У нас есть указатели дорог даже там, где нет перекрестков.

За свободу мы заплатили слишком дорого, если иметь в виду ее качество.

И «Интернационал» можно исполнять на мелодию рождественской песни.

Иногда нужно думать чужой головой, чтобы сохранить свою собственную.

Куда вы гребете? — Я бы ответил вам, когда бы знал, куда ветер дует.

В конце всегда побеждает правда. Но мы, к сожалению, находимся только в начале.

Это может быть опасно, если люди с плохой памятью берутся писать мемуары.

В государственном театре больше всего частных интересов.

Реабилитация — иностранное слово и означает то же самое, что и некролог.

Вначале Галилео Галилей открыл, что земля вертится, и только потом на собственном теле испытал, что не в том направлении.

Рано или поздно последняя революция оказывается предпоследней.

Есть мысли, которые столь глубоки, что до них никогда не докопешься.

Социализм как Пизанская башня: неустойчив, но стоит.

Люди сейчас стали какие-то недоверчивые: их все труднее становится обманывать.

Неприлично писать воспоминания о времени, которое все хотели бы быстрее забыть.

Есть люди, которые живут на проценты с «Капитала» Маркса.

Какая трагедия, когда дальтоник становится расистом.

Историки фальсифицируют прошлое, идеологи — будущее.

До сих пор мы говорили о лучшем будущем. Теперь, похоже, придется говорить о лучшем прошлом.

Как печально, что ослы по большей части получают львиную долю.

Когда с глаз богини правосудия сняли повязку, обнаружилось, что она была слепа.

Историк подобен театральному критику, пишущему о постановке, которой он никогда не видел.

Прогресс как спринтер — задыхается на длинной дистанции.

Знаменитая мысль, что труд создал человека, пришла человеку в голову не во время труда, а во время отдыха.

Заслуги полицейских оплачиваются благодаря заслугам преступников.

Иной только потому платит головой, что у него не оказывается более твердой валюты.

Даже самое сильное число требует поддержки нулей.

Мы урбанизировали потемкинские деревни.

В том, что касается прошлого, я большой оптимист.

Народные массы как лавина — простой крик может привести их в движение.

Если истина оказывается в тупике, ей может помочь только ложь.

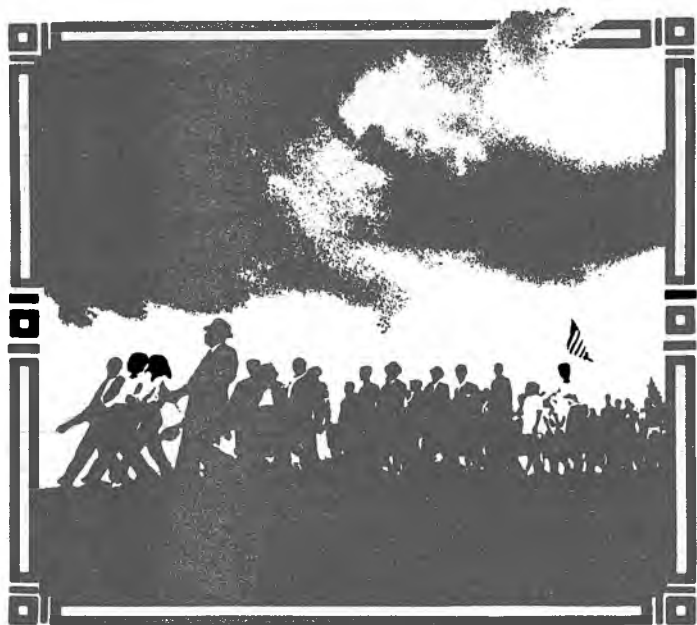
Маленькие головы имеют больше шансов оказаться на поверхности.

Я бы хотел знать, куда ведет путь к коммунизму — вверх или вниз?

Мы из той же самой дегенерации.

Где найти правило, которое подтверждалось бы нашими исключениями?

Иные историки пишут о прошлом, но думают при этом только о собственном будущем.





**ЭТИКА
НЕНАСИЛИЯ**

XX век называют жестоким, кровавым, безумным. Эта оценка является, к сожалению, простой констатацией фактов. Никакие уничижительные слова не могут считаться чрезмерными для характеристики эпохи, которая подвела человечество к реальной опасности самоуничтожения. Насилие не является, конечно, изобретением нашего столетия, оно всегда играло и играет в истории свою противоречивую роль. Оно — орудие угнетения и других форм социальной несправедливости. В этом его подлинная природа и основное предназначение. Вместе с тем насилие, как говорил К. Маркс, является повивальной бабкой старого общества, когда оно беременно новым. Различие форм насилия имеет существенное значение, хотя оно, разумеется, не отменяет его изначальной разрушительной сущности. Историческая диалектика насилия может быть выражена в двух тезисах: а) насилие насилию рознь; б) всякое насилие есть зло. Например, нельзя ставить знак равенства между войной справедливой и несправедливой, они асимметричны, в том числе и в этическом плане. Но из того факта, что существуют справедливые войны, вовсе не вытекает, что сама война есть благо. Понять эту истину особенно важно в современную эпоху. Сейчас уже ясно всем: человечество, чтобы выжить, должно вырваться из смертельного круга насилия. Но возможно ли это? Движение ненасилия представляет такую альтернативу.

Идею ненасилия обычно атакуют с прагматической точки зрения. Она воспринимается как благое пожелание, как мечта — красивая, но нереальная. «Какое ненасилие? Посмотрите, что творится вокруг!» — говорят люди, желающие оставаться на твердой почве фактов. И действительно, все основные психологические и общественные формы бытия современного человека насквозь пропитаны насилием. И вообще от человека следует ждать человеческих поступков: для него насильственные формы решения конфликтов, как бы их морально ни оценивать, являются более привычными, естественными. На эту критику, апеллирующую к фактам, можно возразить, что ненасилие тоже является фактом. Оно существует, и не только как

героические деяния отдельных личностей, но и как вполне эффективные общественные движения. Его масштабы, конечно, пока скромны, но вполне достаточны, чтобы сказать, что ненасилие не выходит за пределы человеческих возможностей. Те, кто прекраснодушным мечтаниям ненасилия пытается противопоставить суровую явь насилия, становятся на путь ложной, ими самими надуманной дилеммы. В историческом плане речь сегодня идет не о выборе между насилием и ненасилием как менее предпочтительной и более предпочтительной альтернативой общественного развития, а о выборе между ненасилием и будущим человечества. Ненасилие следует понимать как ненасильственную борьбу за человеческую справедливость и свободу. Его можно было бы определить и как постнасильственную борьбу — и в том смысле, что оно является стадией и формой борьбы за справедливость и свободу, которая следует за насилием, и в том смысле, что оно задает такой вектор человеческой жизнедеятельности, который предполагает постоянную полемику и преодоление насилия как в человеческом сердце, так и в общественных структурах.

Ненасилие как убеждение и жизненная позиция не требует специальной аргументации. Оно самоценно. Аргументации и обоснования требует как раз противоположная ей позиция насилия. Насилие настолько очевидно противоречит человеческой морали, что его включение в позитивный контекст общественных отношений можно принять только в качестве исключительного случая, допустимого в строго ограниченных целях и контролируемых дозах, используемых с такой же тщательностью и осмотрительностью, с какой используются смертельные яды в медицинской практике.

Теория и практика ненасилия охватывает различные по мировоззренческим истокам, масштабу, технологии деятельности и другим параметрам духовные и практические опыты, общая суть которых состоит в ненасильственной борьбе за социальную и человеческую справедливость. Предлагаемая вниманию читателей подборка материалов по нравственным основам ненасилия открывается программными статьями двух признанных апостолов этики ненасилия — Льва Николаевича Толстого, выдвинувшего идеал любви как практическую основу общественного жизнеустройства, и Мартина Лютера Кинга, вдохновившего и практически руководившего ненасильственной борьбой американских негров за гражданские права.

Л. Н. Толстой
(1828—1910)

НЕ УБИЙ НИКОГО¹

I

В начале июля 1907 года человек, участвовавший в Петербурге в издательстве «Обновление», был посажен в тюрьму Петербургским судебным следователем по обвинению его в распространении написанной мною семь лет тому назад брошюры под заглавием «Не убий».

Незначительное при теперешних беспрестанных заточениях, ссылках, казнях событие это знаменательно по тому поводу, по которому оно совершено.

Теперь, когда вся Россия стонет от ужаса перед неперестающими и все увеличивающимися в числе и по дерзости убийствами, брошюра, подтверждающая древний, признанный за тысячи лет всеми религиями закон «Не убий», брошюра эта запрещается и распространитель ее, как преступник, сажается в тюрьму.

Казалось бы, правительство, так давно и так безуспешно борющееся с все более и более охватывающей русских людей манией убийства, должно бы поощрять людей, распространяющих мысли, противодействующие убийству: но удивительное дело, правительство, напротив того, карает таких людей.

Но, может быть, брошюра «Не убий» только носит такое заглавие, а говорит что-нибудь другое, противное религии и нравственности?

Я давно писал эту брошюру и мог забыть ее содержание. Я внимательно перечел ее. Нет, в ней говорится то самое, что говорит заглавие, и только то, что оно говорит. В брошюре говорится, что кроме того, что всякое убийство человека человеком преступно и противно тому религиозному учению, которое мы исповедуем, убийства революционерами королей, императоров, вообще правителей, бессмысленны, так как строй государственной жизни не может измениться вследствие убийства правителей; мотивы же таких убийств неосновательны, так как, убивая правителей за со-

¹ Статья печатается по изданию: *Толстой Л. Н. Поли. собр. соч. М., 1937.*
Т. 47

вершаемые ими дела насилия, люди забывают, что виноваты в этом они сами своим повиновением правительствам и содействием тому, за что они упрекают правителей.

Так что в общем смысл брошюры тот, что «не убий» значит только то, что христианам не *должно убивать никого*, ни непосредственно, ни посредством, подсобляя убийствам.

Но, может быть, участвовавший в издательстве «Обновление» судится не за брошюру «Не убий», написанную по случаю убийства итальянского короля, но и за брошюру того же названия, к которой присоединены еще три статьи: «Письма к фельдфебелю», «Солдатская и офицерская памятка». Я перечел и эти статейки и в них нашел то же, что и в первой: подтверждение заповеди «не убий», и в особенности разъяснение того, что приготовление к убийствам, содействие им так же преступно и так же противно закону Христа, как и самое убийство.

Так что, в общем, смысл и этих статей тот, что люди, христиане не должны ни содействовать убийству, ни готовиться к нему, ни убивать кого бы то ни было.

II

Удивительный закон возмездия, неизбежно карающий людей, извращающих закон бога.

Тысяча девятьсот лет тому назад Христос, провозглашая основные заповеди своего учения, во главу всех поставил уже не старинную заповедь «не убий» (заповедь эту он считал до такой степени установленной, что он не говорил о ней), а заповедь о том, что всякий человек должен избегать всего того, что может привести к убийству: не держать зла на ближнего, прощать всех, со всеми мириться, не иметь врагов (Мф., 5; 21—26).

Но эта заповедь не только не была принята людьми, но даже древняя заповедь, запрещающая убийство, была отвергнута, так же как она была отвергнута и законами Моисея, и люди, называвшие себя христианами, продолжали с полной уверенностью в своей правоте убивать и на войне, и дома всех тех людей, смерть которых представлялась им желательной.

Правительства христианских народов с помощью церковников долго обучали управляемые ими народы тому, что закон «не убий» не значит того, что люди не должны без всяких исключений убивать себе подобных, но что есть случаи, когда не только можно, но должно убивать людей; и народы верили правительствам и содействовали убийствам тех, кого правительство предназначало к убийству. Когда же пришло время и вера в непогрешимость правительств нарушилась, народы стали по отношению к людям, состав-

ляющим правительства, поступать точно так же, как поступали правительства по отношению людей, смерть которых представлялась им желательной, только с той разницей, что правительства считали, что убивать можно на войне и после известных совещаний, которые называются судами; народы же решили, что можно убивать во время революций и после совещаний известных людей, называющих себя революционными комитетами, и т. п.

И сделалось то, что происходит теперь в России, то есть то, что после 1900 лет проповеди христианства люди уже два года не переставая убивают друг друга: революционеры своих, правительства своих врагов, убивают мужчин, женщин, детей — всех тех, смерть которых считают для себя полезной, и что удивительней всего — это то, что, поступая так, они вполне уверены, что не нарушают ни нравственного, ни религиозного закона.

Дошло до того, что если бы теперь дать в России всем людям возможность убивать всех тех, кого они считают для себя вредными, то почти все русские люди поубивали бы друг друга: революционеры — всех правителей и капиталистов, правители и капиталисты — всех революционеров, крестьяне — всех землевладельцев, землевладельцы — всех крестьян и т. д.

И это не шутка, а действительно так. И это ужасное состояние народа продолжается уже несколько лет и с каждым годом, месяцем, днем становится все хуже и хуже.

III

Становится же положение все хуже и хуже в особенности оттого, что правительство, чувствуя себя обязанным противодействовать этому положению дел, старается прекратить его теми средствами, которые оно считает единственно действительными. Средства же эти, и глупые и жестокие, состоят в совершении тех самых преступлений, против которых борется правительство. И, как это должно быть, особенно теперь, при теперешних усовершенствованных орудиях убийства: браунингах, бомбах, пулеметах, при которых маленький ребенок может убить сотню сильных людей, — глупые и жестокие средства эти не только не достигают цели, но все больше и больше ухудшают положение.

Трагизм положения русского правительства теперь в том, что, несмотря на то что оно не может не видеть, что от приложения тех глупых и жестоких средств, которыми оно пользуется, положение только ухудшается, оно не может остановиться. Мало того, что не может остановиться, оно не может употребить единственно возможное и действительное средство борьбы против убийства: разъяснение преступности, греха убийства. Не только не может

употребить это средство, но должно употреблять свои глупые и жестокие приемы и против тех людей, которые хотят приложить это единственное возможное средство спасения от того бедственного состояния, в котором находятся теперь русские люди.

Правительство преследует мою брошюру «Не убий» и сажает в тюрьму ее распространителя. Теперь оно неизбежно должно преследовать то, что я сейчас пишу, должно казнить и меня, и, чтобы быть последовательным, должно бы уже давно запретить не только Евангелие, но и десять заповедей Ветхого завета и казнить всех тех, кто распространяет их.

IV

Да, удивительный закон возмездия, казнящий наверное тех, кто извращает закон бога.

Вся Россия стонет от ужаса вырвавшихся наружу, ничем не сдерживаемых зверских инстинктов, побуждающих людей совершать самые ужасные, бессмысленные убийства.

И вот самые либеральные, отстаивающие всякие свободы люди на вопрос о том, следует ли соблюдать свободу жизни, то есть не убивать людей, люди эти не могут поступать иначе, как молчать, молчанием своим признавать необходимость убийств, или явно признавать эту необходимость, как явно признают эту необходимость революционеры и правительство. И правительство, и революционеры, и не принадлежащие ни к каким партиям убийцы под самыми разнообразными предложениями продолжают убивать друг друга.

Положение России ужасно. Но ужаснее всего не материальное положение, не застой промышленности, не земельное неустройство, не пролетариат, не финансовое расстройство, не грабежи, не бунты, не вообще революция. Ужасно то душевное, умственное расстройство, которое лежит в основе всех этих бедствий. Ужасно то, что большинство русских людей живет без какого бы то ни было нравственного или религиозного, обязательного для всех и общего всем закона: одни, признавая религией отжившие, не имеющие уже никакого разумного смысла, ни, главное, обязательного для поведения значения старинные верования, руководятся в жизни только своими соображениями и вкусами; другие же, признавая ненужность каких-либо верований (религий), точно так же руководятся только своими самыми разнообразными соображениями и желаниями. Так что большинство людей, действующих теперь в России, под предлогом самых разноречивых соображений о том, в чем заключается благо общества, в сущности, руководятся только своими эгоистическими, почти животными побуждениями. Са-

мое ужасное при этом то, что люди эти, отказавшись от разумной человеческой жизни, спустившись почти на ступень животных, вполне довольны собою и уверены, что все те глупости и гадости, которые они говорят и делают в подражание западным народам (как правительственные люди, так и революционеры), несомненно, доказывают их превосходство над мудрыми и святыми людьми прошедшего и что не только не надо стараться установить какое-либо общее всем религиозное жизнепонимание — веру, могущую соединить людей, но что отсутствие всякой веры и доказывает их умственное и нравственное превосходство.

V

Люди могут жить согласной человеческой жизнью никак не вследствие каких-либо политических верований, а только вследствие своего соединения одним и тем же пониманием основного смысла жизни.

Политические верования потому не могут соединить людей, что политических верований может быть бесчисленное количество, одни верят в такой, другие в другой парламентаризм, или социализм, или анархизм. Высшее же понимание смысла жизни в известный исторический период и для известного народа может быть только одно. Так это и было всегда. Так жили соединенные одним и тем же высоким законом жизни греки, римляне, арабы, индусы, так жили и живут китайцы, так жили и европейские народы, так называемые христиане, пока они действительно верили в ту, приспособленную Павлом к языческим нравам, веру, которая называлась христианскою, католическою религией.

Нам ясно теперь все несоответствие этого религиозного, запутанного, неясного и лицемерного учения церквей, запрещавшего чтение Евангелия, ставившего спасение верою и исполнение таинств на место евангельского отречения от земных благ и дел любви, признававшего обязательность покорности светской власти вместо евангельского признания власти одного бога, признававшего чудеса, поклонение иконам, мощам, непогрешимость папы и т. п. Нам ясно несоответствие этого учения с простым, ясным учением Евангелия. Но люди рождались в этой ложной вере, вера эта внушалась им с детства, и, как ни груба (на наш теперешний взгляд) была эта вера, разрешавшая убийства, казни, войны, поединки, вместе с признанием бога любви,— люди искренно верили в нее, и вера эта соединяла их. Соединение это продолжалось веками, но пришло время, когда явились люди, начавшие иначе, по-своему толковать учение. Явилось протестантство в своих самых разнообразных формах, и начались вражды и споры между

различными исповеданиями извращенного христианства. Споры все более и более ослабляли веру и кончились тем, что павловское приспособление христианства к язычеству, еще более извращенное церквями, перестало быть религией в настоящем значении этого слова, то есть руководящим началом жизни людей. Нарушилось то единство веры, которое до этого времени соединяло их. Люди перестали верить в одну и ту же религию, а потом, вследствие разных толкований и споров, перестали верить, действительно верить в самую христианскую религию.

VI

Много было причин, уничтоживших веру людей в христианскую религию во всех ее формах: в католичество, в православие, в протестантство. Такими причинами были и религиозные споры и все большее и большее просвещение; главной же причиной было то, что как церковное католическое, так и протестантское христианство допускало казни и войны.

Людам, введившим христианство в языческие народы, вследствие своей принадлежности их к правящим классам общества, естественно было, принимая и вводя в христианство народ, или скрыть, или не видеть в нем всего того, что было несовместимо со всем строем языческой жизни, выгодами которой они пользовались. Людям этим для того, чтобы принять христианство и ввести его в народ, неизбежно предстояло одно из двух: или изменить строй языческой жизни согласно с христианским учением, или изменить христианское учение согласно с существующим строем жизни. Они избрали второе, то есть, пользуясь толкованиями Павла, так извратили учение, чтобы все то, что в истинном христианстве противоречило существующему строю, держащемуся на насилии и убийстве, было скрыто и перетолковано. Для того же, чтобы перетолковать христианство так, чтобы оно не противоречило языческому устройству жизни и разрешению убийства, на котором держится весь строй языческой жизни, надо было изменить и скрыть самую сущность христианства. В еврействе и в магометанстве можно было обойти заповедь «не убий», не разрушая закон, так как в обеих религиях признавалось деление людей на верных и неверных, и потому можно было признавать заповедь «не убий» только по отношению верных. В христианстве же, где по самой сущности учения все люди признавались братьями, где все учение основывалось на любви, выражающейся в прощении обид, в любви к врагам, в христианстве этого нельзя было сделать: допущение убийства каких бы то ни было людей разрушало главную основу христианского учения. И потому совместить христи-

анство с убийством нельзя было иначе, как такими толкованиями, которые разрушали самую сущность его. Так это и было сделано. А когда это было сделано, христианство, извратившись, перестало быть религией. И сделалось то, что христианская церковная вера стала или делом обычая, или приличия, или выгоды, или поэтическим настроением, а настоящей религии, то есть такой веры, которая действительно соединяла бы людей и руководила их поступками между людьми христианского мира, не осталось никакой.

VII

Казалось бы, что, потеряв то единственное начало: религию, которое может соединять людей,— люди церковного христианского мира должны были бы разъединиться, распасться, перестать жить общей жизнью, но этого не случилось. Не случилось этого потому, что освобождение от веры в извращенное христианство совершалось не вдруг, а совершалось понемногу, и рядом с этим освобождением от соединения верою люди все больше и больше подпадали другому соединению, основанному уже не на религии, а на власти, на той власти, которая была основана религией и поддерживалась ею. Люди, переставая верить в бога и его закон, все больше и больше, как это и внушалось им, верили во власть правителей и их закон. И когда вера в ложное христианство исчезла, вера в правителей, в их власть и их закон заменила исчезнувшую ложную религию и продолжала держать людей в искусственном соединении.

Но соединение, основанное не на религии, а на инерции власти, не могло продолжаться. Пришло время, когда с распространением просвещения люди поняли, что для них нет никакой внутренней причины, по которой они должны бы были подчиняться именно этой, а не какой-либо другой власти. И, поняв это, люди перестали верить в необходимость повиновения государственной власти и стали бороться с ней. Борьба эта началась уже давно, но особенно сильно проявилась она в конце XVIII столетия. Борьба эта продолжалась в прошлом веке, продолжается и теперь в более или менее скрытой форме во всем так называемом христианском мире и с особенной энергией происходит теперь в России.

То, что происходит теперь в России, есть эта самая борьба людей, потерявших внутреннюю религиозную связь между собой, потерявших и веру в необходимость повиновения власти. Борьба эта состоит в том, что люди стараются освободить себя от насильнической власти теми же самыми грубыми и жестокими средствами, которые употребляла и употребляет власть для удержания их в повиновении себе.

Если в России эта борьба проявляется безобразнее и жесточе, чем она проявляется в других государствах, то это происходит только оттого, что это проявление позднейшее.

VIII

Во многих отношениях положение русского народа подобно тому, в каком были европейские народы сто лет назад, но во многом положение это и совсем иное. Подобно оно тем, что русский народ теперь, так же как и тогда европейские народы, в своем огромном большинстве понял, что та вера, которой его обучали, в троицу, рай и ад, таинства, иконы, мощи, посты, молитвы, вера в святость и величие царя и обязанность повиновения властям, вера, совместимая с убийством и всякого рода насилием, не есть вера, а только подобие ее, и в последнее время с необыкновенной быстротой и легкостью освобождается как от ложной религиозной веры, так и от еще более бессосновной веры в благодетельность, необходимость царской и вообще правительственной власти.

В этом стремлении к освобождению себя от веры в извращенное христианство и в необходимость и священность власти положение русских людей совершенно подобно положению европейских людей в начале прошлого столетия. Разница же в том, что революция, совершающаяся теперь в России,— позднейшая и что поэтому русские люди могут видеть теперь то, чего не могли видеть европейские народы, именно то, к чему привела народы их борьба со своими правительствами. Русские люди не могут не видеть того, что вся эта борьба не только не уничтожила, но даже не уменьшила того зла, с которым они боролись. Не могут не видеть русские люди того, что все потраченные во время революции усилия, вся пролитая кровь не уничтожили бедность и зависимость трудящихся от богатых и властвующих, не прекратили те траты народных сил на захваты чужих владений, на войны, не освободили народ от власти немногих. Не могут не видеть русские люди ту тщету борьбы насилия против насилия, на которую столько сил напрасно потратили европейские народы. В этом одна причина различия теперешнего положения русских людей от положения людей западного мира сто лет тому назад.

Другая же, и самая важная, в том, что кроме официальной, мнимо христианской религии, одинаково привитой как всем западным, так и русскому народу, в русском народе с самых древних времен рядом с этой официальной всегда жила другая, неофициальная, жизненная христианская вера, каким-то странным путем, через святые жизни старцев, через юродивых, странников, проникшая в народ и в пословицах, рассказах, легендах утвердив-

шаяся в нем и руководящая им. Сущность этой веры в том, что человеку жить надо *по-божьи, для души*, что люди все братья, что то, что велико перед людьми, то мерзость перед богом, что спастись может человек не исполнением обрядов и молитвами, а только делами милосердия и любви. Вера эта всегда жила в народе и была его истинной верой, руководящей его жизнью рядом с той ложной церковной верой, которая внешним образом была привита ему. Вера эта лет 70 тому назад еще была сильна в народе, но за последние 50 лет, особенно вследствие упадка нравственности духовенства, и в особенности монашества, стала еще больше и больше ослабевать во всем народе и стала выделяться в секты так называемых: молокан, штундистов, хлыстов, субботников, божьих людей, малеванцев, еговистов, духоборов и многих других. Общие черты большинства этих сект, кроме общего всем решительного отрицания православия, были все большее и большее внесение в поведение нравственных христианских правил и непризнание требований государственной власти, главное же, законности и необходимости убийства человека человеком. Вера эта в последнее время, как в отпор революционному озлоблению, захватившему часть русских людей, все более и более уясняется и очищается; людей самых различных общественных положений и образований, исповедующих эту веру, становится все больше и больше, люди все больше и больше сближаются между собой, и понимание ими христианской истины все более и более упрощается и вносится в жизнь.

Так что, несмотря на общие черты русской революции со всеми, прежде происходившими революциями в христианском мире, русские люди, и вследствие того, что она позднейшая, и вследствие того, что русский народ был всегда особенно религиозен и рядом с внешней официальной религией воспитал и удержал в себе христианские начала в их истинном значении, русские люди не могут не прийти к другому из своей революции исходу, чем тот, к которому пришли в прошлом веке западные народы.

В русском народе происходит теперь напряженная борьба двух самых противоположных свойств человека: человека-зверя и человека-христианина.

Русскому народу предстоит теперь два пути: один тот, по которому шли и идут европейские народы: насилем бороться с насилем, побороть его и насилем же установить и стараться поддерживать вновь установленный, такой же, как и отвергнутый, насильственный порядок вещей. Другой же — тот, чтобы, поняв то, что соединение людей насилем может быть только временным, но что истинно соединить людей может только одно и то же понимание жизни и вытекающий из него закон, — попытаться уяснить себе то более или менее ясно сознаваемое народом понимание

жизни и вытекающий из него закон, исключаящий во всяком случае разрешение убийства человеком человека, уяснить себе это понимание жизни и на нем, только на нем, а не на насилии, основать свою жизнь и свое единение.

И такая замена соединения людей, основанного на насилии, соединением, основанном на общем всем людям нашего христианского мира понимании жизни, предстоит, я думаю, в наше время не только русскому народу, но и всему христианскому человечеству.

IX

Утечет еще много воды, а может быть, и крови, пока это совершится. Но не может быть того, чтобы не пришло, наконец, время для людей христианского мира, когда они, освободившись от ложной веры и от возникшего на ней насилия, не соединились бы все в одном высшем, таком общем им всем религиозном понимании жизни, при котором не только невозможно, но совершенно не нужно убийство человека человеком. Придет это время, потому что жизнь людей, соединенная насилием, возникшим на пережитой уже людьми вере, может быть временным, переходным состоянием, но не может быть жизнью разумных существ. Животные могут быть соединены насилием, но люди могут соединяться только одним общим для всех пониманием жизни. Общее же для всех людей нашего мира понимание жизни есть только одно. И я думаю, что понимание это есть то, которое выражено в том христианстве, при котором, как бы мы ни понимали его, не может быть допущена полезность, необходимость, законность убийства.

Ведь стоит только людям, думающим, что они верят в христианство, выбросить из него все те бессмыслицы о троицах и происхождении святого духа, об искуплении верой, рае, аде и т. п., даже все чувствительные слова о любви в столь любимой 13-й главе Коринфянам, а людям, не верующим в христианство, а верующим в науку, выбросить из нее многословные и-сложные рассуждения о праве, государстве, представительстве, прогрессе, будущем социализме, а вместо всего этого признать только одну простую и ясную и высказанную за тысячи лет истину, составляющую первое, необходимое отрицательное условие всякой нравственности — истину, признаваемую и сердцем, и умом, и всем существом всякого неспорченного человека, истину о том, что человек не должен убивать человека, и тотчас изменился бы весь существующий ужасный, зверский строй нашей жизни, и сложилась бы жизнь, согласная с сознанием людей нашего времени, сделалась бы то самое, чего стремятся достигнуть теперь лучшие люди нашего времени.

Человечество медленно, с остановками, отступлениями, возвращениями назад, поднимается все выше и выше, переходя с ступени на ступень при своем движении к совершенству и благу. Долго стояло человечество перед той ступенью, которая поднимала его к возможности согласной жизни людей без необходимости убийства; но оно в наше время, хочет или не хочет этого, необходимо должно наступить на нее. Если не разум, не стремление к добру, то самая бедственность положения, все увеличивающаяся и увеличивающаяся, заставит людей сделать это, то есть начать устраивать свою жизнь не на началах ненависти и угрозы, а на началах разума и любви.

«Царство божие на земле — это конечная цель и желание человечества. (Да придет царство твое.) Христос приблизил к нам это царство, но люди не поняли его и воздвигнули в нас царство попов, а не царство бога», — говорил Кант.

«И только тогда, — говорил он, — можно будет с полным основанием сказать, что пришло к нам это царство божие, когда укоренится в людях сознание необходимости постепенного перехода церковной веры во всеобщую разумную религию».

И я думаю, не только думаю, но уверен, что время это пришло.

Люди устроили себе жизнь, всю держущуюся на противном и разуму и сердцу человека деянии — убийстве, и вместе с этим, целым длинным, веками выработавшимся, хитрым обманом вполне уверили себя, что они или исповедуют такой закон Христа, или знают такую науку, при которых несомненно доказывается то, что убийство человека человеком согласно и с разумом и с сердцем человека, и когда им говорят о том, что жизнь их зверская и что их христианство и их наука есть насмешка и надругательство над религией и наукой, что им надо перестать быть убийцами, если они хотят быть христианами и просвещенными людьми, они только улыбаются и пожимают плечами. Так неисполнимо кажется им перестать делать то, что было запрещено самими первобытными религиозными законами самых древних людей, — то, что заложено самими первобытными религиозными законами самых древних людей, — то, что заложено и в сознании и в сердце всякого неиспорченного человека, и то, что никакими, самыми хитроумными рассуждениями не может быть соединено с христианским учением, которое они будто бы исповедуют, ни с просвещением, которым они так гордятся.

Да, какой должен быть ужасный умственный упадок людей нашего мира, когда они могут верить тому, что жизнь их станет хуже, если они перестанут казнить, мучить, убивать, вешать друг друга.

Да, как велико должно быть извращение нравственно-религиозного чувства людей и даже простого рассудка, когда им нужно

доказывать, и почти наверное тщетно, что «не убий» не значит то, что можно убивать людей других, чем свой, народов и еще тех, убийство которых мы признали для себя полезным; а что слова эти, нами же приписываемые богу, значат то, что *не должно убивать никого*.

Да, ужасно нравственное и умственное падение таких людей, когда они еще при этом считают себя стоящими на высшей ступени духовного развития. А таковы, страшно сказать, все, за малыми исключениями, люди нашего цивилизованного развращенного мира.

Одно утешение в этом — то, что этот ужасный упадок есть признак последней степени развращения, при которой должно наступить пробуждение. И я верю, что теперешняя русская революция приведет нас к этому.

Да, разумеется, неисполнимо учение Христа для тех людей, которые живут заведением и распоряжением над постройками броненосцев, крепостей, над солдатами, обучаемыми убийству, над школами, воспитывающими убийц, над судами, тюрьмами, виселицами, для людей, владеющих богатствами, охраняемых убийством; для этих людей понятно, что учение Христа неисполнимо; но пора понять тем, кто строит крепости и броненосцы, кого обучают убийству, кого развращают в школах, кого казнят и расстреливают, кто собирает те богатства, которые охраняются убийством, что жизнь без убийств, без насилия гораздо исполнимее, чем та, которую они теперь ведут. И я думаю, что русские люди, огромное большинство русских людей, поймут и отчасти уже понимают это.

Х

Я верю в это, потому что нелепость того, что совершается, слишком очевидна. Люди правительственные и революционные — одни придумывают и проповедуют самые утонченные, хитроумные научные и государственные законы, другие — еще более хитроумные, сложные и дальновидные планы о том, как в будущем должно устроиться человечество, но и те, и другие, и третьи для достижения своих целей считают не важным делом до времени допустить необходимость и законность убийства, и потому, несмотря на все глубокомыслие, старательность и усердие этих людей, все их утонченные и хитроумные соображения не улучшают жизни, а напротив, жизнь становится все хуже и хуже.

Люди устроили огород и сажают в нем самым усовершенствованным способом самые драгоценные и нежные растения, и удобряют, и поливают, но только забыли одно: оставили лазейку в ог-

раде, и скотина заходит в огород, затаптывает и вырывает все то, что есть в огороде. И люди удивляются и огорчаются и никак не могут понять, отчего все труды их пропадают даром.

То же и с жизнью людей христианского мира. Люди нашего времени придумали себе всякие религиозные и государственные законы, будто бы ограждающие их, и всячески усовершенствовали свою телесную жизнь: сообщаются мыслями через океаны, летают по воздуху, делают всякие чудеса, но допустили одно маленькое отступление от того, что говорит им мудрость прошедшего, их разум, их сердце, признали за людьми право убивать людей, друг друга, и все — и религиозные, и государственные ограждения перестали быть ограждениями, и все чудеса технических усовершенствований не только не содействуют их благу, но разрушают это благо.

Происходит это оттого, что, прежде чем устанавливать такой или иной строй жизни, прежде чем усовершенствовать средства пользования силами природы,— прежде всего людям надо установить то открытое им за тысячу лет религиозно-нравственное учение о том, что в каждом теле человека живет одно и то же божественное начало и что поэтому ни один ни человек, ни собрание людей не может иметь право нарушить это установленное соединение божественного начала с человеческим телом, то есть лишить человека жизни.

И признание, и установление такого религиозно-нравственного учения не только возможно, но жизнь становится невозможной без признания и установления этого религиозно-нравственного учения, которое есть не что иное, как всем нам близкое и известное учение Христа в его истинном значении.

И я верю, что наша нелепая и ужасная революция приведет большинство русского народа к признанию, установлению и введению в жизнь этого религиозно-нравственного начала христианского учения.

XI

Да, все это будет, когда наступит царство божие, но что же делать, пока его нет?

Делать то, что нужно для того, чтобы наступило царство божие.

Что делать голодному человеку, когда у него нет пищи? Работать для того, чтобы приобрести пищу. Как пища не приходит сама собою, так царство божие, то есть добрая жизнь людей, не придет само собой. А чтобы делать ее, надо перестать делать самое ужасное зло, то, которое более всего утверждает дурную жизнь людей: убийство.

И для того чтобы перестать делать это дело, нужно очень немного. Сознание несвойственности человеческой природе убийства себе подобных уже достаточно укоренилось в огромном большинстве христианского мира. Нужно только одно: понять, признать и проводить в жизнь мысль о том, что мы не призваны устраивать жизнь других людей насилием, неизбежно влекущим за собой убийство, и что всякое убийство, которое мы совершаем, в котором участвуем, на котором строим выгоды своей жизни, не может быть полезно ни другим, ни нам, а, напротив, только увеличивает то зло, которое мы хотим исправить. Только бы познали это люди и воздержались от всякого вмешательства в жизнь других людей, только бы перестали люди искать улучшения своего положения во внешнем, насильственном устройстве, которое невозможно без убийства, а искали бы его каждый для себя в приближении того идеала совершенства, который так определенно поставлен перед каждым человеком христианским учением и который никак уже не совместим с убийством, и сама собой сложилась бы та жизнь, которую так тщетно стараются люди осуществить внешними, все больше и больше ухудшающими жизнь людей средствами.

Есть только одно средство избавления людей от тех бедствий, которые они несут и которые все увеличиваются. Средство это: признание и введение в жизнь того открывающего новую эру человечества истинного христианского учения, того истинного христианского учения, которое без признания основного положения его непротивления злу злом есть только лицемерное, никого ни к чему не обязывающее учение, не только не изменяющее той зверской животной жизни, которой живут теперь люди, но еще поддерживающее ее.

«А, опять старая песня непротивления!» — слышу я самоуверенные презрительные голоса.

Но что же делать человеку, который видит, что толпа, давя, губя друг друга, валит и напирает на неразрушимую дверь, надеясь отворить ее наружу, когда он знает, что дверь отворится только в^нуть.

5 августа 1907 года.

Мартин Лютер Кинг
(1929—1968)

ПАЛОМНИЧЕСТВО К НЕНАСИЛИЮ ¹

Вопрос относительно моего собственного духовного паломничества к ненасилию встает часто. Для ответа на него следует вернуться к времени моей ранней юности, проведенному в Атланте. Я вырос, питая отвращение не только к самой сегрегации, но и к варварским и тягостным ее последствиям. Я бывал там, где негров жестоко линчевали, и видел ку-клукс-клан во время его ночных сборищ. Я наблюдал собственными глазами жестокость полиции и самую жуткую несправедливость суда в отношении негров. Все это оказало влияние на формирование моей личности. Я был недалек от того, чтобы возненавидеть всех белых людей.

Кроме того, я осознал неотделимость расовой несправедливости от экономической. Хотя вырос я в стабильных и относительно комфортных материальных условиях, я не мог избавиться от мысли об отсутствии экономической устойчивости у многих моих приятелей и катастрофической бедности тех, кто жил рядом со мной. В юношеском возрасте я работал во время двух летних каникул. Это случилось против воли моего отца, никогда не хотевшего, чтобы мы с братом работали рядом с белыми из-за тяжелых условий на том заводе, куда на работу брали и негров, и белых. Здесь я впервые столкнулся с экономической несправедливостью и пришел к пониманию того, что белые, как и негры, подвергаются эксплуатации. Благодаря приобретенному раннему опыту я вырос глубоко убежденным в существовании самых разнообразных проявлений несправедливости в нашем обществе.

Став в 1944 г. первокурсником колледжа Мурхауз в Атланте, я понял обоснованность собственных волнений по поводу расовой и экономической несправедливости. В студенческие годы в Мурхаузе я в первый раз прочитал «Очерки по социальному неповиновению» Торо. Очарованный его идеей отказа от сотрудничества с этой несправедливой системой, я был настолько потрясен, что

¹ Перевод Г. А. Мироновой выполнен по изданию: King M. L. *Stride Toward Freedom*. N. Y., 1958.

несколько раз перечитал эту работу. Это был мой первый духовный контакт с теорией ненасильственного сопротивления.

Однако только после поступления в теологическую семинарию Крозера я всерьез занялся интеллектуальным поиском способа устранения социального зла. Хотя мой основной интерес относился к сфере теологии и философии, я проводил много времени, читая произведения выдающихся социальных философов. Я рано познакомился с работой Уолтера Раушенбаха «Христианство и социальный кризис», которая оставила неизгладимый отпечаток в моем сознании, явилась теологическим базисом для формирования у меня с юности благодаря раннему жизненному опыту потребности думать об обществе. Естественно, что я не был согласен с Раушенбахом в некоторых моментах. Я чувствовал, что он пал жертвой присущего XIX столетию «культу неизбежности прогресса», который привел его к поверхностному оптимизму в оценке природы человека. Более того, он рискованно близко подошел к отождествлению Царства Божьего с определенной социальной и экономической системой, что было несвойственно христианской церкви. Невзирая на эти недостатки, Раушенбах сослужил церкви хорошую службу, отстаивая точку зрения, согласно которой проповедь должна быть обращена к человеку в целом — не только к его душе, но и к телу, обосновывая необходимость заботиться не только о духовном, но и о материальном благополучии человека. С тех пор как я прочитал Раушенбаха, моим убеждением стало то, что религия, признающая важность заботы о людских душах, но не затрагивающая общественные и экономические условия, ранящие эти души, — это религия с умирающим духом, ожидающая только того дня, когда ее похоронят. Хорошо сказано: «Религия кончается там, где кончается человек».

После знакомства со взглядами Раушенбаха я обратился к серьезному изучению социальных и этических теорий великих философов — от Платона и Аристотеля до Руссо, Бентама, Гоббса, Милля и Локка. Эти великие умы стимулировали развитие моего мышления. Обращая внимание на спорные моменты у каждого из них, я многому научился.

Во время рождественских каникул 1949 г. я решил провести свободное время, читая Карла Маркса, для того чтобы попытаться понять привлекательность идеи коммунизма для многих людей. Впервые я тщательно исследовал «Капитал» и «Коммунистический манифест». Кроме этого я ознакомился с некоторыми комментариями к учениям Маркса и Ленина. Анализируя эти произведения, я пришел к выводам, которые стали моими убеждениями и остаются ими по сегодняшний день. Прежде всего, я не принял материалистическое понимание истории. При коммунизме, открыто секулярном и материалистическом, для Бога нет места. Этого я,

как христианин, никогда не мог понять, так как я верю, что в этой вселенной существует творящая персональная сила, которую языком материализма объяснить невозможно. В конечном счете и история направляется духом, а не материей. Во-вторых, я убежденно не согласен с коммунистическим этическим релятивизмом. С тех пор как для коммуниста не существует божественного правления, не существует и абсолютного морального закона, неизменных непреложных моральных принципов, в результате этого почти все — сила, насилие, убийство, ложь — является оправданным средством для достижения «тысячелетней» цели. Такой релятивизм вызывает у меня отвращение. Конструктивные цели не могут давать абсолютное моральное оправдание деструктивным средствам, потому что в конечном итоге существованию цели предшествует существование средства. В-третьих, я выступаю против политического тоталитаризма коммунизма. При коммунизме человек погибает, поглощенный государством. Правда, марксист стал бы спорить, что государство является «временной» реальностью, которая будет ликвидирована, когда возникнет бесклассовое общество; но пока государство существует, именно оно является целью, а человек — только средством для ее достижения. И если какие-либо из так называемых прав или свобод человека станут на пути достижения этой цели, они просто будут сметены в сторону. Свобода слова, свобода голосования, свобода слушать те новости, которые нравятся самому человеку, или свобода выбора книг для чтения — все это имеет определенный предел. Человек при коммунизме становится едва ли чем-то большим чем стандартный зубец во вращающемся колесе государства.

Я не мог принять принижение индивидуальной свободы. И сейчас я убежден в том, что человек является целью, потому что он — творение Бога. Не человек создан для государства, а государство для человека. Лишить человека свободы — это значит принизить его в большей степени до статуса вещи, а не поднять до уровня личности. К человеку никогда нельзя относиться как к средству для достижения целей государства, а только как к цели самой по себе.

Несмотря на то что мое отношение к коммунизму было и остается негативным и я рассматриваю его как зло, в нем есть некоторые моменты, которые представляются привлекательными. Прежний архиепископ Кентерберийский Уильям Темпл к коммунизму относился как к христианской ереси. При этом он понимал, что в коммунистическом учении придается определенное значение тем истинам, которые являются сутью христианского понимания вещей, но с этим граничат концепции и практические действия, которые ни один христианин не сможет принять или исповедовать. Коммунизм заставил бывшего архиепископа, как заставил и меня,

обратить внимание на проблему социальной справедливости. При всех его ложных посылах и порочных методах, коммунизм возник в качестве протеста на лишения неимущих. Теоретически в коммунистическом учении придается особое значение бесклассовому обществу и заботе о социальной справедливости, но мир знает из печального опыта, что на практике были созданы новые классы и новый язык несправедливости. Христианин всегда обязан откликаться на любой протест против несправедливого отношения к бедным, христианство само является таким протестом, нигде более не выраженным так красноречиво, как в словах Иисуса: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим, и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедовать лето Господне благоприятное» (Лк., 4; 18—19).

Еще я пытался найти четкие ответы на критику Марксом современной буржуазной культуры. Он представил сущность капитализма как борьбу между владельцами производственных ресурсов и рабочими, которых Маркс считал настоящими производителями. Под экономическими силами Маркс понимал диалектический процесс, благодаря которому общество продвинулось от феодализма через капитализм к социализму. Основным механизмом этого исторического движения является борьба экономических классов, имеющих несовместимые интересы. Очевидным представляется то, что эта теория не приняла во внимание имеющие большое значение многочисленные сложные образования — политические, экономические, моральные, религиозные и психологические, которые играли жизненно важную роль в создании созвездия институтов и идей, известных сейчас под именем западной цивилизации. Сверх того, к этому можно отнести и тот факт, что капитализм, о котором писал Маркс, имеет только частичное сходство с современным капитализмом, известным нам в этой стране.

Несмотря на недостатки своего анализа, Маркс поставил ряд важнейших вопросов. С ранней юности меня глубоко задевала пропасть между чрезмерным богатством и крайней нищетой, чтение Маркса же заставило меня прочувствовать эту пропасть еще глубже. Хотя современный американский капитализм путем социальных реформ во многом уменьшил это расхождение, потребность в лучшем распределении богатств еще существует. Более того, Маркс обнаружил опасность корыстолюбивых побуждений как самого глубокого основания экономической системы, при капитализме всегда существует опасность настраивания человека на большую заботу о проживании, чем о жизни. Мы склонны скорее судить об успехе по индексу заработной платы или по размеру автомобиля, чем по качеству работы и отношению к человечест-

ву, — таким образом, капитализм может привести нас к практическому материализму, который так же пагубен, как и материализм, которому учит коммунизм.

Короче говоря, я прочитал Маркса, как прочитал всех влиятельных исторических мыслителей, — диалектически, сочетая частичные «да» с частичными «нет». Пока Маркс постулировал метафизический материализм, этический релятивизм и удушающий тоталитаризм, я отвечал недвусмысленным «нет»; но когда он указывал на слабость классического капитализма, внося тем самым свой вклад в рост самосознания масс и бросая вызов учению христианской церкви, я отвечал четким «да».

Мое чтение Маркса убедило меня еще и в том, что истину нельзя обнаружить ни в марксизме, ни в традиционном капитализме. И там и там заключена лишь ее часть. Исторически капитализм не смог увидеть истину в коллективном начинании, а марксизм не смог найти ее в начинаниях индивидуальных. Капитализм XIX столетия не смог заметить, что человеческая жизнь является социальной, а марксизм не обнаружил и до сих пор не замечает, что жизнь является индивидуальной и глубоко личной. Царство Божье — не тезис индивидуального начинания и не антитезис коллективного, но синтез, способный примирить истину обоих.

Во время моего пребывания в семинарии Крозера я впервые раскрыл для себя истины пацифизма в лекциях доктора А. Дж. Масте. Я был увлечен речью доктора Масте, но далек от веры в практическую значимость его позиции. Как и большинство студентов, я чувствовал, что война не может быть оценена положительно или в качестве абсолютного блага, но может быть полезной в смысле предотвращения распространения и роста силы зла. Война, ужасная сама по себе, может быть предпочтительнее подчинению тоталитарной системе — нацистской, фашистской или коммунистической.

В этот период я почти разуверился в силе любви в решении социальных конфликтов. Быть может, моя вера в любовь временно пошатнулась под влиянием философии Ницше. Я читал отрывки из «Происхождения морали» и полностью «Волю к власти». Прославление власти — а в учении Ницше вся жизнь является выражением воли к власти — отражало его презрение к обычной морали. Он атаковал всю древнееврейскую христианскую мораль с ее добродетелями благочестия и смирения и ее отношением к страданию как к прославлению слабости, с ее утверждением добродетелей из необходимости и бессилия. Он уповал на становление сверхчеловека, который превзойдет человека в той же степени, в какой человек превзошел обезьяну.

Однажды в воскресенье днем я поехал в Филадельфию, чтобы услышать проповедь доктора М. Джонсона, президента Хоуворд-

ского университета. Он был там для того, чтобы молиться за Дом Товарищества в Филадельфии. Доктор Джонсон накануне вернулся из поездки в Индию и, что меня особенно заинтересовало, говорил о жизни и учении Махатмы Ганди. Его сообщение было настолько глубоким и зажигательным, что, покинув собрание, я купил полдюжины книг о жизни Ганди и его собственные труды.

Как и большинство, я слышал про Ганди, но серьезно его никогда не изучал. Во время чтения я был совершенно покорен его кампаниями в поддержку ненасильственного сопротивления. Особенно поразил меня Солевой Марш к морю и огромное число его сторонников. Концепция Сатьяграхи (в пер. с санскр. Satya — истина, тождественная любви; Graha — сила; Satyagraha — истинная сила, или сила любви) в целом имела для меня огромное значение. Когда я углубился в изучение философии Ганди, мой скептицизм относительно силы любви значительно ослабел и я впервые увидел ее реальную способность действовать в сфере социальных реформ. До чтения Ганди я пришел к выводу, что мораль Иисуса является эффективной только для личных отношений. Мне представлялось, что принципы «подставьте другую щеку», «возлюбите врагов ваших» имели практическую ценность и там, где индивиды конфликтовали друг с другом; там же, где был конфликт между расовыми группами или нациями, был необходим другой, более реалистичный подход. Но после прочтения Ганди я осознал, что полностью ошибался.

Ганди был, наверное, первым в истории человечества, кто поднял мораль любви Иисуса над межличностными взаимодействиями до уровня мощной и эффективной силы большого размаха. Для Ганди любовь была сильнодействующим орудием в деле социальных коллективных преобразований. Именно в том, что Ганди придавал особое значение любви и ненасилию, я нашел метод для социальных преобразований, который искал много месяцев. То интеллектуальное и моральное удовлетворение, которое мне не удалось получить от утилитаризма Бентама и Милля, от революционных методов Маркса и Ленина, от теории общественного договора Гоббса, от оптимистического призыва Руссо «назад к природе», от философии сверхчеловека Ницше, я нашел в философии ненасильственного сопротивления Ганди. Я начал чувствовать, что это был единственный моральный и практически справедливый метод, доступный угнетенным в их борьбе за свободу.

Но моя духовная одиссея к ненасилию на этом не закончилась. Во время последнего года обучения в теологической школе я начал читать произведения Рейнхольда Нибура. Пророческие и трезвые элементы страстного стиля Нибура звали ко мне, и я был настолько очарован его социальной этикой, что практически попал в ловушку всего им написанного.

К тому времени я читал критику Нибуром пацифистской позиции. Нибур сам примыкал к рядам пацифистов. В течение нескольких лет он был национальным председателем Товарищества Примирения. Его разрыв с пацифизмом относится к началу 30-х годов, а первым деятельным критическим заявлением в адрес пацифизма была его книга «Моральный человек и аморальное общество». Там он настаивал на том, что не существует внутреннего отличия насильственного сопротивления от ненасильственного. По его утверждению, социальные последствия этих двух методов отличались, но это было отличие в частности, не по существу. Позже Нибур стал подчеркивать безответственность упования на то, что ненасильственное сопротивление может стать успешным в предотвращении распространения тоталитарной тирании. Оно может иметь успех только в том случае, утверждал Нибур, если те группировки, против которых сопротивление направлено, обладают определенным уровнем развития морального сознания, как это было в борьбе Ганди против англичан. Полное неприятие Нибуром пацифизма было основано преимущественно на учении о человеке. Он утверждал, что пацифизм не смог справедливо отнестись к учению об оправдании верой, заменив его сектантским переключением зла, при этом утверждает, что «божественное благоволение вознесет человека над грешными противоречиями истории и установит его над греховным миром».

Вначале критика Нибуром пацифизма привела меня в смятение. Продолжая читать, я, однако, стал замечать все больше недостатков в его позиции. К примеру, во многих его утверждениях обнаруживалось, что он толкует пацифизм как разновидность пассивного несопротивления злу, выражающую наивную веру в любовь. Но это было серьезным искажением. Мое изучение Ганди убедило меня, что настоящий пацифизм является не несопротивлением злу, а ненасильственным сопротивлением злу. Между этими двумя позициями существует большая разница. Ганди сопротивлялся злу с огромной энергией и силой, но он оказывал сопротивление любовью, а не ненавистью. Настоящий пацифизм не является безвольной покорностью силе зла, как утверждал Нибур. Это скорее мужественное противостояние злу силой любви, основанное на вере в то, что лучше терпеть зло, чем причинять его, так как последнее только увеличивает количество зла и несчастья во вселенной, тогда как терпение может вызвать чувство стыда у противника и тем самым произвести изменения в его сердце.

Несмотря на тот факт, что некоторые утверждения Нибура можно оспаривать, его взгляды оказали конструктивное влияние на мое мышление. Огромный вклад Нибура в современную теологию связан с тем, что он опроверг ложный оптимизм, свойственный большей части протестантского либерализма, не впадая при этом

в антирационализм европейского теолога Карла Барта или полундаментализм других теологов-диалектиков. Более того, у Нибура было потрясающее внутреннее видение человеческой природы, особенно поведения наций и социальных групп. Он четко осознавал сложность человеческих мотивов и отношений между моралью и силой. Его теология является настойчивым напоминанием о реальности существования греха на любом уровне существования человека. Эти элементы Нибура помогли мне осознать иллюзии поверхностного оптимизма касательно природы человека и опасность ложного идеализма. Тогда я еще уповал на способность человека к добру, Нибур же заставил меня понять и его способность ко злу. Более того, Нибур помог мне осознать сложность социальных связей и бросающуюся в глаза реальность существования коллективного зла.

Я ощущал, что большинству пацифистов понять этого не удалось. Слишком многим из них был свойствен неоправданный оптимизм относительно человека, и они бессознательно склонялись к уверенности в собственной правоте. Под влиянием Нибура у меня выработалось отвращение к такому отношению, чем объясняется то, что, невзирая на мою сильную тягу к пацифизму, я никогда не вступал в пацифистские организации. После прочтения Нибура я пришел к мысли о реальном пацифизме. Другими словами, я стал принимать пацифистскую позицию не как безгрешную, а как меньшее зло при существующих обстоятельствах. Тогда я почувствовал и чувствую это сейчас, что пацифизм мог бы быть более привлекательным, если бы не претендовал на свободу от моральных дилемм, чему противостоят христиане-непацифисты.

Следующая стадия моего духовного паломничества к ненасилию наступила во время работы над докторской диссертацией в Бостонском университете. Там у меня была возможность беседовать со многими представителями направления ненасилия, как со студентами, так и с теми, кто приходил на территорию университета. В теологической школе Бостонского университета с глубокой симпатией относились к пацифизму благодаря влиянию Дина Уолтера Милдера и профессора Алана Найта Челмерса. И Дин Милдер и доктор Челмерс были страстными сторонниками идеи социальной основы справедливости, причиной чего был не поверхностный оптимизм, а глубокая вера в возможность человеческих существ к возвышению, если они станут следовать учению Господа. Именно в Бостонском университете я пришел к выводу, что Нибур переоценил испорченность человеческой природы. Его пессимизм относительно природы человека не был уравновешен оптимизмом в отношении природы божественного. Он был настолько увлечен постановкой диагноза о подверженности человека греху, что проглядел исцеление молитвой.

Философию и теологию в Бостонском университете я изучал под руководством Эдгара С. Брайтмена и Л. Харольда де Вулфа. Оба они во многом стимулировали мое мышление. Главным образом под их руководством я познал философию персонализма — учение, в котором ключ к пониманию вечной реальности находится в личности человека. Этот персональный идеализм и сейчас остается моей основной философской позицией. Уверенность персонализма в том, что только личность — ограниченная и беспредельная — является абсолютной реальностью, укрепила два моих убеждения: дала мне метафизическое философское обоснование идеи о персональном Боге, предоставила метафизический базис для утверждения достоинства и ценности всей личности человека.

Незадолго до смерти доктора Брайтмена мы с ним начали заниматься философией Гегеля. Хотя — в основном — курс заключался в изучении монументальной работы «Феноменология духа», я проводил свободное время за чтением «Философии истории» и «Философии права». Были моменты в философии Гегеля, с которыми я был решительно не согласен. Например, его абсолютный идеализм был мне совершенно несимпатичен, потому что имел тенденцию к поглощению множественного единым. Но были другие аспекты его учения, которые показались мне стимулирующими развитие мысли. Его утверждение, что «истина — это целое», привело меня к философскому методу рациональной связи. Его анализ диалектического процесса, невзирая на недостатки, помог мне увидеть, что развитие происходит через борьбу.

К 1954 г. я завершил изучение всех этих относительно расходящихся интеллектуальных традиций, объединив их в позитивную социальную философию. Одним из основных догматов этой философии было убеждение в том, что ненасильственное сопротивление является одним из мощнейших орудий, доступных угнетенным людям в их поиске социальной справедливости. В то время, однако, у меня было только интеллектуальное понимание этой позиции, без твердой решимости воплотить ее в реальных социальных условиях.

Когда я ехал служить священником в Монтгомери, у меня не было и мысли, что я окажусь вовлеченным в кризисную ситуацию, когда придется на практике применять метод ненасильственного сопротивления. Я не начинал действий протеста и не предлагал их. Я просто отозвался на людской призыв стать их представителем. Когда начался протест, мои мысли осознанно или неосознанно возвратились к Нагорной проповеди с ее величественным учением о любви и к методу ненасильственного сопротивления Ганди. С течением времени я начал понимать силу ненасилия все глубже и глубже. Пройдя через действительный опыт протеста, ненасилие стало больше чем метод, с которым я был теоретически согласен;

оно стало обязательством жить определенным образом. Многие из проблем, касающихся ненасилия, которые я не мог прояснить для себя интеллектуально, разрешились в сфере практических действий.

С тех пор как философия ненасилия сыграла такую важную роль в Движении в Монтгомери, было бы разумно обратиться непосредственно к краткому обсуждению некоторых основных аспектов этой философии.

Во-первых, следует обязательно выделить, что ненасильственное сопротивление — это не метод для трусов, это сопротивление. Если кто-нибудь использует этот метод потому, что боится, или просто потому, что у него не хватает орудий насилия, то он ненастоящий сторонник ненасилия. Поэтому Ганди часто говорил, что если считать трусость единственной альтернативой насилию, то лучше сражаться. Он сделал это заявление, будучи уверенным, что всегда существует и другая альтернатива: ни один человек, ни группа людей не должны подчиняться никакой несправедливости, не должны они и использовать насилие, чтобы оправдать эту несправедливость, — существует путь ненасильственного сопротивления. Это в конечном счете путь сильных людей. Это не является воплощением инертной пассивности. Фраза «пассивное сопротивление» часто производит ложное впечатление, будто бы это является разновидностью метода неучастия, согласно которому сопротивляющийся спокойно и пассивно принимает зло. Но ничто другое так не далеко от истины, как это утверждение. На протяжении того времени, в течение которого сторонник ненасильственного сопротивления пассивен, в том смысле, что он не агрессивен физически в отношении своих противников, его разум и эмоции всегда направлены на убеждение противника в его неправоте. Это — метод физической пассивности, но мощной духовной активности. Это не пассивное непротивление злу, а активное ненасильственное сопротивление злу.

Вторым основным моментом для характеристики ненасилия является то, что с его помощью не стремятся победить или унижить противника, но пытаются завоевать его дружбу и понимание. Участник ненасильственного сопротивления вынужден зачастую выражать свой протест путем несотрудничества или бойкотов, но он понимает, что это не является целью самой по себе, а только лишь средством для пробуждения морального стыда у противника. Целью является освобождение и примирение. Последствия ненасилия заключаются в создании общности, тогда как последствием насилия является трагическая горечь.

Третьей характеристикой этого метода является то, что атака направлена против сил зла в большей степени, чем против тех людей, которым пришлось творить это зло. Именно зло стремится

победить участник ненасильственного сопротивления, а не людей, ставших жертвами этого зла. Если он противостоит расовой несправедливости, то понимает, что основное напряжение связано не с отношением между расами. Как я любил говорить людям в Монтгомери: «Напряжение в городе существует не между белыми и неграми. В своем основании оно существует между справедливостью и несправедливостью, между силами света и силами тьмы. И если будет наша победа, то это будет победа не пятидесяти тысяч негров, но победа справедливости и светлых сил. Мы выступили для того, чтобы победить несправедливость, а не против тех белых людей, которые являются ее носителями».

Четвертым пунктом, характеризующим ненасильственное сопротивление, является желание принимать страдания без возмездия — принимать удары противника, не отвечая на них. «Реки крови, быть может, протекут, пока мы завоюем себе свободу, но это должна быть наша кровь», — говорил Ганди своим соотечественникам. Участник ненасильственного сопротивления стремится принять насилие, если это неизбежно, но никогда не нанесет ответный удар. Он не ищет при этом возможности уклониться от тюрьмы. Если тюремное заключение неизбежно, он входит в тюрьму, «как жених входит в комнату невесты».

Каждый может задать справедливый вопрос: «Какое оправдание имеют сторонники ненасильственного сопротивления для тех суровых испытаний, которым они подвергают людей, призывая следовать старинной позиции «подставить другую щеку»? Ответ заключается в том, что незаслуженные страдания являются искуплением. Страдание — в понимании сторонников ненасилия — имеет огромное количество образовательных и преобразовательных возможностей. «Те вещи, которые имеют для людей фундаментальное значение, не могут быть достигнуты с помощью одного лишь разума, их необходимо выстрадать», — говорил Ганди. Он продолжал: «Страдание безгранично сильнее закона джунглей в деле обращения противника в свою веру, чтобы он услышал то, что недоступно для голоса разума».

Пятым пунктом, определяющим ненасильственное сопротивление, является то, что с его помощью можно избежать не только внешнего физического насилия, но и внутреннего насилия духа. Борец за ненасилие отказывается не только стрелять в противника, но и ненавидеть его. Центром ненасилия является принцип любви. Борец за ненасилие будет утверждать, что в борьбе за человеческое достоинство угнетенные люди всего мира не должны уступить искушению ожесточиться или дать себе волю участвовать в кампаниях ненависти. Это бы не привело ни к чему, кроме усиления существующего зла во вселенной. На протяжении всего существования жизни кто-нибудь должен иметь достаточно разума и

моральности, чтобы разорвать цепочку зла и ненависти. Этого можно достичь, только возводя мораль любви в центр всей нашей жизни.

Говоря о любви в этом смысле, мы не отсылаем к сентиментальным нежным эмоциям. Было бы нелепо настаивать на том, что люди должны любить и относиться с нежностью к тем, кто их угнетает. В этой связи любовь означает понимание, искупляющее добрую волю. Здесь на помощь приходит греческий язык. Для обозначения любви в греческом варианте Нового завета есть три слова. Первое — это эрос. В платонической философии эрос означал стремление души к сфере божественного. Теперь это стало означать разновидность эстетической, романтической любви. Во-вторых, существует филиа, которая обозначает интимные чувства между людьми. Филиа обозначает вид взаимной любви, когда человек любит, потому что любят его. Когда же мы говорим о любви к тем, кто нам противостоит, мы говорим не о филиа и не об эросе — мы говорим о любви, которая в греческом языке обозначается словом «агапе». Агапе обозначает понимание, распространенное доброй волей всех людей. Это переполняющая любовь, которая чисто спонтанная, немотивированная, необоснованная и созидательная. Она не начинается из-за наличия какого-либо качества или свойства объекта. Это божественная любовь, живущая в сердцах людей.

Агапе — это незаинтересованная любовь. Это любовь, в которой индивид стремится найти добро не для себя, а для своего ближнего (1 Кор., 10; 24). Агапе не начинается с разного отношения к достойным и недостойным людям и качествам, которыми они обладают. Она начинается с любви к другим ради них самих. Это полностью «касающаяся ближнего забота об остальных», которая находит ближнего в каждом встречном человеке. В данном случае агапе не делает различия между другом и врагом, этот вид любви касается обоих. Если кто-то любит кого-то только из чувства дружелюбия, он любит его в большей степени ради пользы, которую он получает в результате этой дружбы, чем ради своего друга. Следовательно, лучшим способом, чтобы убедить себя в незаинтересованности любви, является любовь к своему врагу-ближнему, от которого нельзя ожидать в ответ ничего хорошего, кроме враждебности и преследования.

Другим важным моментом, характеризующим агапе, является то, что она возникает из потребности в другом человеке — его потребности принадлежать к лучшему, что есть в человеческом обществе. Самаритянин, который помог еврею по дороге на Иерихон, был «добрым», потому что чувствовал себя ответственным за потребности всего человечества, которое он представлял. Любовь Бога является вечной и ослабевает не потому, что она нужна

человеку. Святой Павел уверял нас, что акт любви-спасения произошел, «когда мы были еще грешниками», — и это пик нашей великой потребности в любви. С тех пор как личность белого человека в большой степени разрушена сегрегацией, он нуждается в любви негра. Негры обязаны любить белых, потому что белые нуждаются в их любви, чтобы стереть пятно напряжения, нестабильности и страха.

Агапе не является слабой, пассивной любовью. Это любовь в действии. Это любовь, стремящаяся защитить и сотворить общество. Она настаивает на общности, даже когда кто-то стремится эту общность разрушить. Агапе — это желание идти до конца ради восстановления общности. Она не остановится на первой миле, а пройдет вторую, чтобы восстановить общность. Это желание просить не семь раз, а семьдесят семь, чтобы восстановить общность. Крест — это вечное выражение длины, до которой дойдет Бог, чтобы восстановить общность. Воскрешение является символом божественного превосходства над всеми силами, которые стремятся этой общности препятствовать. Святой дух является продолжающейся общностью, создающей реальность, проходящую через все существующее. Тот, кто действует вопреки общности, действует вопреки творению. Поэтому, если я отвечаю на ненависть эквивалентной ненавистью, я не делаю ничего, кроме усиления раскола в разрушенной общности. Я могу закрыть брешь в разрушенной общности, только встречая ненависть любовью. Если я встречу ненависть ненавистью, я перестану быть личностью, потому что так создано, что личность может быть полной только в контексте общности. Т. Вашингтон был прав: «Не позволяйте человеку завести вас так далеко, чтобы ненавидеть его». Когда он заведет вас так далеко, он приведет вас к той позиции, которая будет против общности, он втянет вас в разрушение создания, разрушив тем самым личность.

В конечном итоге агапе — познание того факта, что жизнь взаимосвязана. Все человечество включено в единый процесс, а все люди — братья. В той мере, в какой я причиняю вред своему брату, независимо от того, что он делает мне, — я причиняю вред себе. Например, белые люди часто отказывают в федеральной помощи образованию, чтобы избежать предоставления неграм их прав, но из-за того, что все люди братья, они не могут отказывать негритянским детям, не причиняя вреда своим собственным. Напротив, их усилия заканчиваются нанесением ущерба самим себе. Почему так происходит? Потому что все люди — братья. Если нанесешь вред мне, нанесешь и себе.

Любовь, агапе, является единственным цементом, способным укрепить разрушенную общность. Когда мне свыше приказано любить, мне приказано соединять разрушенную общность, проти-

востоять несправедливости и удовлетворять потребности моих братьев.

Шестой основной характеристикой ненасильственного сопротивления служит понимание того, что на стороне справедливости находится весь мир. Поэтому тот, кто верит в ненасилие, — глубоко верит в будущее. Вера является причиной, по которой участник ненасильственного сопротивления принимает страдания без возмездия. Он знает, что в его борьбе за справедливость космос на его стороне. Есть преданные, верящие в ненасилие люди, которые не могут верить в существование персонального Бога. Но даже эти люди верят в наличие некоей творящей силы, которая действует ради полноты вселенной. И как бы мы ни называли это — неосознаваемым безличностным процессом или Персональным существом, — мы признаем существование творящей силы и некоей любви, которая действует, чтобы привести несвязанные аспекты реальности в гармонию.

ПЕРСПЕКТИВЫ
ЦИВИЛИЗАЦИИ:
ОТ КУЛЬТА СИЛЫ
К ДИАЛОГУ И СОГЛАСИЮ

Ненасилие — важнейший и безошибочный показатель уровня нравственного развития человека и общества. Вместе с тем оно является прагматическим императивом нашего времени. Вся логика развития современной цивилизации приводит к пониманию ненасилия как важнейшего условия дальнейшего прогресса и процветания человечества.

ОСОБЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ
ТЕХНОГЕННОГО МИРА

Современная цивилизация находится на критическом этапе своего развития. Уже сегодня видны контуры совершенно нового человеческого мира, который формируется в противоречиях и напряжениях нашей эпохи. Происходящие изменения столь фундаментальны, что западные философы-футурологи не без основания сравнивают их с переходом общества от каменного века к железному. В самом деле, бурные изменения в сфере техники, технологии, научно-технический прогресс радикально обновляют предметную среду, в которой непосредственно протекает жизнедеятельность человека. Одновременно возникают совершенно новые формы кооперирования человеческого труда, новые типы коммуникаций, способы хранения и передачи информации, связи и отношения в человеческих сообществах, новые формы взаимодействия культурных традиций. История человечества на наших глазах становится глобальной историей. Раньше она была историей отдельных народов, племен, регионов, историей отдельных, во многом автономных сфер культуры, техники, науки, поэзии, философии, религии и т. д. Все эти разрозненные истории даже философам типа Гегеля, которые не очень церемонились с фактами, с большим трудом

удавалось сводить к единым основаниям. Теперь она отчетливо превращается в глобальную и единую историю: все, что происходит в жизни отдельных стран и народов, резонирует на весь земной шар; то, что происходит в одной сфере социальной жизни, сразу же отражается на всех остальных. Человечество во всех его основных измерениях становится интегральным целым, при увеличивающемся разнообразии. Несомненно: слияние многочисленных подсистем и сфер социальной жизни, национальных традиций и культур, исторических ручейков в единый мощный поток есть прогресс, но столь же несомненно, что прогресс этот сопровождается негативными явлениями. За прогресс надо платить. Но вот вопрос: не высока ли цена?

В истории человечества я различаю два основных вида цивилизаций: традиционные общества и техногенную цивилизацию. Традиционные общества характеризуются наличием очень устойчивых консервативных тенденций воспроизводства социальных отношений и соответствующего образа жизни. Конечно, эти общества тоже изменяются, возникают инновации в сфере производства и в сфере регуляции социальных отношений, но прогресс, связанный с накоплением цивилизационных завоеваний, идет очень медленно (не вообще медленно, а в сравнении со сроками жизни человеческих индивидов и поколений). В традиционных обществах могут смениться несколько поколений, которые будут находиться примерно в одних и тех же структурах общественной жизни, воспроизводя их и передавая очередному поколению. Виды деятельности, их средства и цели могут столетиями существовать в качестве устойчивых стереотипов. Соответственно в культуре этих обществ приоритет отдается традициям, образцам и нормам, аккумулирующим опыт предков, канонизированным стилям мышления. Инновационная деятельность отнюдь не воспринимается здесь как высшая ценность, напротив, она имеет ограничения и допустима лишь в рамках веками апробированных традиций. Древняя Индия и Китай, Древний Египет, государства мусульманского Востока эпохи средневековья и так далее — все это традиционные общества. Этот тип социальной организации сохранился и до наших дней: многим государствам «третьего мира» присущи черты традиционного общества, хотя их столкновение с современной западной (техногенной) цивилизацией рано или поздно приводит к радикальным трансформациям традиционной культуры и образа жизни.

Что же касается общества, которое обозначают расплывчатым понятием «западная цивилизация», то это — особый тип социального развития и особый тип общества, который вначале возник в европейском регионе вследствие ряда мутаций традиционных культур, а затем начал осуществлять свою экспансию на весь мир.

Я обозначаю этот тип общества как техногенную цивилизацию. Когда она сформировалась в относительно зрелом виде, то темп социальных изменений стал раскручиваться с огромной скоростью. Можно сказать так, что экстенсивное развитие истории здесь заменяется интенсивным развитием. Пространственное существование — временным. Резервы роста черпаются уже не за счет расширения культурных зон, а за счет перестройки самих оснований прежних способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей. Самое главное и действительно эпохальное, всемирно-историческое изменение, связанное с переходом от традиционного общества к техногенной цивилизации, состоит в возникновении новой системы ценностей. Ценностью считается сама инновация, оригинальность, вообще новое (в известном смысле символом техногенного общества может считаться Книга рекордов Гиннесса; в отличие, скажем, от семи чудес света, Книга Гиннесса наглядно свидетельствует, что каждый индивид может стать единственным в своем роде, достичь чего-то необычного, и она же как бы призывает к этому; семь чудес света, напротив, призваны были подчеркнуть завершенность мира и показать, что все грандиозное, действительно необычное уже состоялось). Далее, на одном из самых высоких мест в иерархии ценностей оказывается автономия личности, что традиционному обществу вообще несвойственно. Там личность реализуется только через принадлежность к какой-либо определенной корпорации, будучи элементом в строго определенной системе корпоративных связей. Если человек не включен в какую-нибудь корпорацию, он — не личность.

В техногенной цивилизации возникает особый тип автономии личности: человек может менять свои корпоративные связи, он жестко к ним не привязан, может и способен очень гибко строить свои отношения с людьми, погружаться в разные социальные общности, а часто и в разные культурные традиции.

Техногенная цивилизация началась задолго до компьютеров, и даже задолго до паровой машины. Ее преддверием можно назвать развитие античной культуры, прежде всего культуры полисной, которая подарила человечеству два великих изобретения — демократию и теоретическую науку, первым образцом которой была евклидова геометрия. Эти два открытия в сфере регуляции социальных связей и способе познания мира стали важными предпосылками для будущего принципиально нового типа цивилизационного прогресса.

Второй и очень важной вехой стало европейское средневековье с особым пониманием человека, как существа, созданного по образу и подобию Бога, с культом человекобога и культом любви человека к человекобогу, к Христу, с культом человеческого ра-

зума, способного понять и постигнуть тайну божественного творения, расшифровать те смыслы, которые Бог заложил в мир, когда он его создавал. Последнее обстоятельство необходимо отметить особо: целью познания как раз и считалась расшифровка помысла Божьего, плана божественного творения, реализованного в мире, — страшно еретическая мысль с точки зрения традиционных религий. Но это все — преддверие.

Впоследствии, в эпоху Ренессанса, происходит восстановление многих достижений античной традиции, но при этом ассимилируется и идея богоподобности человека и человеческого разума. И вот с этого момента закладывается культурная матрица техногенной цивилизации, которая начинает свое собственное развитие в XVII в. Она проходит три стадии: сначала — преиндустриальную, потом — индустриальную и наконец — постиндустриальную. Важнейшей основой ее жизнедеятельности становится прежде всего развитие техники, технологии, причем не только путем стихийно протекающих инноваций в сфере самого производства, но и за счет генерации все новых научных знаний и их внедрения в технико-технологические процессы. Так возникает тип развития, основанный на ускоряющемся изменении природной среды, предметного мира, в котором живет человек. Изменение этого мира приводит к очень активным трансформациям социальных связей людей; в этой цивилизации вслед за технико-технологическим развитием постоянно меняются типы общения людей, формы их коммуникации, типы личности, образ жизни. Эта цивилизация существует чуть более 300 лет, но она оказалась очень динамичной, подвижной и очень агрессивной; она подавляет, подчиняет себе, переваривает, буквально поглощает традиционные общества и их культуры — это мы видим повсеместно, и сегодня этот процесс идет по всему миру. Такое активное взаимодействие техногенной цивилизации и традиционных обществ, как правило, оказывается столкновением, которое приводит к гибели последних, уничтожению многих культурных традиций, по существу, к гибели этих культур как самобытных целостностей. Традиционные культуры не только оттесняются на периферию, но и радикально трансформируются при вступлении традиционных обществ на путь модернизации и техногенного развития. Чаще всего эти культуры сохраняются только обрывками, в качестве исторических рудиментов. Вот так произошло и происходит с традиционными культурами восточных стран, осуществивших индустриальное развитие; то же можно сказать о народах Южной Америки, Африки, вставших на путь модернизации, — везде культурная матрица техногенной цивилизации трансформирует традиционные культуры, преобразуя их смысло-жизненные установки, заменяя их новыми мировоззренческими доминантами. Эти мировоззренческие доминанты склады-

вались в культуре техногенной цивилизации еще на предыдущей стадии ее развития, в эпоху Ренессанса, а затем и европейского Просвещения.

Они выражали кардинальные мировоззренческие смыслы понимания человека, мира, целей и предназначения человеческой жизнедеятельности.

Человек понимался как активное существо, которое находится в деятельностном отношении к миру. Деятельность человека должна быть направлена вовне, на преобразование и переделку внешнего мира, в первую очередь природы, которую человек должен подчинить себе. В свою очередь, внешний мир рассматривается как арена деятельности человека, как если бы мир и был предназначен для того, чтобы человек получил необходимые для себя блага, удовлетворил свои потребности. Конечно, это не означает, что в новоевропейской культурной традиции не возникают другие, в том числе и альтернативные, мировоззренческие идеи.

Техногенная цивилизация в самом своем бытии определена как общество, постоянно изменяющее свои основания. Поэтому в ее культуре активно поддерживается и ценится постоянная генерация новых образцов, идей, концепций, лишь некоторые из которых могут реализоваться в сегодняшней действительности, а остальные предстают как возможные программы будущей жизнедеятельности, адресованные грядущим поколениям. В культуре техногенных обществ всегда можно обнаружить идеи и ценностные ориентации, альтернативные доминирующим ценностям. Но в реальной жизнедеятельности общества они могут не играть определяющей роли, оставаясь как бы на периферии общественного сознания и не приводя в движение массы людей.

Идея преобразования мира и подчинения человеком природы была доминантой в культуре техногенной цивилизации на всех этапах ее истории, вплоть до нашего времени. Если угодно, эта идея была важнейшей составляющей того «генетического кода», который определял само существование и эволюцию техногенных обществ. Что же касается традиционных обществ, то здесь деятельностное отношение к миру, которое выступает родовым признаком человека, понималось и оценивалось с принципиально иных позиций.

Нам долгое время казалась очевидной эта мировоззренческая установка. Однако ее трудно отыскать в традиционных культурах. Свойственный традиционным обществам консерватизм видов деятельности, медленные темпы их эволюции, господство регламентирующих традиций постоянно ограничивали проявление деятельностно-преобразующей активности человека. Поэтому сама эта активность осмысливалась скорее не как направленная вовне, на изменение внешних предметов, а как ориентированная

вовнутрь человека, на самосозерцание и самоконтроль, которые обеспечивают следование традиции¹

Принципу преобразующего деяния, сформулированному в европейской культуре в эпоху Ренессанса и Просвещения, можно противопоставить в качестве альтернативного образца принцип древнекитайской культуры «у-вэй», требующий невмешательства в протекание природного процесса. Для традиционных земледельческих культур подобные принципы играли важную регулирующую роль. Они ориентировали на приспособление к внешним природным условиям, от которых во многом зависят результаты земледельческого труда, требовали угадывать ритмы смены погоды, терпеливо выращивать растения, веками накапливать опыт наблюдения за природной средой и свойствами растений. В китайской культуре хорошо известна притча, высмеивающая человека, который проявлял нетерпение и недовольство тем, что злаки растут медленно, и, желая ускорить их рост, стал тянуть их за верхушку и в конце концов выдернул их из грядки²

Вместе с тем принцип «у-вэй» выступал особым способом включения индивида в социальные структуры, которые традиционно воспроизводились на протяжении жизни ряда поколений. Он выражал установку на адаптацию к сложившейся социальной среде, исключал стремления к ее целенаправленному преобразованию, требовал самоконтроля и самодисциплины индивида, включающегося в ту или иную корпоративную структуру.

Ценности техногенной культуры задают принципиально иной вектор человеческой активности. Преобразующая деятельность рассматривается здесь как главное предназначение человека. Деятельностно активный идеал отношения человека к природе распространяется затем и на сферу социальных отношений, которые также начинают рассматриваться в качестве особых социальных объектов, могущих целенаправленно преобразовываться человеком. С этим связан культ борьбы, революций как «локомотивов истории». Стоит отметить, что марксистская концепция классовой борьбы, социальных революций и диктатуры как способа решения социальных проблем возникла в контексте ценностей техногенной культуры.

¹ В культурологических исследованиях уже отмечалось, что существуют два типа культур: ориентированные на предметно-активистский способ жизнедеятельности и ориентированные на автокоммуникацию, интроспекцию и созерцание (см., например: *Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6*). Культуры техногенных обществ явно тяготеют к первому типу, а культуры традиционных обществ — ко второму.

² Притча описана в китайской философской литературе царства Сун (см.: *Нидэм Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке. М., 1966. С. 155—160*).

С пониманием деятельности и предназначения человека тесно связан второй важный аспект ценностных и мировоззренческих ориентаций, который характерен для культуры техногенного мира, — понимание природы как упорядоченного, закономерно устроенного поля, в котором разумное существо, познавшее законы природы, способно осуществить свою власть над внешними процессами и объектами, поставить их под свой контроль. При этом неявно предполагалось, что природа — неиссякаемая кладовая ресурсов, из которой человек может черпать бесконечно. Надо только изобрести какую-то хитрость, чтобы искусственно изменить природный процесс и поставить его на службу человеку, и тогда укрощенная природа будет удовлетворять человеческие потребности во все расширяющихся масштабах, бесконечно. Кстати, отмечу, что все коммунистические утопии, которые говорили о том, что коммунистическое общество связано с безудержно растущим потреблением, с полным, исчерпывающим удовлетворением все возрастающих потребностей, основаны на той парадигме, согласно которой из природы можно бесконечно черпать материалы, ресурсы, поставив их на службу человеку.

В качестве третьего важнейшего аспекта ценностных ориентаций техногенного общества отмечу ценности власти, силы и господства над природными и социальными обстоятельствами.

Пафос преобразования мира порождал особое отношение к идеям господства, силы и власти. В традиционных культурах они понимались прежде всего как непосредственная власть одного человека над другим. В патриархальных обществах и азиатских деспотиях власть и господство распространялись не только на подданных государя, но и осуществлялись мужчиной, главой семьи, над женой и детьми, которыми он владел так же, как царь или император — телами и думами своих подданных. Традиционные культуры не знали автономии личности и идеи прав человека. Как писал А. И. Герцен об обществах Древнего Востока, человек здесь не понимал своего достоинства; оттого он был или в прахе валяющийся раб, или необузданный деспот.

В техногенном мире также можно обнаружить немало ситуаций, в которых господство осуществляется как сила непосредственного принуждения и власти одного человека над другим. Однако отношения личной зависимости перестают здесь доминировать и подчиняются новым социальным связям. Их сущность определена всеобщим обменом результатами деятельности, приобретаемыми формами товара.

Власть и господство в этой системе отношений предполагают владение и присвоение товаров (вещей, человеческих способностей, информации как товарных ценностей, имеющих денежный эквивалент).

В результате в культуре техногенной цивилизации происходит своеобразное смещение акцентов в понимании предметов господства силы и власти — от человека к произведенной им вещи. В свою очередь, эти новые смыслы легко соединяются с идеалом деятельностно-преобразующего предназначения человека.

Сама преобразующая деятельность расценивается как процесс, обеспечивающий власть человека над предметом, господство над внешними обстоятельствами, которые человек призван подчинить себе.

Человек должен из раба природных и общественных обстоятельств превратиться в их господина, и сам процесс этого превращения понимался как овладение силами природы и силами социального развития. Характеристика цивилизационных достижений в терминах силы («производительные силы», «сила знания» и т. п.) выражала установку на обретение человеком все новых возможностей, позволяющих расширять горизонты его преобразующей деятельности.

Изменяя путем приложения освоенных сил не только природную, но и социальную среду, человек реализует свое предназначение творца, преобразователя мира.

Четвертой важной составляющей в интересующем нас комплексе ценностей техногенной цивилизации является особая ценность научной рациональности, научно-технического взгляда на мир, ибо научно-техническое отношение к миру является базисным для его преобразования. Оно создает уверенность в том, что человек способен, контролируя внешние обстоятельства, рационально-научно устроить свою жизнь, подчиняя себе природу, а затем и саму социальную жизнь. И здесь опять уместно сделать побочное замечание о том, что наша революция, как и последующие программы ускоренного построения социализма и коммунизма, проходила под знаком этого типа мышления. Планы преобразования общества на научной основе понимались сталинским руководством крайне упрощенно. Считалось, что, подобно тому как инженер, создав проект, внедряет его и строит более новую, совершенную машину, можно, опираясь на социальную науку, рассчитать и затем воплотить в жизнь социальный проект, построить рационально организованную социальную машину, внутри которой люди будут счастливы. В этом проекте революционного преобразования мира человек понимался как материал для построения социальной машины — он также должен преобразовываться, в горниле «социальной перековки», совершенствоваться, чтобы стать необходимым звеном нового механизма общественной жизни. Терминология времен индустриализации свидетельствовала об укорененности в массовом сознании этих представлений о новом обществе как «совершенной машине» («люди — винтики»; «партия — мотор

общества», от которого идут «приводные ремни» — профсоюзы, и т. д.). Что из этого вышло, мы хорошо знаем. Оказалось, что отношение к человеку как к материалу привело к потере человеческой свободы и ко многим другим разрушительным последствиям. Конечно, было бы чрезвычайным упрощением прямолинейно выводить ситуации сталинского тоталитаризма из традиций техногенной культуры, из характерного для нее стремления к социальному прогрессу, основанному на широком применении научных знаний и новых технологий как в сфере производства, так и в сфере социального управления. Чтобы понять истоки тоталитарных обществ, возникших в XX столетии, нужен конкретный анализ исторических причин.

Применительно к нашей действительности важно учесть, что дооктябрьская Россия была своего рода гибридным обществом, в котором заимствуемые у Запада техногенные структуры были привиты на почву традиционного общества и во многом деформированы этой почвой.

Внедрение марксистских идей в эту специфическую действительность приводило, с одной стороны, к упрощающим деформациям самого учения, а с другой — к попыткам насильственной перестройки действительности в соответствии с доктриной.

Сегодня проблема судеб марксизма в России является предметом многочисленных дискуссий. Я не буду углубляться в эти проблемы, тем более что в одной из дискуссий я уже излагал свою позицию¹

Единственное, что мне хотелось бы подчеркнуть в связи с рассматриваемыми в данной статье проблемами, — это глубинную связь марксистского учения с мировоззренческими доминантами культуры техногенных обществ. Марксизм был естественным порождением этой культуры на стадии индустриального развития техногенной цивилизации. Я полагаю, что, разрабатывая свою концепцию общественно-экономических формаций, К. Маркс исследовал предысторию, историю и тенденции развития именно техногенного общества² Кстати, когда Маркс, исходя из концепции общественно-экономических формаций начал анализировать традиционное общество, он понял, что тут нужна какая-то иная классификация структур и этапов развития социальной жизни. И тогда он выделил проблемы, которые, по существу, отличают

¹ См.: Умер ли марксизм? // Вопросы философии. 1990. № 10.

² Отмечу, что в рамках этого понимания можно объяснить, например, то обстоятельство, что только в предыстории техногенной цивилизации, в регионе Средиземноморья и в античном мире, существовало такое состояние социального развития, как рабовладельческая формация. В других же регионах переход от первобытной общины к первым земледельческим цивилизациям древности (Китай, Индия, Япония, славянский мир и т. п.) не был связан с повсеместным распространением рабладения и ему соответствующего способа производства.

историю традиционного общества от исторического развития техногенной цивилизации. Он стал анализировать особенности общественного устройства социальной жизни в традиционных обществах и ввел понятие азиатского способа производства.

В наследии К. Маркса можно найти и более глобальную концепцию трех этапов человеческой истории. Он выделял: 1) общества, основанные на отношениях личной зависимости; 2) общества, основанные на отношениях вещной зависимости, и 3) коммунистическое общежитие как этап будущего.

Первый этап (Маркс его именовал первичной формацией) можно интерпретировать здесь как стадию появления и доминанции традиционных обществ. Второй этап (вторичная формация) — это уже собственно история техногенной цивилизации, однако его нужно рассматривать не как исчезновение традиционных обществ, а как сложное сосуществование их с принципиально новой системой общественной жизни, сосуществование, связанное с конфликтами, разрушением многих традиционных культур под давлением образцов культуры техногенного мира.

Глубинные мировоззренческие основания этой культуры стимулировали успехи техногенной цивилизации в технико-технологических инновациях, в улучшении образа жизни людей, в ее победоносном шествии по всей планете. Эти внешние успехи, в свою очередь, укрепляли исходную ценностную матрицу, порождали представление, что техногенная цивилизация представляет собой магистральный путь развития человечества, на котором получают воплощение все дерзновенные, богоборческие идеалы.

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ПЕРЕД ЛИЦОМ ГЛОБАЛЬНЫХ ОПАСНОСТЕЙ

Что показал XX век? Он начался с мировой войны, которая потрясла всех гуманистов и одним махом перечеркнула гуманистические идеалы. Но все дикости этой войны превратились в «детские игрушки» по сравнению с ужасами следующей — второй мировой войны, которая началась всего через 20 лет после окончания первой и заставила думать о зловещей, апокалиптической закономерности исторического развития. Конец второй мировой войны — применение атомного оружия — стал началом новой конфронтации различных систем, гонки вооружений и выходом на такой ее виток, когда человечество зримо обнаружило возможности самоуничтожения.

До XX столетия человечество жило и развивалось, осознавая себя бессмертным. В столкновениях, конфликтах и войнах могли исчезнуть государства, погибнуть отдельные народы и культуры,

но все человечество оставалось и продолжало свою историю. Теперь же возникла парадоксальная ситуация: наращивание силы, технологической мощи человечества привели его к такому состоянию, когда оно не только не может реализовать изначальные претензии всестороннего господства над обстоятельствами, а, напротив, окончательно попадает во власть обстоятельств, становится заложником орудий массового уничтожения, которые оно само же изобретает. Так во второй половине XX в. возникла проблема выживания человечества в условиях, когда научно-технический прогресс создает все более широкое поле возможностей для принципиально нового развития военной техники и оружия массового уничтожения.

Но как выяснилось, это только одна из глобальных проблем, порожденных развитием техногенной цивилизации и поставивших под угрозу сами основы человеческого бытия.

Второй, не менее важной проблемой стало нарастание в конце XX в. глобального экологического кризиса. Старая парадигма, будто природа — бесконечный резервуар ресурсов для человеческой деятельности, оказалась неверной. Человек сформировался в рамках биосферы — особой системы, возникшей в ходе космической эволюции.

Биосфера представляет собой не просто окружающую среду, которую можно рассматривать как поле для преобразующей деятельности человека, а выступает единым целостным организмом, в который включено человечество в качестве специфической подсистемы. Деятельность человека вносит постоянные изменения в динамику биосферы, и на современном этапе развития техногенной цивилизации масштабы человеческой экспансии в природу таковы, что они начинают разрушать биосферу как целостную экосистему. Грозящая экологическая катастрофа требует выработки принципиально новых стратегий научно-технического и социального развития человечества, стратегий деятельности, обеспечивающей коэволюцию человека и природы.

И, наконец, еще одна — третья по счету (но не по значению!) — проблема отчуждения, говоря точнее, проблема сохранения человеческой личности, человека как биосоциальной структуры в условиях растущих и всесторонних процессов отчуждения. Человек, усложняя свой мир, вызывает к жизни такие силы, над которыми он уже не господствует. Чем больше он преобразует мир, тем в большей мере он порождает непредвиденные социальные факторы, которые начинают формировать структуры, радикально меняющие человеческую жизнь и, очевидно, ухудшающие ее. Еще в 60-е годы XX в. представители франкфуртской школы неомарксистов констатировали, что одним из последствий современного техногенного развития можно признать появление одно-

мерного человека, как продукта массовой культуры. Современная индустриальная культура действительно создает широкие возможности для манипуляций сознанием, при которых человек теряет способность рационально осмысливать бытие. При этом и манипулируемые и сами манипуляторы становятся заложниками массовой культуры, превращаясь в персонажи гигантского кукольного театра, который разыгрывают над человеком им же порожденные фантомы. Возникает угроза потери личности.

Ускоренное развитие техногенной цивилизации делает весьма сложной проблему социализации и формирования личности. Постоянно меняющийся мир обрывает многие корни, традиции, заставляя человека одновременно жить в разных традициях, в разных культурах, приспосабливаться к разным, постоянно обновляющимся обстоятельствам. Связи человека делаются спорадическими, они, с одной стороны, стягивают всех индивидов в единое человечество, а с другой — изолируют, атомизируют человека.

Современная техника позволяет общаться людям, живущим на разных континентах. Можно по телефону побеседовать с коллегами из США, затем, включив телевизор, узнать, что делается далеко на юге Африки, но при этом можно не знать соседей по лестничной клетке, живущих рядом. Это интересный феномен возрастающей атомизации и одиночества человека при одновременной глобализации мира.

Проблема сохранения личности приобретает в современном мире еще одно, совершенно новое измерение. Впервые в истории человечества возникает реальная опасность разрушения той биогенетической основы, которая является предпосылкой индивидуального бытия человека и формирования его как личности, — основы, с которой в процессе социализации соединяются разнообразные программы социального поведения и ценностные ориентации, хранящиеся и вырабатываемые в культуре.

Речь идет об угрозе существованию человеческой телесности, являющейся результатом многовековой биоэволюции и испытывающей активное деформирующее влияние современного техногенного мира.

Этот мир требует включения человека во все возрастающее многообразие социальных структур, что сопряжено с гигантскими нагрузками на психику, разрушающими здоровье. Обвал информации, стрессовые нагрузки, канцерогены, засорение окружающей среды, накопление вредных мутаций — все это проблемы сегодняшней действительности, ее повседневные реалии.

Цивилизация значительно продлила срок человеческой жизни, развила медицину, позволяющую лечить многие болезни, но вместе с тем она устранила действие естественного отбора, кото-

рый на заре становления человечества вычеркивал носителей генетических ошибок из цепи сменяющихся поколений. С ростом в современных условиях мутагенных факторов биологического воспроизводства человека возникает опасность резкого ухудшения генофонда человечества.

Выход иногда видят в перспективах генной инженерии. Но если дать возможность вмешиваться в генетический код человека, изменять его, то этот путь ведет не только к позитивным результатам лечения ряда наследственных болезней, но и открывает опасные перспективы перестройки самих основ человеческой телесности. Возникает соблазн «планомерного» генетического совершенствования созданного природой «антропологического материала», приспособления его ко все новым социальным нагрузкам. Об этом сегодня пишут уже не только в фантастической литературе. Подобную перспективу всерьез обсуждают биологи, философы и футурологи. Несомненно, что достижения научно-технического прогресса дадут в руки человечества могучие средства, позволяющие воздействовать на глубинные генетические структуры, управляющие воспроизводством человеческого тела. Но, получив в свое распоряжение подобные средства, человечество обретет нечто равнозначное атомной энергии — по возможным последствиям. При современном уровне нравственного развития всегда найдутся «экспериментаторы» и добровольцы для экспериментов, которые могут сделать реалии совершенствования биологической природы человека лозунгом политической борьбы и амбициозных устремлений.

Перспективы генетической перестройки человеческой телесности сопрягаются с не менее опасными перспективами манипуляции с психикой человека, путем воздействия на его мозг.

Современные исследования мозга обнаруживают структуры, воздействия на которые могут порождать галлюцинации, вызывать отчетливые картины прошлого, которые переживаются как настоящее, изменять эмоциональные состояния человека и т. п. И уже появились добровольцы, применяющие на практике методу многих экспериментов в этой области: например, в мозг вживляют десятки электродов, которые позволяют с помощью слабого электрического раздражения вызывать необычные психические состояния, устранять сонливость, давать ощущение бодрости и т. п.

Усиливающиеся психические нагрузки, с которыми все больше сталкивается человек в современном техногенном мире, вызывают накопление отрицательных эмоций и часто стимулируют применение искусственных средств снятия напряжения. В этих условиях возникают опасности распространения как традиционных (транквилизаторы, наркотики), так и новых средств мани-

пуляции психикой. Вообще вмешательство в человеческую телесность, и особенно попытки целенаправленного изменения эмоциональной сферы и генетических оснований человека, даже при самом жестком контроле могут привести к непредсказуемым последствиям. Нельзя упускать из виду, что человеческая культура глубинно связана с человеческой телесностью и первичным эмоциональным строем, который ею продиктован. Предположим, что известному персонажу из антиутопии Оруэлла «1984» удалось бы реализовать мрачный план генетического изменения чувства половой любви. Для людей, у которых исчезло бы это чувство, ни Байрон, ни Шекспир, ни Пушкин не имели бы смысла, для них выпали бы целые пласты человеческой культуры. Биологические предпосылки — это не просто нейтральный фон социального бытия, это почва, на которой вырастала человеческая культура и вне которой невозможно было бы достигнуть вершин человеческой духовности.

СТРАТЕГИЯ НЕНАСИЛИЯ — СТРАТЕГИЯ БУДУЩЕГО

Все это — проблемы выживания человечества, которому осталось немного времени на размышления. Оно не может продолжать свое развитие на прежних путях, заложенных в культурных матрицах техногенной цивилизации.

Сейчас в мире идет напряженный поиск новых путей развития, новых человеческих ориентиров. Поиск осуществляется в различных областях человеческой культуры — в философии, в искусстве, в религиозном постижении мира, в науке. Речь идет о фундаментальных основаниях человеческого бытия, о выработке новых ценностей, новых смысложизненных ориентиров, которые призваны обеспечить стратегию выживания и прогресса человечества, помочь пересмотреть прежние отношения к природе, выработать новые идеалы человеческой деятельности, понимание перспектив развития человека¹

Предпосылки для новой мировоззренческой ориентации создаются сегодня внутри самой техногенной цивилизации. В современном мире между собой сталкиваются и вступают в диалог совершенно разные культурные традиции. И человечество осознает, что надо учиться вести этот диалог. Нужно уметь менять систему отсчета, не считать свои ценности и культуру абсолютными, научиться понимать другого. Нужно найти новые способы социализации человека, воспитания его в духе уважения к достижениям самых различных культур, в духе толерантности.

¹ Подробнее об этих поисках см., например: *Фролов И. Т. О человеке и гуманизме. Работы разных лет.* М., 1989.

Требование отказаться от силы как средства решения человеческих споров, искать и находить консенсус является следствием глобализации человечества. Локальные конфликты в современных условиях чреваты перерастанием в глобальный конфликт. Поэтому поиск стратегии ненасилия — это не благая мечта, а парадигма выживания человечества. При этом стратегия ненасилия предполагает трансформацию всей структуры ценностей техногенной цивилизации. Нужно пересмотреть сам идеал силы и власти, господства над объектами, обстоятельствами, социальной средой.

В поисках системы ценностей придется критически проанализировать всю европейскую культурную традицию.

Фундаментальные мировоззренческие ориентиры техногенной цивилизации — понимание человека, его деятельности, его отношения к природе, понимание разума и научной рациональности и тому подобное — все эти жизненные смыслы и ценности формируют категориальный строй человеческого сознания и проявляются в самых неожиданных аспектах человеческой жизнедеятельности.

Известный французский философ Ж. Даррида в своих лекциях, которые он читал в 1989 г. в Институте философии АН СССР, подчеркивал, что в европейской культуре многие категориальные смыслы — даже такие, как любовь, дружба, милосердие, — пропитаны духом маскулинизма и неявно связаны с идеалом воинской доблести и силы. В новоевропейской литературе и искусстве идеал дружбы чаще всего понимается как дружба двух мужчин (но не женщин). Этот идеал незримо нитями связан с образом человека-воина, преодолевающего препятствия, противостоящего миру и опирающегося на бескорыстную помощь своих друзей — «настоящих мужчин».

В культуре техногенной цивилизации дух мужества и силы занимает доминирующее положение, и недаром современные феминистские течения отмечают необходимость пересмотра многих духовных традиций нашей цивилизации как условия подлинно равноправного отношения между мужчиной и женщиной в семье и обществе.

Оказывается, что идеалы господства индивида над природными и социальными объектами, идеалы власти, основанной на силовом преобразовании внешнего для индивида природного и социального мира, — эти идеалы неявно формируют множество образцов, норм, программ поведения, жизненных смыслов, которые мы впитываем из культуры, часто не осознавая этого.

Поиск новых мировоззренческих ориентаций — это поиск нового способа и образа жизни, нового отношения к людям, к природе, к обществу. Поэтому интерес к этике ненасилия и бур-

ные исследования в этой области имеют глубокий смысл. Они предстают как отражение (не всегда осознаваемое) глубинных процессов в человеческой культуре, ориентированных на разработку новой матрицы ценностей, идущих на смену прежним жизненным ориентациям, свойственным техногенной цивилизации.

Предпосылки для стратегии ненасилия возникают не только в сфере социальных, политических и духовных отношений между различными странами и народами глобализируемого человеческого мира. Не менее важно, что эти предпосылки обнаруживаются в сфере самого научно-технического прогресса, который является сердцевинной сущностью существования и развития техногенной цивилизации.

Современная наука и техническое творчество втягивают в орбиту человеческой деятельности принципиально новые типы объектов, освоение которых требует новых стратегий. Речь идет об объектах, представляющих собой саморазвивающиеся системы, характеризующиеся «синергетическими» эффектами. Их развитие всегда сопровождается прохождением системы через особые состояния неустойчивости (точки бифуркации). В эти моменты небольшие случайные воздействия могут привести к появлению новых структур, новых уровней организации системы, которые воздействуют на уже сложившиеся уровни и трансформируют их.

Преобразование и контроль за саморазвивающимися объектами уже не может осуществляться только за счет увеличения энергетического и силового воздействия на них. Простое силовое давление на систему часто приводит к тому, что она просто-напросто «сбивается» к прежним структурам, потенциально заложенным в определенных уровнях ее организации, но при этом принципиально новые структуры могут не возникнуть¹. Чтобы вызвать их к жизни, необходим особый способ действия: в точках бифуркации иногда достаточно в нужном пространственно-временном локусе произвести небольшое энергетическое воздействие — «укол», чтобы система перестроилась и возник новый уровень организации с новыми структурами. Саморазвивающиеся «синергетические» системы характеризуются принципиальной открытостью и необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. В этом смысле человек уже не просто противостоит объекту, как чему-то внешнему, а превращается в составную часть системы, которую

¹ См.: Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1990.

он изменяет. Включаясь во взаимодействие, он уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными «созвездиями возможностей». Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы. Причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан. Поэтому в деятельности с саморазвивающимися «синергетическими» системами особую роль начинают играть знания запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия.

С «синергетическими» системами человек сталкивается сегодня в самых различных областях научно-технического прогресса. Они начинают постепенно занимать центральное место среди объектов научного познания, и не только в гуманитарных, но и в естественных науках. Я имею в виду современные концепции развития биосферы и биологической эволюции, исследовательские программы физики элементарных частиц в их связи с космологией, развитие синергетики и термодинамики неравновесных систем и др.

Под влиянием всех этих достижений складывается новая научная картина мира, в которой Вселенная предстает как саморазвивающаяся система, включающая человека (антропный принцип, идеи ноосферы как результата космической эволюции и т. п.).

Одновременно происходят серьезные сдвиги в современной технической деятельности, ориентированной на применение компьютерных систем, новых гибких технологий, биотехнологий. Инженерная деятельность и техническое проектирование все чаще имеют дело уже не просто с техническим устройством или машиной, усиливающими возможности человека, и даже не с системой «человек — машина», а со сложными системными комплексами, в которых увязываются в качестве компонентов единого целого технологический процесс, связанный с функционированием человеко-машинных систем, локальная природная экосистема (биогеоценоз), в которую данный процесс должен быть внедрен, и социокультурная среда, принимающая новую технологию.

Весь этот комплекс в его динамике предстает как особый развивающийся объект, открытый по отношению к внешней среде и обладающий свойствами саморегуляции.

Вместе с тем он внедряется в среду, которая, в свою очередь, не просто выступает нейтральным полем для функционирования новых системных технологических комплексов, а является некоторым целостным живым организмом. Именно так представляет современная наука глобальную экосистему — биосферу, рассматривая ее в качестве саморазвивающейся системы с «синергетическими» характеристиками. В этом новом подходе технологические инновации уже нельзя представлять как переделку природного

материала, который противостоит человеку и который тот может мять, гнуть, подчинять своей воле. Ведь если человек включен в биосферу как целостную саморазвивающуюся систему, то его деятельность может отрезонировать не только в ближайшем, но и в отдаленных участках системы и в определенных ситуациях вызвать ее катастрофическую перестройку как целого. Поведение таких систем необычно и не укладывается в старые, традиционные схемы. Но тогда человек должен рассматривать свою технологическую деятельность не как переделку нейтрального материала природы, а как трансплантацию протеза в живой организм. А это уже совсем другое понимание. Строя какое-то предприятие, запуская новую технологию, он должен понимать, что действует подобно тому, как если бы захотел улучшить некоторое живое тело, внедряя в него какие-то инородные предметы. Подобным же образом биосфера откликается на наши технологические новации, на внедрение новых производственных структур. Чтобы не вызывать катастрофических последствий, эти структуры должны стать особым органом живого целостного организма, а не инородной занозой. Но тогда мы имеем дело уже с новой мировоззренческой парадигмой, требующей относиться к природе не как к материалу, а как к сложному организму, в котором я живу и с которым должен взаимодействовать, не нарушая его основных функциональных связей. Эта парадигма обращает нас к восточным культурам, где целостное видение мира как организма было извечным. Именно там получила развитие этика ненасилия. В индийской философской традиции мир — это живое тело, живой организм, и всякое действие по отношению к нему требует нравственных оснований.

Важно, чтобы человечество от старых менталитетов техногенной цивилизации перешло к новому видению мира. Новый способ жизни в этом мире обязательно будет включать в себя стратегию ненасилия. Когда я работаю с объектом, в который я сам включен, то насильственное, грубое его переделывание может вызвать катастрофические последствия для меня самого, ибо, трансформируя объект, я изменяю свои собственные связи и функции. В этом случае неизбежны определенные ограничения моей деятельности, ориентированные на выбор только таких возможных сценариев изменения мира, в которых обеспечиваются стратегии выживания. И эти ограничения основываются не только на объективных знаниях о возможных линиях развития объектов, но и на определенных нравственных ценностях, понимании приоритета добра, красоты и человеческой жизни. Если это новое мировоззрение является условием выживания человечества, то этику ненасилия по справедливости следует считать фундаментальной и, я бы добавил, самой лучшей, вдохновляющей частью этого мировоззрения.

НЕНАСИЛЬСТВЕННАЯ БОРЬБА: ЛУЧШЕЕ СРЕДСТВО РЕШЕНИЯ ОСТРЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ И ЭТИЧЕСКИХ КОНФЛИКТОВ?¹

Существует широко распространенное в общественном сознании и поддерживаемое социальной наукой убеждение, что политика нерасторжимо связана с насилием, ибо в противном случае она будет неэффективной. Так ли это? Не открывает ли исторический опыт последнего времени другую, нравственно более достойную и практически более действенную перспективу — перспективу ненасильственной политики?

Проблемы политического действия. Основная проблема политики — как действовать эффективно, чтобы достичь поставленных целей. Однако зачастую случается так, что результаты практической политики отличаются от преследуемых целей. Сколько раз усилия различных социальных групп улучшить условия жизни, добиться больших свобод, социальной справедливости, возможности распоряжаться своими собственными судьбами приводили к потере наличных свобод, к росту бесправия масс, большей централизации экономического и политического контроля, а в некоторых случаях и к диктатуре, жестким репрессиям и террору, к международным войнам, другим бедствиям. Итог скольких революций разительно отличался от первоначально заявленных целей?²

Встает важный вопрос: является ли несоответствие между желаемыми целями и реальными результатами следствием случайных событий, непредвиденных факторов, действий влиятельных личностей, или оно неизбежно предопределяется используемыми средствами?

В ситуациях, когда власть распределена несправедливо, крошечная элита принимает главные решения и осуществляет все-

¹ Перевод выполнен О. Н. Баташевой и М. А. Корзо.

² Подробнее об этом см.: *Sharp G. Social Power and Political Freedom*. Boston, 1980. P. 184—194.

объемлющий контроль, в то время как массы людей не могут распоряжаться даже своими собственными жизнями. Обычно такие ситуации характеризуются активным использованием насилия в политических целях, как для борьбы с реально существующей или предполагаемой оппозицией, с соперниками, так и для противодействия внешним угрозам и врагам.

Чтобы быть действенным, насилие должно быть организовано. С этой целью создаются или преобразуются специальные учреждения. Расширение числа институтов для руководства политическим насилием, даже ради добрых намерений, имеет существенные, длительные последствия для социального и политического строя. Оно позволяет господствующей элите обращаться к насилию в политических целях, отличных от первоначально заявленных. Это может означать, например, что в условиях насильственного режима, переходящего в диктатуру, полиция или армия, изначально предназначенные для защиты людей, могут быть переориентированы на подавление и террор.

Как свидетельствует исторический опыт, чрезмерное сосредоточение власти опасно насилием. Важные шаги для контроля над властью были предприняты при создании буржуазно-демократических политических режимов. Они состояли во введении конституционных и юридических ограничений на полномочия правителей (особенно это касается использования полиции и военной силы), в конституционно закрепленном разделении властей между различными правящими учреждениями.

В первую очередь были наложены конституционные и юридические ограничения на исполнительную власть. Кроме того, были введены особые ограничения на использование полиции и армии (чтобы сохранить личные свободы и саму конституционную систему). Гражданский контроль за использованием армии был сформулирован как политический принцип.

Однако эти чрезвычайно важные меры не всегда способны предотвратить использование полиции или военной силы для поддержания или установления диктаторского режима. Стремясь расширить свои властные полномочия, правители или узурпаторы, вопреки конституционным установлениям, прибегают к государственному насилию во внутренней политике. И это часто происходит в форме государственных переворотов. Таким образом, суть проблемы, возможно, лежит глубже, чем принято считать. Она может корениться в самом факте использования насилия в политике.

Насилие, однако, считается высшей санкцией, наиболее эффективной формой действия, а потому и необходимой для дости-

жения желаемых социальных, экономических и политических перемен. Считается также, что насилие необходимо для защиты общества от враждебных нападков. Такие представления характерны даже для тех типов культур, которые провозглашают идеалами свободу, справедливость, демократию, мир и народовластие.

Предполагаемая необходимость насилия в политике в большинстве случаев (включая фашизм) не связывалась с предпочтением насилия, как такового, или с признанием классовых интересов, оно рассматривалось как некая данность. Даже в обществах, которые стремились быть гуманными, свободными, демократичными и справедливыми, насилие считалось наиболее сильным средством для разрешения чрезвычайных конфликтов, а потому и необходимым. Политики, правители, политологи, специалисты по международным отношениям и простые граждане — все, кто стремился жить и действовать в реальном мире и иметь возможность влиять на ход событий, — были просто вынуждены признать насильственный способ действия правильным. И хотя опасность насилия осознавалась, а зачастую была очевидной, нежелание или отказ использовать и поддерживать его расценивались как наивность и утопичность. Отказ от насилия в политических целях воспринимался как отказ преодолеть насущные опасности и предотвратить будущие бедствия или как отказ от возможности устранения несправедливых социальных систем и построения новых социальных порядков.

Как бы то ни было, проблема допустимости насилия в политике остается без ответа. Пока в политике допускается необходимость опоры на насилие, невозможно избежать различного рода злоупотреблений властью со всеми вытекающими из этого последствиями. Ниже мы попытаемся выяснить, может ли быть выработан более удовлетворительный и фундаментальный способ решения этой вечной и основной проблемы в политике.

Этические дилеммы. Всегда существовали люди, группы и движения, которые отвергали насилие по этическим, моральным или религиозным мотивам. Их убеждения существенно различались, но почти все они отказывались поддерживать насилие или участвовать в нем.

Ряд приверженцев принципа ненасилия избрали роли сторонних наблюдателей политических и международных событий. Другие сосредоточили свои усилия на пропаганде необходимости отказа от применения насилия, не предлагая при этом, за редкими исключениями, альтернативных средств для решения острых конфликтов или удержания власти.

Существует две основные точки зрения относительно политического насилия. Согласно первой точке зрения, оно необходимо,

является средством, пригодным для достижения благих целей. Согласно второй — насилие само по себе есть зло, даже если оно используется в благородных целях. Этими двумя позициями и ограничивались возможности этического выбора для профессиональных политиков, людей, вовлеченных в политические движения.

Различные исследователи по-разному характеризовали эти возможности этического выбора. М. Вебер, например, в своем анализе типов политической этики говорил об «этике ответственности» и об «этике конечных целей»¹. По Веберу, приверженец этики конечных целей пытается сохранить верность определенным принципам, не заботясь о достижении немедленных целей, то есть руководствуется словами религии: «Христианин поступает правильно и оставляет результаты на откуп богу...» Такой человек чувствует ответственность только за сохранение чистых намерений, даже не задумываясь о последствиях. Это означает «отказ от всех действий, которые используют опасные с точки зрения морали средства...».

Напротив, сторонник «этики ответственности» готов действовать в несовершенном мире и давать отчет о возможных результатах своего действия. Ни одна этика в мире не может закрывать глаза на то, что порою достижение «благих» целей чревато расплатой за использование сомнительных с точки зрения морали средств. Вебер ставит вопрос: «На самом ли деле для этических требований, предъявляемых к политике, так мало значит тот факт, что политика прибегает к особым средствам, а именно к насилию?»

Другие авторы, придерживающиеся разных политических убеждений, отмечали схожие, хотя и неидентичные по содержанию, отличия между «утопизмом» и «реализмом». Е. Х. Карр, например, видит в утопии человека, который создает в своем воображении фантастическую альтернативную схему идеального общества или социального порядка и пытается заставить реальность соответствовать мечте лишь усилием своей воли и творчества, практически не принимая во внимание причины и следствия подобных действий для общества и политики. Реалист, напротив, сосредоточивает свое внимание скорее на том, что есть, нежели на том, что должно быть. Нужно принимать реальность и соответствовать ей. То, что должно быть, проистекает из того, что есть. Согласно Карру, государство держит в своих руках власть, а под этим в конечном итоге подразумевается военная сила. «Мы не можем ни морализировать, ни исключить силу из политики...»² Его позиция аналогична позиции Вебера.

¹ Weber M. *Essays in Sociology*. N. Y., 1958; L., 1961. P. 77—128.

² Carr E. N. *The Twenty Years Crisis 1918—1939: an Introduction to International Relations*. L., 1946.

Ни Вебер, ни Карр не были удовлетворены теми вариантами этического выбора, которые они сами и сформулировали, но лучшего решения предложить не смогли. Вебер полагал необходимым разграничивать определенные виды деятельности и отказываться от дальнейших действий, если неизвестны возможные последствия. Карр усматривал недостатки как в утопическом, так и в реалистическом подходах и стремился выработать тип «мирного изменения», связанного с «нелегким компромиссом между властью и моралью, что является основой всей политической жизни». Ни Вебер, ни Карр, как, впрочем, и другие выдающиеся политические аналитики и практики, не смогли предложить эффективные средства удержания власти, применение которых не порождало бы этических проблем насилия в политике, поскольку никто из них не признавал опасности насилия для самой политической системы.

Многие современные политические мыслители и деятели не пошли дальше выводов Вебера и Карра. По нашему мнению, они должны стать отправной точкой для поиска лучшего выбора. Если очевидные альтернативы этического выбора не удовлетворяют, представляется разумным проанализировать возможность иного выбора, учитывающего преимущества указанных выше альтернатив.

Ненасильственная борьба как политический метод. История ненасильственной борьбы уходит в прошлое, как минимум, на несколько столетий. Однако этот метод — вплоть до последнего времени — не привлекал внимания политических этиков и других ученых с точки зрения его практической роли.

Ненасильственная борьба включает по крайней мере около 198 методов (сюда входят различные формы символического протеста, социального бойкота, отказ от экономического и политического сотрудничества и ненасильственное вмешательство). К ним обычно прибегают тогда, когда более мягкие средства убеждения или официально разрешенные действия недоступны либо не находят отклика. Когда ненасильственные акции осуществляются большим количеством людей и основными институтами общества, они способны парализовать и даже разрушить то, против чего направлены.

Ненасильственные действия способны изменить отношения власти. Они не дают властям возможности противодействовать враждебно настроенной группе, напротив, ставят перед необходимостью способствовать целям, на достижение которых направлено это действие. Успех ненасильственных действий зависит от целого ряда факторов. Здесь: число и соотношение несотрудничающих и сопротивляющихся людей, мужество последних перед угрозой репрессий, поддержание ненасильственной дисциплины,

а иногда и давление третьих сил. В некоторых ситуациях важно и то, насколько открытое неповиновение, отказ от сотрудничества подрывают авторитет и законность властей, их правомочность применять санкции и наказания. Большую роль играет и то, в какой мере существующие или заново возникающие институты общества становятся активными участниками ненасильственной борьбы.

Ненасильственное действие может быть направлено на решение какого-то конкретного вопроса. Например, если речь идет об оппозиции цензуре, участники сопротивления могут игнорировать правила цензуры при издании своих публикаций.

Одна из наиболее вероятных форм противодействия оппонентов — репрессия, особенно когда ненасильственная акция представляет собой реальную угрозу. В таком случае достойным ответом участвующих в сопротивлении будет продолжение борьбы при сохранении строго ненасильственной дисциплины. Это, в свою очередь, может инициировать процесс «политического джигу-джигу», когда насилие оппонентов увеличит число и решимость сопротивляющихся, приведет к появлению оппозиции репрессиям даже в самом лагере оппонентов, возможно, подтолкнет третьи силы прибегнуть к давлению в поддержку ненасильственной акции. В этом асимметричном конфликте сторона, использующая ненасильственные средства, способна осуществить неожиданные перемены в отношениях власти. В зависимости от предпринимаемых действий и контрдействий влияние ненасильственной группы и ее оппонентов может колебаться.

В условиях, когда шансы на успех растут, особенно важен выбор мудрой стратегии и тактики ненасильственного действия. Ненасильственные выступления могут быть подавлены, если их участники или не обладают реальной силой, или легко повинуются, или не в состоянии придерживаться ненасильственной дисциплины, а также по другим причинам. Достичь же успеха можно одним из четырех способов: обращением (когда оппоненты в корне меняют свои взгляды на проблемы), соглашением (когда достигается компромисс по проблемам), ненасильственным принуждением (когда у оппонентов не остается другого выбора, кроме как молча согласиться, поскольку они отступили уже по многим позициям) и разрушением (когда режим или отдельные институты оппонентов просто распадаются).

Ненасильственные действия уже в течение нескольких столетий широко используются рабочими в борьбе за свои права, за экономические преобразования, за гражданские свободы и демократизацию, в национальном движении за деколонизацию, в борьбе против диктатур, против геноцида и т. д.

В последние несколько десятилетий ненасильственные дейст-

вия стали широко использоваться против наращивания военной мощи и других форм насилия, в борьбе за мирное сосуществование. По признанию специалистов, политиков, представителей общественности, ненасильственная борьба становится важным фактором мировой политики. В самом деле, современные внутриполитические ситуации и международные конфликты нельзя понять без учета природы и динамики ненасильственной борьбы.

Потенциал ненасильственной борьбы в преодолении неразрешимых политических и этических конфликтов. Ненасильственные действия способны предотвратить и разрешить многие злободневные политические и этические проблемы.

Однако в асимметричных конфликтах ненасильственное действие зачастую сопровождается человеческими жертвами и материальными разрушениями. Этого можно было бы избежать, если бы все стороны, участвующие в политическом конфликте, использовали только ненасильственные методы.

Потенциальные преимущества замены войн и других видов политического насилия ненасильственными формами борьбы простираются на те области политики, которые были исследованы в начале этой статьи.

По мере расширения ненасильственной борьбы против наращивания военной мощи и других форм организованного насилия рост вширь институализированного политического насилия замедляется, а затем и прекращается вовсе. В связи с этим резко сокращаются возможности использования насильственных репрессий, что со всей очевидностью способствует предотвращению опасности установления режима диктатуры и угнетения. Использование ненасильственных методов в борьбе за фундаментальные социальные преобразования сводит возможности возникновения обществ, значительно отличающихся от первоначально задуманных, к минимуму.

Политически значимое народовластие — еще одно важное следствие роста ненасильственной борьбы. Несомненно, люди через подготовку и непосредственный опыт ненасильственной борьбы узнают свой реальный потенциал. Это означает, например, что даже при сохранении достаточно сильного института политического насилия, в случае государственного переворота, попытка навязать новую диктатуру, узурпировать власть с помощью государственного переворота может быть пресечена. Народ, наделенный контролем над властью, способен противостоять диктату как со стороны экономического класса, так и со стороны различных политических руководителей. А серия неудач в реализации притязаний такого рода уменьшит, вероятно, и число самих попыток в будущем.

Народовластие также будет способствовать возникновению

децентрализованных и менее статичных социальных и политических структур. Люди станут чаще полагаться на свои собственные силы при осуществлении общественных перемен для достижения большей свободы и справедливости, не завися от какой-либо исключительной социальной группы и не используя при этом государственную власть. Наличие власти у масс, у так называемых «простых людей» — которые, как свидетельствует опыт, способны на экстраординарные действия, — могло бы существенно способствовать продвижению к более высокому уровню общественного развития, достижению больших личных и политических свобод, общественного контроля, социальной и экономической справедливости.

Мы уже говорили, что одна из наиболее серьезных проблем политической этики коренится в использовании насилия в политических целях. Признание, совершенствование и возрастающая эффективность ненасильственной борьбы помогают более удовлетворительно решить эту ключевую проблему. Ее можно сформулировать следующим образом: как пользоваться властью в реальном мире, чтобы влиять на ход событий, не втягиваясь в постоянный круг насилия, не попирая важные этические, моральные или религиозные принципы и идеалы.

Ненасильственная борьба — это огромная сила в нашем несовершенном мире. Она дает людям возможность отстаивать свои требования, осуществлять значительные перемены, защищать свой образ жизни без опоры на элиту, обладающую властью, или на репрессивный аппарат. Она основывается на понимании того, что политическая власть в конечном счете базируется на социальном сотрудничестве и действиях масс, но не на насилии. На более фундаментальном уровне власти использование ненасильственных методов борьбы разрывает круг насилия в политическом конфликте. Это помогает удовлетворительно решить большинство из названных политических и этических проблем.

В какой степени ненасильственная борьба реально сможет стать главным фактором в разрешении политических и этических проблем? Это зависит не только от ее действительных, но и потенциальных возможностей. Конечно, нельзя исключить, что будущее обнаружит неэффективность методов ненасильственной борьбы. Однако анализ практического опыта ненасильственных действий позволяет утверждать, что их сила потенциально более значительна, чем угроза ядерного оружия. Если это так, то наше будущее может стать не только будущим с невероятными трудностями, но и будущим с беспрецедентными основаниями для реалистической надежды человечества. Это налагает серьезную ответственность не только на ученых и политиков, но и на всех людей, стремящихся к лучшему обществу, к мирному сосуществованию.





**ЦЕЛИ
И СРЕДСТВА**

Соотношение целей и средств — одна из самых взрывоопасных проблем этики. Ее внутренний драматизм и социальная острота обусловлены тем, что, по сути дела, речь идет о допустимости применения аморальных средств ради достижения благих целей, а если быть более конкретным, о допустимости использования насилия в борьбе за социальную и человеческую справедливость. То или иное теоретическое решение данной проблемы прямо соотносено с практическим столкновением воли, силовым полем человеческих взаимоотношений, с политическими программами и действиями различных общественных партий и движений. Здесь слово берут интересы, бал правят страсти.

«Диалектику мы учили не по Гегелю» — эти слова поэта прямо относятся к диалектике целей и средств. Вся история советского общества может рассматриваться как огромный и по-своему безупречный эксперимент по соединению высоких целей с заведомо неадекватными средствами. Каковы результаты этого эксперимента? Большевицкий опыт насильственного решения социально-этических задач постоянно стимулировал напряженные теоретические дискуссии и идейные перепалки. Первое широкое обсуждение этого вопроса состоялось в связи с гражданской войной (1918—1921) и было начато книгой К. Каутского «Коммунизм и террор» (1919). Вторым импульсом к размышлениям о нравственной оправданности насилия явились репрессии 30-х годов; основой дискуссии в этом случае явилась работа Л. Д. Троцкого «Их мораль и наша», в которой дается развернутое обоснование марксистской этики, классовой концепции морали.

В новой рубрике «Цели и средства» читателю предлагается указанная статья Троцкого (в СССР она была опубликована журналом «Вопросы философии» в № 5 за 1990 г.) и полемические комментарии к ней известных

философов XX в.— Дж. Дьюи и Ж.-П. Сартра (эти работы публикуются на русском языке впервые). Цикл завершается статьей А. А. Гусейнова (расширенный вариант его статьи «Мораль и насилие», опубликованной журналом «Вопросы философии» в № 5 за 1990 г.), в которой выражено отношение к публикуемой полемике и предлагается другое — гуманистическое — решение проблемы соотношения морали и насилия, целей и средств.

Л. Д. Троцкий
(1879—1940)

ИХ МОРАЛЬ И НАША

(Памяти Льва Седова)

ИСПАРЕНИЯ МОРАЛИ

В эпохи торжествующей реакции господа демократы, социал-демократы, анархисты и другие представители «левого» лагеря начинают выделять из себя в удвоенном количестве испарения морали, подобно тому как люди вдвойне потеют от страха. Пересказывая своими словами десять заповедей или нагорную проповедь, эти моралисты адресуются не столько к торжествующей реакции, сколько к гонимым ею революционерам, которые своими «эксцессами» и «аморальными» принципами «провоцируют» реакцию и дают ей моральное оправдание. Между тем есть простое, но верное средство избежать реакции: нужно напрячься и нравственно возродиться. Образцы нравственного совершенства раздаются желающим даром во всех заинтересованных редакциях.

Классовая основа этой фальшивой и напыщенной проповеди: интеллигентская мелкая буржуазия. Политическая основа: бессилие и растерянность перед наступлением реакции. Психологическая основа: стремление преодолеть чувство собственной несостоятельности при помощи маскарадной бороды пророка.

Излюбленным приемом морализирующего филистера является отождествление образа действий реакции и революции. Успех приема достигается при помощи формальных аналогий. Царизм и большевизм — близнецы. Близнецов можно открыть также в фашизме и коммунизме. Можно составить перечень общих черт католицизма, или уже: иезуитизма и большевизма. Со своей стороны, Гитлер и Муссолини, пользуясь совершенно тем же методом, доказывают, что либерализм, демократия и большевизм представляют лишь разные проявления одного и того же зла. Наиболее широкое признание встречает ныне та мысль, что сталинизм и троцкизм «по существу» одно и то же. На этом сходятся либералы, демократы, благочестивые католики, идеалисты, прагматисты, анархисты и фашисты. Если сталинцы не имеют возможности примкнуть к этому «Народному фронту», то только потому, что случайно заняты истреблением троцкистов.

Основная черта этих сближений и уподоблений в том, что они совершенно игнорируют материальную основу разных течений, то есть их классовую природу, и тем самым их объективную историческую роль. Взамен этого они оценивают и классифицируют разные течения по какому-либо внешнему и второстепенному признаку, чаще всего по их отношению к тому или другому абстрактному принципу, который для данного классификатора имеет особую профессиональную ценность. Так, для римского папы франкмасоны, дарвинисты, марксисты и анархисты представляют близнецов, ибо все они святотатственно отрицают беспорочное зачатие. Для Гитлера близнецами являются либерализм и марксизм, ибо они игнорируют «кровь и честь». Для демократа фашизм и большевизм — двойники, ибо они не склоняются перед всеобщим избирательным правом. И так далее.

Известные общие черты у сгруппированных выше течений несомненны. Но суть в том, что развитие человеческого рода не исчерпывается ни всеобщим избирательным правом, ни «кровью и честью», ни догматом беспорочного зачатия. Исторический процесс означает прежде всего борьбу классов, причем разные классы во имя разных идей могут в известных случаях применять сходные средства. Иначе, в сущности, и не может быть. Борющиеся армии всегда более или менее симметричны, и, если бы в их методах борьбы не было ничего общего, они не могли бы наносить друг другу ударов.

Темный крестьянин или лавочник, если он, не понимая ни происхождения, ни смысла борьбы между пролетариатом и буржуазией, оказывается меж двух огней, будет с одинаковой ненавистью относиться к обоим воюющим лагерям. А что такое все эти демократические моралисты? Идеологи промежуточных слоев, попавших или боящихся попасть меж двух огней. Главные черты пророков этого типа: чуждость великим историческим движениям, заскорузлый консерватизм мышления, самодовольство ограниченности и примитивнейшая политическая трусость. Моралисты больше всего хотят, чтоб история оставила их в покое, с их книжками, журнальчиками, подписчиками, здравым смыслом и нравственными прописями. Но история не оставляет их в покое. То слева, то справа она наносит им тумаки. Ясно: революция и реакция, царизм и большевизм, коммунизм и фашизм, сталинизм и троцкизм — все это двойники. Кто сомневается, может прощупать симметричные шишки на черепе самих моралистов, с правой и с левой стороны.

МАРКСИСТСКИЙ АМОРАЛИЗМ И ВЕЧНЫЕ ИСТИНЫ

Наиболее популярное и наиболее импонирующее обвинение, направленное против большевистского «аморализма», находит свою опору в так называемом иезуитском правиле большевизма: «цель оправдывает средства». Отсюда уже нетрудно сделать дальнейший вывод, так как троцкисты, подобно всем большевикам (или марксистам), не признают принципов морали, следовательно, между троцкизмом и сталинизмом нет «принципиальной» разницы. Что и требовалось доказать.

Один американский еженедельник, весьма вульгарный и циничный, произвел насчет морали большевизма маленькую анкету, которая, как водится, должна была одновременно служить целям этики и рекламы. Неподражаемый Г. Дж. Уэллс, гомерическое самодовольство которого всегда превосходило его незаурядную фантазию, не замедлил солидаризироваться с реакционными снобами из «Коммон Сенс». Здесь все в порядке. Но и те из участников анкеты, которые считали нужным взять большевизм под свою защиту, делали это в большинстве случаев не без застенчивых оговорок: принципы марксизма, конечно, плохи, но среди большевиков встречаются тем не менее достойные люди (Истмен). Поистине некоторые «друзья» опаснее врагов.

Если мы захотим взять господ обличителей всерьез, то должны будем прежде всего спросить их: каковы же их собственные принципы морали? Вот вопрос, на который мы вряд ли получим ответ. Допустим, в самом деле, что ни личная, ни социальная цели не могут оправдать средства. Тогда нужно, очевидно, искать других критериев, вне исторического общества, и тех целей, которые выдвигаются его развитием. Где же? Раз не на земле, то на небесах. Попы уже давно открыли безошибочные критерии морали в божественном откровении. Светские попики говорят о вечных истинах морали, не указывая свой первоисточник. Мы вправе, однако, заключить: раз эти истины вечны, значит, они должны были существовать не только до появления на земле полуобезьяны-получеловека, но и до возникновения Солнечной системы. Откуда же они, собственно, взялись? Без бога теория вечной морали никак обойтись не может.

Моралисты англосаксонского типа, поскольку они не ограничиваются рационалистическим утилитаризмом, этикой буржуазного бухгалтера, выступают в качестве сознательных или бессознательных учеников виконта Шефтсбери (Shaftesbury), который — в начале 18 века! — выводил нравственные суждения из особого «морального чувства» (moral sense), раз навсегда будто бы данного человеку. Сверхклассовая мораль неизбежно ведет

к признанию особой субстанции, «морального чувства», «совести», как некоего абсолюта, который является не чем иным, как философски-трусливым псевдонимом бога. Независимая от «целей», то есть от общества, мораль — выводить ли ее из вечных истин или из «природы человека» — оказывается, в конце концов, разновидностью «натуральной теологии» (natural theology). Небеса остаются единственной укрепленной позицией для военных операций против диалектического материализма.

В России возникла в конце прошлого столетия целая школа «марксистов» (Струве, Бердяев, Булгаков и другие), которая хотела дополнить учение Маркса самодовлеющим, то есть надклассовым, нравственным началом. Эти люди начали, конечно, с Канта и категорического императива. Но чем они кончили? Струве ныне — отставной министр крымского барона Врангеля и верный сын церкви; Булгаков — православный священник; Бердяев истолковывает на разных языках Апокалипсис. Столь неожиданная на первый взгляд метаморфоза объясняется отнюдь не «славянской душой» — у Струве немецкая душа, — а размахом социальной борьбы в России. Основная тенденция этой метаморфозы, по существу, интернациональна.

Классический философский идеализм, поскольку он в свое время стремился секуляризовать мораль, то есть освободить ее от религиозной санкции, представлял огромный шаг вперед (Гегель). Но, оторвавшись от неба, мораль нуждалась в земных корнях. Открыть эти корни и было одной из задач материализма. После Шефтсбери жил Дарвин, после Гегеля — Маркс. Апеллировать ныне к «вечным истинам» морали — значит пытаться повернуть колесо назад. Философский идеализм — только этап: от религии к материализму или, наоборот, от материализма к религии.

«ЦЕЛЬ ОПРАВДЫВАЕТ СРЕДСТВА»

Иезуитский орден, созданный в первой половине 16 века для отпора протестантизму, никогда не учил, к слову сказать, что всякое средство, хотя бы и преступное с точки зрения католической морали, допустимо, если только оно ведет к цели, то есть к торжеству католицизма. Такая внутренне противоречивая и психологически немислимая доктрина была злонамеренно приписана иезуитам их протестантскими, а отчасти и католическими противниками, которые не стеснялись в средствах для достижения *своей* цели. Иезуитские теологи, которых, как и теологов других школ, занимал вопрос о личной ответственности, учили

на самом деле, что средство само по себе может быть индифферентным, но что моральное оправдание или осуждение данного средства вытекает из цели. Так, выстрел сам по себе безразличен, выстрел в бешеную собаку, угрожающую ребенку,— благо; выстрел с целью насилия или убийства — преступление. Ничего другого, кроме этих общих мест, богословы ордена не хотели сказать. Что касается их практической морали, то иезуиты вовсе не были хуже других монахов или католических священников, наоборот, скорее возвышались над ними, во всяком случае, были последовательнее, смелее и проницательнее других. Иезуиты представляли воинствующую организацию, замкнутую, строго централизованную, наступательную и опасную не только для врагов, но и для союзников. По психологии и методам действий иезуит «героической» эпохи отличался от среднего кюре, как воин церкви от ее лавочника. У нас нет основания идеализировать ни того, ни другого. Но совсем уж недостойно глядеть на фанатика-воина глазами тупого и ленивого лавочника.

Если оставаться в области чисто формальных или психологических уподоблений, то можно, пожалуй, сказать, что большевики относятся к демократам и социал-демократам всех оттенков, как иезуиты — к мирной церковной иерархии. Рядом с революционными марксистами социал-демократы и центристы кажутся умственными недорослями или знахарями рядом с докторами: ни одного вопроса они не продумывают до конца, верят в силу заклинаний и трусливо обходят каждую трудность в надежде на чудо. Оппортунисты — мирные лавочники социалистической идеи, тогда как большевики ее убежденные воины. Отсюда ненависть к большевикам и клевета на них со стороны тех, которые имеют с избытком их исторически обусловленные недостатки, но не имеют ни одного из их достоинств.

Однако сопоставление большевиков с иезуитами остается все же совершенно односторонним и поверхностным, скорее литературным, чем историческим. В соответствии с характером и интересами тех классов, на которые они опирались, иезуиты представляли реакцию, протестанты — прогресс. Ограниченность этого «прогресса» находила, в свою очередь, прямое выражение в морали протестантов. Так, «очищенное» им учение Христа вовсе не мешало городскому буржуа Лютеру призывать к истреблению восставших крестьян, как «бешеных собак». Доктор Мартин считал, очевидно, что «цель оправдывает средства», еще прежде, чем это правило было приписано иезуитам. В свою очередь, иезуиты в соперничестве с протестантизмом все больше приспосабливались к духу буржуазного общества и из трех обетов — бедности, целомудрия и послушания — сохраняли лишь третий, да и то в крайне смягченном виде. С точки зрения христианского идеала

мораль иезуитов падала тем ниже, чем больше они переставали быть иезуитами. Войны церкви становились ее бюрократами и, как все бюрократы, — изрядными мошенниками.

ИЕЗУИТИЗМ И УТИЛИТАРИЗМ

Эта краткая справка достаточна, пожалуй, чтоб показать, сколько нужно невежества и ограниченности, чтоб брать всерьез противопоставление «иезуитского» принципа «цель оправдывает средства» другой, очевидно, более высокой морали, где каждое «средство» несет на себе свой собственный нравственный ярлычок, как товары в магазинах с твердыми ценами. Замечательно, что здравый смысл англосаксонского филистера умудряется возмущаться «иезуитским» принципом и одновременно вдохновляться моралью утилитаризма, столь характерной для британской философии. Между тем критерий Бентама — Джона Милля: «возможно большее счастье возможно большего числа» («the greatest possible happiness of the greatest possible number») — означает: моральны те средства, которые ведут к общему благу, как высшей цели. В своей общей философской формулировке англосаксонский утилитаризм полностью совпадает, таким образом, с «иезуитским» принципом «цель оправдывает средства». Эмпиризм, как видим, существует на свете для того, чтоб освободить от необходимости сводить концы с концами.

Герберт Спенсер, эмпиризму которого Дарвин привил идею «эволюции», как прививают оспу, учил, что в области морали эволюция идет от «ощущений» к «идеям». Ощущения навязывают критерий *непосредственного* удовольствия, тогда как идеи позволяют руководствоваться критерием *будущего, более длительного и высокого* удовольствия. Критерием морали является, таким образом, и здесь «удовольствие» или «счастье». Но содержание этого критерия расширяется и углубляется в зависимости от уровня «эволюции». Таким образом, и Герберт Спенсер методами своего «эволюционного» утилитаризма показал, что принцип «цель оправдывает средства» не заключает в себе ничего безнравственного.

Наивно, однако, было бы ждать от этого абстрактного «принципа» ответа на практический вопрос: что можно и чего нельзя делать? К тому же принцип «цель оправдывает средства», естественно, порождает вопрос: а что же оправдывает цель? В практической жизни, как и в историческом движении, цель и средство непрерывно меняются местами. Строящаяся машина является «целью» производства, чтоб, поступив затем на завод,

стать его «средством». Демократия является — в известные эпохи — «целью» классовой борьбы, чтоб превратиться затем в ее «средство». Не заключая в себе ровно ничего безнравственного так называемый «иезуитский» принцип не разрешает, однако проблему морали.

«Эволюционный» утилитаризм Спенсера также покидает нас без ответа на полпути, ибо вслед за Дарвином пытается растворить конкретную историческую мораль в биологических потребностях или в «социальных инстинктах», свойственных стадным животным, тогда как самое понятие морали возникает лишь в антагонистической среде, то есть в обществе, расчлененном на классы.

Буржуазный эволюционизм останавливается бессильно у порога исторического общества, ибо не хочет признать главную пружину эволюции общественных форм: *борьбу классов*. Мораль есть лишь одна из идеологических функций этой борьбы. Господствующий класс навязывает обществу *свои* цели и приучает считать безнравственными все те средства, которые противоречат его целям. Такова главная функция официальной морали. Он преследует «возможно большее счастье» не большинства, а меньшинства и все уменьшающегося меньшинства. Подобный режим не мог бы держаться и недели на одном насилии. Он нуждается в цементе морали. Выработка этого цемента составляет профессию мелкобуржуазных теоретиков и моралистов. Они играют всеми цветами радуги, но остаются в последнем счете апостолами рабства и подчинения.

«ОБЩЕОБЯЗАТЕЛЬНЫЕ ПРАВИЛА МОРАЛИ»

Кто не хочет ни возвращаться к Моисею, Христу или Магомету ни довольствоваться эклектической крошкой, тому остается признать, что мораль является продуктом общественного развития; что в ней нет ничего неизменного; что она служит общественным интересам; что эти интересы противоречивы; что мораль больше, чем какая-либо другая форма идеологии, имеет классовый характер.

Но ведь существуют же элементарные правила морали, вырабатанные развитием человечества как целого и необходимые для жизни всякого коллектива? Существуют, несомненно, но сила их действия крайне ограничена и неустойчива. «Общеобязательные» нормы тем менее действительны, чем более острый характер принимает классовая борьба. Высшей формой классовой борьбы является гражданская война, которая взрывает н.

воздух все нравственные связи между враждебными классами.

В «нормальных» условиях «нормальный» человек соблюдает заповедь: «Не убий!» Но если он убьет в исключительных условиях самообороны, то его оправдают присяжные. Если, наоборот, он падет жертвой убийцы, то убийцу убьет суд. Необходимость суда, как и самообороны, вытекает из антагонизма интересов. Что касается государства, то в мирное время оно ограничивается легализованными убийствами единиц, чтобы во время войны превратить «общеобязательную» заповедь: «Не убий!» — в свою противоположность. Самые «гуманные» правительства, которые в мирное время «ненавидят» войну, провозглашают во время войны высшим долгом своей армии истребить как можно большую часть человечества.

Так называемые «общепризнанные» правила морали сохраняют по существу своему алгебраический, то есть неопределенный, характер. Они выражают лишь тот факт, что человек в своем индивидуальном поведении связан известными общими нормами, вытекающими из его принадлежности к обществу. Высшим обобщением этих норм является «категорический императив» Канта. Но, несмотря на занимаемое им на философском Олимпе высокое^{*} положение, этот императив не содержит в себе ровно ничего категорического, ибо ничего конкретного. Это оболочка без содержания.

Причина пустоты общеобязательных форм заключается в том, что во всех решающих вопросах люди ощущают свою принадлежность к классу гораздо глубже и непосредственнее, чем к «обществу». Нормы «общеобязательной» морали заполняются на деле классовым, то есть антагонистическим, содержанием. Нравственная норма становится тем категоричнее, чем менее она «общеобязательна». Солидарность рабочих, особенно стачечников или баррикадных бойцов, неизмеримо «категоричнее», чем человеческая солидарность вообще.

Буржуазия, которая далеко превосходит пролетариат законченностью и непримиримостью классового сознания, жизненно заинтересована в том, чтобы навязать свою мораль эксплуатируемым массам. Именно для этого конкретные нормы буржуазного катехизиса прикрываются моральными абстракциями, которые ставятся под покровительство религии, философии или того ублюдка, который называется «здравым смыслом». Апелляция к абстрактным нормам является не бескорыстной философской ошибкой, а необходимым элементом в механике классового обмана. Разоблачение этого обмана, который имеет за собой традицию тысячелетий, есть первая обязанность пролетарского революционера.

КРИЗИС ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ МОРАЛИ

Чтоб обеспечить торжество своих интересов в больших вопросах, господствующие классы вынуждены идти во второстепенных вопросах на уступки, разумеется, лишь до тех пор, пока эти уступки мирятся с бухгалтерией. В эпоху капиталистического подъема, особенно в последние десятилетия перед войной, эти уступки, по крайней мере в отношении верхних слоев пролетариата, имели вполне реальный характер. Промышленность того времени почти непрерывно шла в гору. Благодаря осознанию цивилизованных наций, отчасти и рабочих масс, поднималось. Демократия казалась неизблемой. Рабочие организации росли. Вместе с тем росли реформистские тенденции. Отношения между классами, по крайней мере внешним образом, смягчались. Так устанавливались в социальных отношениях, наряду с нормами демократии и привычками социального мира, некоторые элементарные правила морали. Создавалось впечатление все более свободного, справедливого и гуманного общества. Восходящая линия прогресса казалась «здоровому смыслу» бесконечной.

Вместо этого разразилась, однако, война, со свитой потрясений, кризисов, катастроф, эпидемий, одичания. Хозяйственная жизнь человечества зашла в тупик. Классовые антагонизмы обострились и обнажились. Предохранительные механизмы демократии стали взрываться один за другим. Элементарные правила морали оказались еще более хрупкими, чем учреждения демократии и иллюзии реформизма. Ложь, клевета, взяточничество, подкуп, насилия, убийства получили небывалые размеры. Ошеломленным простакам казалось, что все эти неприятности являются временным результатом войны. На самом деле они были и остаются проявлениями империалистического упадка. Загнивание капитализма означает загнивание современного общества, с его правом и моралью.

«Синтезом» империалистской мерзости является фашизм, как прямое порождение буржуазной демократии перед лицом задач империалистской эпохи. Остатки демократии продолжают держаться еще только в наиболее богатых капиталистических аристократиях: на каждого «демократа» в Англии, Франции, Голландии, Бельгии приходится некоторое число колониальных рабов; демократией Соединенных Штатов командуют «60 семейств» и пр. Во всех демократиях быстро растут к тому же элементы фашизма. Сталинизм есть, в свою очередь, продукт империалистского давления на отсталое и изолированное рабочее государство, своего рода симметричное дополнение фашизма.

В то время как идеалистические филистеры — анархисты, конечно, на первом месте — неумоимо обличают марксистский «аморализм» в своей печати, американские тресты расходуют, по словам Джона Люиса, не менее 80 миллионов долларов в год на практическую борьбу с революционной «деморализацией», то есть на шпионаж, подкуп рабочих, фальшивые обвинения и убийства из-за угла. Категорический императив выбирает иногда обходные пути для своего торжества!

Отметим для справедливости, что наиболее искренние и вместе наиболее ограниченные мелкобуржуазные моралисты живут и сегодня еще идеализированными воспоминаниями вчерашнего дня и надеждами на его возвращение. Они не понимают, что мораль есть функция классово́й борьбы; что демократическая мораль отвечала эпохе либерального и прогрессивного капитализма; что обострение классово́й борьбы, проходящее через всю новейшую эпоху, окончательно и бесповоротно разрушало эту мораль; что на смену ей пришла мораль фашизма, с одной стороны, мораль пролетарской революции — с другой.

«ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ»

Демократия и «общепризнанная» мораль являются не единственными жертвами империализма. Третьим пострадавшим является «общечеловеческий» здравый смысл. Эта низшая форма интеллекта не только необходима при всех условиях, но и достаточна при известных условиях. Основной капитал здравого смысла состоит из элементарных выводов общечеловеческого опыта: не класть пальцев в огонь, идти по возможности по прямой линии, не дразнить злых собак... и пр. и пр. При устойчивости социальной среды здравый смысл оказывается достаточен, чтобы торговать, лечить, писать статьи, руководить профессиональным союзом, голосовать в парламенте, заводить семью и плодить детей. Но когда тот же здравый смысл пытается выйти за свои законные пределы на арену более сложных обобщений, он обнаруживает себя лишь как сгусток предрассудков определенного класса и определенной эпохи. Уже простой капиталистический кризис ставит здравый смысл в тупик; а перед лицом таких катастроф, как революции, контрреволюции и войны, здравый смысл оказывается круглым дураком. Для познания катастрофических нарушений «нормального» хода вещей нужны более высокие качества интеллекта, философское выражение которым дал до сих пор только диалектический материализм.

Макс Истмен, который с успехом стремится сообщить «здравому смыслу» как можно более привлекательную литературную

форму, сделал себе из борьбы с диалектикой нечто вроде профессии. Консервативные банальности здравого смысла в сочетании с хорошим стилем Истмен всерьез принимает за «науку революции». Поддерживая реакционных снобов из «Common Sense», он с неподражаемой уверенностью поучает человечество, что если б Троцкий руководствовался не марксистской доктриной, а здравым смыслом, то он... не потерял бы власти. Та внутренняя диалектика, которая проявлялась до сих пор в чередовании этапов во всех революциях, для Истмена не существует. Смена революции реакцией определяется для него недостаточным уважением к здравому смыслу, Истмен не понимает, что как раз Сталин оказался — в историческом смысле — *жертвой* здравого смысла, то есть его недостаточности, ибо та власть, которой он обладает, служит целям, враждебным большевизму. Наоборот, марксистская доктрина позволила нам своевременно оторваться от термидорианской бюрократии и продолжать служить целям международного социализма.

Всякая наука, в том числе и «наука революции», проверяется опытом. Так как Истмен хорошо знает, как удержать революционную власть в условиях мировых контрреволюций, то он, надо надеяться, знает также, как можно завоевать власть. Было бы очень желательно, чтоб он раскрыл, наконец, свои секреты. Лучше всего это сделать в виде *проекта программы революционной партии*, под заглавием: как завоевать и как удержать власть. Мы боимся, однако, что именно здравый смысл побудит Истмена воздержаться от столь рискованного предприятия. И на этот раз здравый смысл будет прав.

Марксистская доктрина, которой Истмен, увы, никогда не понимал, позволила нам предвидеть неизбежность, при известных исторических условиях, советского термидора, со всей его свитой преступлений. Та же доктрина задолго предсказала неизбежность крушения буржуазной демократии и ее морали. Между тем доктринеры «здравого смысла» оказались застигнуты фашизмом и сталинизмом врасплох. Здравый смысл оперирует неизменными величинами в мире, где неизменна только изменчивость. Диалектика, наоборот, берет все явления, учреждения и нормы в их возникновении, развитии и распаде. Диалектическое отношение к морали, как к служебному и преходящему продукту классовой борьбы, кажется здравому смыслу «аморализмом». Между тем нет ничего более черствого, ограниченного, самодовольного и циничного, чем мораль здравого смысла!

Повод к «крестовому походу» против большевистского «аморализма» подали московские процессы. Однако поход открылся не сразу. Дело в том, что в большинстве своем моралисты, прямо или косвенно, состояли друзьями Кремля. В качестве таковых они долго пытались скрыть свое изумление и даже делали вид, будто ничего особенного не произошло.

Между тем московские процессы отнюдь не явились случайностью. Раболопство, лицемерие, официальный культ лжи, подкуп и все другие виды коррупции начали пышно расцветать в Москве уже с 1924—1925 гг. Будущие судебные подлоги открыто готовились на глазах всего мира. В предупреждениях недостатка не было. Однако «друзья» не хотели ничего замечать. Немудрено: большинство этих господ, в свое время непримиримо враждебных Октябрьской революции, примирялось с Советским Союзом лишь по мере его термидорианского перерождения: мелкобуржуазная демократия Запада узнавала в мелкобуржуазной бюрократии Востока родственную душу.

Действительно ли эти люди верили московским обвинениям? Верили лишь наиболее тупые. Остальные не хотели себя тревожить проверкой. Стоит ли нарушать лестную, удобную и, нередко, выгодную дружбу с советскими посольствами? К тому же — о, они не забывали и об этом! — неосторожная правда может причинить ущерб престижу СССР. Эти люди прикрывали преступления утилитарными соображениями, то есть открыто применяли принцип «цель оправдывает средства».

Инициативу бесстыдства взял на себя королевский советник Притт, который успел в Москве своевременно заглянуть под хитон сталинской Фемиды и нашел там все в полном порядке. Ромен Роллан, нравственный авторитет которого высоко расценивается бухгалтерами советского издательства, поспешил выступить с одним из своих манифестов, где меланхолический лиризм сочетается с сенильным цинизмом. Французская Лига прав человека, громившая «аморализм Ленина и Троцкого» в 1917 г., когда они порвали военный союз с Францией, поспешила прикрыть преступления Сталина в 1936 г. в интересах франко-советского договора. Патриотическая цель оправдывает, как известно, всякие средства. «Nation» и «New Republic» закрывали глаза на подвиги Ягоды, ибо «дружба» с СССР стала залогом их собственного авторитета. Нет, всего лишь год тому назад эти господа вовсе не говорили, что сталинизм и троцкизм — одно и то же. Они открыто стояли за Сталина, за его реализм, за его юстицию и за его Ягodu. На этой позиции они держались так долго, как могли.

До момента казни Тухачевского, Якира и других крупная буржуазия демократических стран не без удовольствия, хоть и прикрытого брезгливостью, наблюдала истребление революционеров в СССР. В этом смысле «Nation» и «New Republic», не говоря уж о Дуранти, Луи Фишере и им подобных проститутках пера, шли полностью навстречу интересам «демократического» империализма. Казнь генералов встревожила буржуазию, заставив ее понять, что далеко зашедшее разложение сталинского аппарата может облегчить работу Гитлеру, Муссолини и Микадо. «Нью-Йорк таймс» начала осторожно, но настойчиво поправлять своего собственного Дуранти. Парижский «Тан» чуть-чуть приоткрыл столбцы для освещения действительного положения в СССР. Что касается мелкобуржуазных моралистов и сикофантов, то они никогда не были чем-либо иным, как подголосками капиталистических классов. К тому же, после того как Комиссия Джона Дьюи вынесла свой вердикт, для всякого мало-мальски мыслящего человека стало ясно, что дальнейшая открытая защита ГПУ означает риск политической и моральной смерти. Только с этого момента «друзья» решили извлечь на свет божий вечные истины морали, то есть занять вторую линию траншей.

Не последнее место среди моралистов занимают перепуганные сталинцы или полусталинцы. Юджин Лайонс в течение нескольких лет отлично уживался с термидорианской кликой, считая себя почти большевиком. Отшатнувшись от Кремля — повод для нас безразличен, — он, разумеется, немедленно же очутился на облаках идеализма. Листон Оок еще недавно пользовался таким доверием Коминтерна, что ему поручено было руководство республиканской пропагандой в Испании на английском языке. Это не помешало ему, разумеется, отказавшись от должности, отказаться и от азбуки марксизма. Невозвращенец Вальтер Кривицкий, порвав с ГПУ, сразу перешел к буржуазной демократии. По-видимому, такова же метаморфоза и престарелого Шарля Раппопорта. Выбросив за борт свой сталинизм, люди такого типа — их много — не могут не искать в доводах абстрактной морали компенсацию за пережитое ими разочарование или идейное унижение. Спросите их: почему из рядов Коминтерна и ГПУ они перешли в лагерь буржуазии? Ответ готов: «Троцкизм не лучше сталинизма».

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РАССТАНОВКА ФИГУР

«Троцкизм — это революционная романтика, сталинизм — реальная политика». От этого пошлого противопоставления, которым средний филдистер вчера еще оправдывал свою дружбу

с термидором против революции, сегодня не осталось и следа. Троцкизм и сталинизм вообще больше не противопоставляются, а отождествляются. Отождествляются по форме, но не по существу. Отступив на меридиан «категорического императива», демократы продолжают фактически защищать ГПУ, только более замаскированно и вероломно. Кто клеветает на жертву, тот помогает палачу. В этом случае, как и в других, мораль служит политике.

Демократический филистер и сталинский бюрократ являются если не близнецами, то братьями по духу. Политически они, во всяком случае, принадлежат к одному лагерю. На сотрудничестве сталинцев, социал-демократов и либералов основана нынешняя правительственная система Франции и — с присоединением анархистов — республиканской Испании. Если британская Независимая рабочая партия выглядит столь помятой, то это потому, что она за ряд лет не выходила из объятий Коминтерна. Французская социалистическая партия исключила троцкистов из своих рядов как раз в тот момент, когда готовилась к слиянию со сталинцами. Если слияние не осуществилось, то не из-за принципиальных расхождений — что осталось от них? — а лишь вследствие страха социал-демократических карьеристов за свои посты. Вернувшись из Испании, Норман Томас объявил, что троцкисты «объективно» помогают Франко, и этой субъективной нелепостью оказал «объективную» услугу палачам ГПУ. Этот праведник исключил американских «троцкистов» из своей партии как раз в тот период, когда ГПУ расстреливало их единомышленников в СССР и в Испании. Во многих демократических странах сталинцы, несмотря на свой «аморализм», не без успеха проникают в государственный аппарат. В профессиональных союзах они отлично уживаются с бюрократами всех других цветов. Правда, сталинцы слишком легко относятся к уголовному уложению и этим отпугивают своих «демократических» друзей в мирное время; зато в исключительных обстоятельствах, как указывает пример Испании, они тем увереннее становятся вождями мелкой буржуазии против пролетариата.

Второй и Амстердамский Интернационалы не брали на себя, конечно, ответственности за подлоги: эту работу они предоставляли Коминтерну. Сами они молчали. В частном порядке они объясняли, что с точки зрения морали они против Сталина, но с точки зрения политики — за него. Только когда Народный фронт во Франции дал непоправимые трещины и заставил социалистов подумать о завтрашнем дне, Леон Блюм нашел на дне своей чернильницы необходимые формулы нравственного негодования.

Если Отто Бауэр мягко осуждает юстицию Вышинского, то лишь для того, чтоб с тем большим «беспристрастием» поддер-

жать политику Сталина. Судьба социализма, по недавнему заявлению Бауэра, связана с судьбой Советского Союза. «А судьба Советского Союза,— продолжает он,— есть судьба сталинизма, пока (!) внутреннее развитие самого Советского Союза не преодолеет сталинской фазы развития». В этой великолепной фразе весь Бауэр, весь австромарксизм, вся ложь и гниль социал-демократии! «Пока» сталинская бюрократия достаточно сильна, чтоб истреблять прогрессивных представителей «внутреннего развития», до тех пор Бауэр остается со Сталиным. Когда же революционные силы, вопреки Бауэру, опрокинут Сталина, тогда Бауэр великодушно признает «внутреннее развитие» — с запозданием лет на десять, не больше.

Вслед за старыми Интернационалами тянется и Лондонское бюро центристов, которое счастливо сочетает в себе черты детского сада, школы для отсталых подростков и инвалидного дома. Секретарь Бюро Феннер Броквей начал с заявления, что расследование московских процессов может «повредить СССР», и взамен этого предложил расследовать... политическую деятельность Троцкого... через «беспристрастную» комиссию из пяти непримиримых противников Троцкого. Брандлер и Ловстон публично солидаризировались с Ягодой: они отступили только перед Ежовым; Яков Вальхер — под заведомо ложным предлогом — отказался дать комиссии Д. Дьюи свидетельское показание, неблагоприятное для Сталина. Гнилая мораль этих людей есть только продукт их гнилой политики.

Но самую плачевную роль играют, пожалуй, анархисты. Если сталинизм и троцкизм — одно и то же, как твердят они в каждой строке, почему же испанские анархисты помогают сталинцам расправиться с троцкистами, а заодно и с революционными анархистами? Более откровенные теоретики безвластия отвечают: это плата за оружие. Другими словами: цель оправдывает средства. Но какова их цель — анархизм? социализм? Нет, спасение той самой буржуазной демократии, которая подготовила успехи фашизма. Низменной цели соответствуют низменные средства.

Такова действительная расстановка фигур на мировой политической доске!

СТАЛИНИЗМ— ПРОДУКТ СТАРОГО ОБЩЕСТВА

Россия совершила самый грандиозный в истории скачок вперед, в котором нашли себе выражение наиболее прогрессивные силы страны. Во время нынешней реакции, размах которой пропор-

ционален размаху революции, отсталость берет свой реванш. Сталинизм стал воплощением этой реакции. Варварство старой русской истории на новых социальных основах кажется еще отвратительнее, ибо вынуждено прикрываться невиданным в истории лицемерием.

Либералы и социал-демократы Запада, которых Октябрьская революция заставила усомниться в своих обветшавших идеях, почувствовали ныне новый прилив бодрости. Нравственная гангрена советской бюрократии кажется нам реабилитацией либерализма. На свет извлекаются затасканные прописи: «Всякая диктатура заключает в себе залог собственного разложения»; «Только демократия обеспечивает развитие личности» и пр. Противопоставление демократии и диктатуры, заключающее в себе в данном случае осуждение социализма во имя буржуазного режима, поражает — с теоретической точки зрения — своей неграмотностью и недобросовестностью. Мерзость сталинизма как историческая реальность противопоставляется демократии как надысторической абстракции. Но демократия тоже имела свою историю, в которой не было недостатка в мерзости. Для характеристики советской бюрократии мы заимствуем имена «термидора» и «бонапартизма» из истории буржуазной демократии, ибо — да будет известно запоздалым либеральным доктринерам — *демократия появилась на свет вовсе не демократическим путем*. Только пошляки могут удовлетворяться рассуждениями на тему о том, что бонапартизм явился «законным детищем» якобинизма: исторической карой за нарушение демократии и пр. Без якобинской расправы над феодализмом немыслима была бы даже и буржуазная демократия. Противопоставление конкретных исторических этапов: якобинизма, термидора, бонапартизма — идеализованной абстракции «демократии» столь же порочно, как противопоставление родовых мук живому младенцу.

Сталинизм, в свою очередь, есть не абстракция «диктатуры», а грандиозная бюрократическая реакция против пролетарской диктатуры в отсталой и изолированной стране. Октябрьская революция низвергла привилегии, объявила войну социальному неравенству, заменила бюрократию самоуправлением трудящихся, ниспровергла тайную дипломатию, стремилась придать характер полной прозрачности всем общественным отношениям. Сталинизм восстановил наиболее оскорбительные формы привилегий, придал неравенству вызывающий характер, задушил массовую самодеятельность полицейским абсолютизмом, превратил управление в монополию кремлевской олигархии и возродил фетишизм власти в таких формах, о каких не смела мечтать абсолютная монархия.

Социальная реакция всех видов вынуждена маскировать свои действительные цели. Чем резче переход от революции к реакции, чем больше реакция зависит от традиций революции, то есть чем больше она боится масс, тем больше она вынуждена прибегать к лжи и подлогу в борьбе против представителей революции. Сталинские подлоги являются не плодом большевистского «морализма»; нет, как все важные события истории, они являются продуктом конкретной социальной борьбы, притом самой вероломной и жестокой из всех: борьбы новой аристократии против масс, поднявших ее к власти.

Нужна поистине предельная интеллектуальная и моральная тупость, чтоб отождествлять реакционно-полицейскую мораль сталинизма с революционной моралью большевиков. Партия Ленина не существует уже давно: она разбилась о внутренние трудности и о мировой империализм. На смену ей пришла сталинская бюрократия, как передаточный механизм империализма. Бюрократия заменила на мировой арене классовую борьбу классовым сотрудничеством, интернационализм — социал-патриотизмом. Чтоб приспособить правящую партию для задач реакции, бюрократия «обновила» ее состав путем истребления революционеров и рекрутирования карьеристов.

Всякая реакция возрождает, питает, усиливает те элементы исторического прошлого, которым революция нанесла удар, но с которыми она не сумела справиться. Методы сталинизма доводят до конца, до высшего напряжения и — вместе — до абсурда все те приемы лжи, жестокости и подлости, которые составляют механику управления во всяком классовом обществе, включая и демократию. Сталинизм — сгусток всех уродств исторического государства, его зловещая карикатура и отвратительная гримаса. Когда представители старого общества нравоучительно противопоставляют гангрене сталинизма стерилизованную демократическую абстракцию, мы с полным правом можем рекомендовать им, как и всему старому обществу, полюбоваться собою в кривом зеркале советского термидора. Правда, ГПУ далеко превосходит все другие режимы обнаженностью преступлений. Но это вытекает из грандиозной амплитуды событий, потрясших Россию, в условиях мировой империалистической деморализации.

МОРАЛЬ И РЕВОЛЮЦИЯ

Среди либералов и радикалов есть немало людей, которые усвоили себе приемы материалистического истолкования событий и считают себя марксистами. Это не мешает им, однако, оставаться

буржуазными журналистами, профессорами или политиками. Большевик немислим, разумеется, без материалистического метода, в том числе и в области морали. Но этот метод служит ему не просто для истолкования событий, а для создания революционной партии пролетариата. Выполнять эту задачу нельзя без полной независимости от буржуазии и ее морали. Между тем буржуазное общественное мнение фактически полностью господствует ныне над официальным рабочим движением — от Вильяма Грина в Соединенных Штатах, через Леона Блюма и Мориса Тореза во Франции до Гарсиа Оливера в Испании. В этом факте находит свое наиболее глубокое выражение реакционный характер нынешнего периода.

Революционный марксист не может даже приступить к своей исторической миссии, не порвав морально с общественным мнением буржуазии и ее агентуры в пролетариате. Для этого требуется нравственное мужество другого калибра, чем для того, чтобы широко разевать на собраниях рот и кричать: «Долой Гитлера!», «Долой Франко!» Именно этот решительный, до конца продуманный, непреклонный разрыв большевиков с консервативной моралью не только крупной, но и мелкой буржуазии смертельно пугает демократических фразеров, салонных пророков и кулуарных героев. Отсюда их жалобы на «аморализм» большевиков.

Факт отождествления ими буржуазной морали с моралью «вообще» лучше всего, пожалуй, проверить на самом левом фланге мелкой буржуазии, именно на центристских партиях, так называемого Лондонского бюро. Так как эта организация «признает» программу пролетарской революции, то наши разногласия с ней кажутся на поверхностный взгляд второстепенными. На самом деле их «признание» не имеет никакой цены, ибо ни к чему не обязывает. Они «признают» пролетарскую революцию, как кантианцы признают категорический императив, то есть как священный, но в повседневной жизни неприменимый принцип. В сфере практической политики они объединяются с худшими врагами революции (реформистами и сталинцами) для борьбы против нас. Все их мышление пропитано двойственностью и фальшью. Если центристы, по общему правилу, не поднимаются до внушительных преступлений, то только потому, что они всегда остаются на задворках политики: это, так сказать, карманные воришки истории. Именно поэтому они считают себя призванными возродить рабочее движение новой моралью.

На самом левом фланге этой «левой» братии стоит маленькая и политически совершенно ничтожная группка немецких эмигрантов, издающая газету «Neuer Weg» («Новый путь»). Нагнемся ниже и послушаем этих «революционных» обличителей больше-

вистского аморализма. В тоне двусмысленной полупохвалы «Нейер Вег» пишет, что большевики выгодно отличаются от других партий отсутствием лицемерия: они открыто провозглашают то, что другие молча применяют на деле, именно принцип «цель освящает средства». Но, по убеждению «Нейер Вег», такого рода «буржуазное» правило несовместимо «со здоровым социалистическим движением». «Ложь и худшее не являются дозволенными средствами борьбы, как считал еще Ленин». Слово «еще» означает, очевидно, что Ленин только потому не успел отречься от своих заблуждений, что не дожил до открытия «нового пути».

В формуле «ложь и худшее» второй член означает, очевидно, насилия, убийства и прочее, ибо, при равных условиях, насилие хуже лжи, а убийство — самая крайняя форма насилия. Мы приходим, таким образом, к выводу, что ложь, насилие, убийство несовместимы со «здоровым социалистическим движением». Как быть, однако, с революцией? Гражданская война есть самый жестокий из всех видов войны. Она немыслима не только без насилия над третьими лицами, но и — при современной технике — без убийства стариков, старух и детей. Нужно ли напомнить об Испании? Единственный ответ, который могут дать «друзья» республиканской Испании, будет гласить: гражданская война лучше, чем фашистское рабство. Но этот совершенно правильный ответ означает лишь, что *цель* (демократия или социализм) оправдывает, при известных условиях, такие *средства*, как насилие и убийство. О лжи нечего уж и говорить! Без нее война немыслима, как машина без смазки. Даже для того чтоб предохранять заседание Кортесов (1 февраля 1938 г.) от фашистских бомб, правительство Барселоны несколько раз намеренно обманывало журналистов и собственное население. Могло ли оно действовать иначе? Кто принимает цель: победу над Франко, — должен принять средство: гражданскую войну, с ее свитой ужасов и преступлений.

Но все же ложь и насилия «сами по себе» достойны осуждения? Конечно, как и классовое общество, которое их порождает. Общество без социальных противоречий будет, разумеется, обществом без лжи и насилий. Однако проложить к нему мост нельзя иначе, как революционными, то есть насильственными, средствами. Сама революция есть продукт классового общества и несет на себе, по необходимости, его черты. С точки зрения «вечных истин» революция, разумеется, «антиморальна». Но это значит лишь, что идеалистическая мораль контрреволюционна, то есть состоит на службе у эксплуататоров. «Но ведь гражданская война, — скажет, может быть, застигнутый врасплох философ, — это, так сказать, печальное исключение. Зато в мирное время здоровое социалистическое движение должно обходиться без насилия и лжи». Такой ответ представляет, однако, не что иное, как жалкую улов-

ку. Между «мирной» классовой борьбой и революцией нет непреходимой черты. Каждая стачка включает в себе в неразвернутом виде все элементы гражданской войны. Каждая сторона стремится внушить противнику преувеличенное представление о своей решимости к борьбе и о своих материальных ресурсах. Через свою печать, агентов и шпионов капиталисты стремятся запугать и деморализовать стачечников. Со своей стороны рабочие пикеты, где не помогает убеждение, вынуждены прибегать к силе. Таким образом, «ложь и худшее» являются неотъемлемой частью классовой борьбы уже в самой элементарной ее форме. Остается прибавить, что самые понятия правды и лжи родились из социальных противоречий.

Сталин арестовывает и расстреливает детей своих противников после того, как эти противники уже сами расстреляны по ложным обвинениям. При помощи института семейных заложников Сталин заставляет возвращаться из-за границы тех советских дипломатов, которые позволили себе выразить сомнение в безупречности Ягоды или Ежова. Моралисты из «Нейер Вег» считают нужным и своевременным напомнить по этому поводу о том, что Троцкий в 1919 г. «тоже» ввел закон о заложниках. Но здесь необходима дословная цитата: «Задержание невиновных родственников Сталиным — отвратительное варварство. Но оно остается варварством и тогда, когда оно продиктовано Троцким (1919 г.)». Вот идеалистическая мораль во всей ее красе! Ее критерии так же лживы, как и нормы буржуазной демократии: в обоих случаях предполагается равенство там, где его на самом деле нет и в помине.

Не будем настаивать здесь на том, что декрет 1919 г. вряд ли хоть раз привел к расстрелу родственников тех командиров, измена которых не только причиняла неисчислимы человеческие потери, но и грозила прямой гибелью революции. Дело, в конце концов, не в этом. Если б революция проявляла меньше излишнего великодушия с самого начала, сотни тысяч жизней были бы сохранены. Так или иначе, за декрет 1919 г. я несу полностью ответственность. Он был необходимой мерой в борьбе против угнетателей. Только в этом историческом содержании борьбы — оправдание декрета, как и всей вообще гражданской войны, которую ведь тоже можно не без основания назвать «отвратительным варварством».

Предоставим какому-нибудь Эмилию Людвигу и ему подобным писать портрет Авраама Линкольна с розовыми крылышками за плечами. Значение Линкольна в том, что для достижения великой исторической цели, поставленной развитием молодого народа, он не останавливался перед самыми суровыми средствами, раз они оказывались необходимы. Вопрос даже не в том, какой из воюющих лагерей причинил или понес самое большое число жертв. У истории разные мерилы для жестокостей северян и жестокостей южан в гражданской войне. Рабовладелец, который при помощи хитрости и насилия заковывает раба в цепи, и раб, который при помощи хитрости или насилия разбивает цепи, — пусть презренные евнухи не говорят нам, что они равны перед судом морали!

После того как Парижская коммуна была утоплена в крови и реакционная сволочь всего мира волочила ее знамя в грязи поношений и клевет, нашлось немало демократических филистеров, которые, приспособляясь к реакции, клеймили коммунаров за расстрел 64 заложников во главе с парижским архиепископом. Маркс ни на минуту не задумался взять кровавый акт Коммуны под свою защиту. В циркуляре Генерального Совета Первого Интернационала в строках, под которыми слышится подлинное клокотание лавы, Маркс напоминает сперва о применении буржуазией института заложников в борьбе против колониальных народов и собственного народа и, ссылаясь затем на систематические расстрелы пленных коммунаров остервенелыми реакционерами, продолжает: «Коммуне не оставалось ничего другого для защиты жизни этих пленников, как прибегнуть к прусскому обычаю захвата заложников. Жизнь заложников была снова и снова загублена продолжающимися расстрелами пленников версальцами. Как можно было еще дальше щадить их после кровавой бойни, которой преторианцы Мак-Магона ознаменовали свое вступление в Париж? Неужели же и последний противовес против беспощадной дикости буржуазных правительств — захват заложников — должен был стать простой насмешкой?» Так писал Маркс о расстреле заложников, хотя за спиной его в Генеральном Совете сидело немало Феннеров Броквеев, Норманов Томасов и других Отто Бауэров. Но так свежо еще было возмущение мирового пролетариата зверством версальцев, что реакционные путаники предпочитали молчать в ожидании более для них благоприятных времен, которые, увы, не замедлили наступить. Лишь после окончательного торжества реакции мелкобуржуазные моралисты совместно с чиновниками тредюнионов и анархистскими фразерами погубили Первый Интернационал.

Когда Октябрьская революция обороняла себя против объединенных сил империализма на фронте в 8 тысяч километров, рабочие всего мира с таким страстным сочувствием следили за ходом

борьбы, что перед их форумом было слишком рискованно обличать «отвратительное варварство» института заложников. Понадобилось полное перерождение советского государства и торжество реакции в ряде стран, прежде чем моралисты вылезли из своих щелей... на помощь Сталину. Ибо если репрессии, ограждающие привилегии новой аристократии, имеют ту же нравственную ценность, что и революционные меры освободительной борьбы, тогда Сталин оправдан целиком, если... если не осуждена целиком пролетарская революция.

Ища примеров безнравственности в событиях русской гражданской войны, господа моралисты оказываются в то же время вынуждены закрывать глаза на тот факт, что испанская революция тоже возродила институт заложников, по крайней мере в тот период, когда она была подлинной революцией масс. Если обличители не посмели обрушиться на испанских рабочих за их «отвратительное варварство», то только потому, что почва Пиренейского полуострова еще слишком горяча для них. Гораздо удобнее вернуться к 1919 г. Это уже история: старики успели забыть, а молодые еще не научились. По той же причине фарисеи разной масти с таким упорством возвращаются к Кронштадту и к Махно: здесь полная свобода для нравственных испарений!

«МОРАЛЬ КАФРОВ»

Нельзя не согласиться с моралистами, что история выбирает жестокие пути. Но какой отсюда вывод для практической деятельности? Лев Толстой рекомендовал опроститься и усовершенствоваться. Махатма Ганди советует пить козье молоко. Увы, «революционные» моралисты из «Нейер Вег» не так уж далеко ушли от этих рецептов. «Мы должны освободиться,— проповедуют они,— от той морали кафров, для которой неправильно лишь то, что делает враг». Прекрасный совет. «Мы должны освободиться...» Толстой рекомендовал заодно освободиться и от грехов плоти. Однако статистика не подтверждает успеха его проповеди. Наши центристские гомункулы успели подняться до сверхклассовой морали в классовом обществе. Но уже почти 2 тысячи лет, как сказано: «Любите врагов наших», «Подставляйте вторую щеку...» Однако даже святой римский отец не «освободился» до сих пор от ненависти к врагам. Поистине силен дьявол, враг рода человеческого!

Применять разные критерии к действиям эксплуататоров и эксплуатируемых — значит, по мнению бедных гомункулов, стоять на уровне «морали кафров». Прежде всего, вряд ли приличен под пером «социалистов» столь презрительный отзыв о кафрах. Так

ли уж плоха их мораль? Вот что говорит на этот счет Британская Энциклопедия:

«В своих социальных и политических отношениях они обнаруживают большой такт и ум; они замечательно храбры, воинственны и гостеприимны, и были честны и правдивы, пока в результате контакта с белыми не стали подозрительны, мстительны и склонны к воровству, усвоив, сверх того, большинство европейских пороков». Нельзя не прийти к выводу, что в порче кафров приняли участие белые миссионеры, проповедники вечной морали.

Если рассказать труженику-кафру, как рабочие, восставшие в любой части нашей планеты, застигли своих угнетателей врасплох, он будет радоваться. Наоборот, он будет огорчен, когда узнает, что угнетателям удалось обмануть угнетенных. Не развращенный до мозга костей миссионерами, кафр никогда не согласится применять одни и те же абстрактные нормы морали к угнетателям и угнетенным. Зато он вполне усвоит себе, если разъяснить ему, что назначение таких абстрактных норм в том и состоит, чтоб мешать угнетенным восстать против угнетателей.

Какое поучительное совпадение: чтоб оклеветать большевиков, миссионерам из «Нейер Вег» пришлось заодно оклеветать и кафров; причем в обоих случаях клевета идет по линиям официальной буржуазной лжи: против революционеров и против цветных рас. Нет, мы предпочитаем кафров всем миссионерам, как духовным, так и светским!

Не надо, однако, ни в каком случае переоценивать сознательность моралистов из «Нового пути» и из других тупиков. Намерения этих людей не так уж плохи. Но, вопреки своим намерениям, они служат рычагами в механике реакции. В такой период, как нынешний, когда мелкобуржуазные партии цепляются за либеральную буржуазию или за ее тень (политика «Народных фронтов»), парализуют пролетариат и прокладывают путь фашизму (Испания, Франция...), большевики, то есть революционные марксисты, становятся особенно одиозными фигурами в глазах буржуазного общественного мнения. Основное политическое давление наших дней идет справа налево. В последнем счете совокупная тяжесть реакции давит на плечи маленького революционного меньшинства. Это меньшинство называется Четвертым Интернационалом. Voilà l'ennemi! Вот враг!

Сталинизм занимает в механике реакции многие руководящие позиции. Помощью его в борьбе с пролетарской революцией пользуются так или иначе все группировки буржуазного общества, включая и анархистов. В то же время одним за преступления своего московского союзника мелкобуржуазные демократы пытаются, хоть на 50 процентов, перекинуть на непримиримое революцион-

ное меньшинство. В этом и состоит смысл модной ныне поговорки: «Троцкизм и сталинизм — одно и то же». Противники большевиков и кафров помогают, таким образом, реакции клеветать на партию революции.

«АМОРАЛИЗМ» ЛЕНИНА

Самыми нравственными людьми были всегда русские эсеры: они, в сущности, состояли из одной этики. Это не помешало им, однако, во время революции обмануть русских крестьян. В парижском органе Керенского, того самого этического социалиста, который был предтечей Сталина в отношении подложных обвинений против большевиков, другой старый «социал-революционер», Зензинов, пишет: «Ленин, как известно, учил, что ради достижения поставленной цели коммунисты могут, а иногда и должны «пойти на всяческие уловки — на умолчание, на сокрытие правды...» (Новая Россия. 1938. 17 февраля. С. 3). Отсюда ритуальный вывод: сталинизм — законное дитя ленинизма.

К сожалению, этический обличитель не умеет даже честно цитировать. У Ленина сказано: «Надо уметь... пойти на все и всякие жертвы, даже — в случае необходимости — пойти на всяческие уловки, хитрости, нелегальные приемы, умолчания, сокрытие правды, *лишь бы проникнуть в профсоюзы, остаться в них, вести в них во что бы то ни стало коммунистическую работу*». Необходимость уловок и хитростей, по объяснению Ленина, вызывалось тем, что реформистская бюрократия, предающая рабочих капиталу, подвергает революционеров травле, преследованиям и даже прибегает против них к буржуазной полиции. «Хитрость» и «сокрытие правды» являются в этом случае лишь средствами законной самообороны против предательской реформистской бюрократии.

Партия самого Зензинова когда-то вела нелегальную работу против царизма, а позже — против большевиков. В обоих случаях она прибегала к хитростям, уловкам, фальшивым паспортам и другим видам «сокрытия правды». Все эти *средства* считались не только «этическими», но и героическими, ибо отвечали политическим *целям* мелкобуржуазной демократии. Но положение сразу меняется, когда пролетарские революционеры вынуждены прибегать к конспиративным мерам против мелкобуржуазной демократии. Ключ к морали этих господ имеет, как видим, классовый характер!

«Аморалист» Ленин открыто, в печати, подает совет насчет военной хитрости против изменников-вождей. А моралист Зензинов злонамеренно урезывает цитату с обоих концов, чтоб обмануть читателя: этический обличитель оказывается, по обыкнове-

нию, мелким плутом. Недаром Ленин любил повторять: ужасно трудно встретить добросовестного противника!

Рабочий, который не утаивает от капиталиста «правду» о замыслах стачечников, есть попросту предатель, заслуживающий презрения и бойкота. Солдат, который сообщает «правду» врагу, карается как шпион. Керенский ведь и пытался подкинуть большевикам обвинение в том, что они сообщали «правду» штабу Людендорфа. Выходит, что даже «святая правда» — не самоцель. Над ней существуют более повелительные критерии, которые, как показывает анализ, носят классовый характер.

Борьба на жизнь и смерть немыслима без военной хитрости, другими словами, без лжи и обмана. Могут ли немецкие пролетарии не обманывать полицию Гитлера? Или, может быть, советские большевики поступают «безнравственно», обманывая ГПУ? Каждый благочестивый буржуа аплодирует ловкости полицейского, которому удается при помощи хитрости захватить опасного гангстера. Неужели же военная хитрость недопустима, когда дело идет о том, чтоб опрокинуть гангстеров империализма?

Норман Томас говорит о той «странной коммунистической аморальности, для которой ничто не имеет значения, кроме партии и ее власти» («that strange Communist amorality in which nothing matters but the Party and its power» — Socialist Call. 1938. March 12. P. 5). Томас валит при этом в одну кучу нынешний Коминтерн, то есть заговор кремлевской бюрократии против рабочего класса, с большевистской партией, которая представляла собою заговор передовых рабочих против буржуазии. Это насквозь нечестное отождествление достаточно уже разоблачено выше. Сталинизм только прикрывается культом партии; на самом деле он ее разрушает и топчет в грязь. Верно, однако, то, что для большевика партия — все. Салонного социалиста Томаса удивляет и отталкивает подобное отношение революционера к революции, ибо сам он — только буржуа с социалистическим «идеалом». В глазах Томаса и ему подобных партия — подсобный инструмент для избирательных и иных комбинаций, не больше. Его личная жизнь, интересы, связи, критерии морали — вне партии. Он с враждебным изумлением глядит на большевика, для которого партия — орудие революционной перестройки общества, в том числе и его морали. У революционного марксиста не может быть противоречия между личной моралью и интересами партии, ибо партия охватывает в его сознании самые высокие задачи и цели человечества. Навивно думать, что у Томаса более высокое понятие о морали, чем у марксистов. У него просто более низменное понятие о партии.

«Все, что возникает, достойно гибели», — говорит диалектик Гете. Гибель большевистской партии — эпизод мировой реак-

ции — не умаляет, однако, ее всемирно-исторического значения. В период своего революционного восхождения, то есть когда она действительно представляла пролетарский авангард, она была самой честной партией в истории. Где могла, она, разумеется, обманывала классовых врагов; зато она говорила трудящимся правду, всю правду и только правду. Только благодаря этому она завоевала их доверие в такой мере, как никакая другая партия в мире.

Приказчики господствующих классов называют строителя этой партии «аморалистом». В глазах сознательных рабочих это обвинение носит почетный характер. Оно означает: Ленин отказывается признавать нормы морали, установленные рабовладельцами для рабов и никогда не соблюдаемые самими рабовладельцами; он призывал пролетариат распространить классовую борьбу также и на область морали. Кто склоняется перед правилами, установленными врагом, тот никогда не победит врага!

«Аморализм» Ленина, то есть отвержение им надклассовой морали, не помешал ему всю жизнь сохранять верность одному и тому же идеалу; отдавать всю свою личность делу угнетенных; проявлять высшую добросовестность в сфере идей и высшую неустранимость в сфере действия; относиться без тени превосходства к «простому» рабочему, к незащитной женщине, к ребенку. Не похоже ли, что «аморализм» есть в данном случае только синоним для более высокой человеческой морали?

ПОУЧИТЕЛЬНЫЙ ЭПИЗОД

Здесь уместно рассказать эпизод, который, несмотря на свой скромный масштаб, недурно иллюстрирует различие между их и нашей моралью. В 1935 г. в письмах к своим бельгийским друзьям я развивал ту мысль, что попытка молодой революционной партии строить «собственные» профсоюзы равносильна самоубийству. Надо находить рабочих там, где они есть. Но ведь это значит делать взносы на содержание оппортунистического аппарата? Конечно, отвечал я, за право вести подкоп против реформистов приходится временно платить им дань. Но ведь реформисты не позволяют вести подкоп? Конечно, отвечал я, ведение подкопа требует мер конспирации. Реформисты — политическая полиция буржуазии внутри рабочего класса. Надо уметь действовать без их разрешения и против их запрещения... При случайном обыске у т. Д., в связи, если не ошибаюсь, с делом о поставке оружия для испанских рабочих, бельгийская полиция захватила мое письмо. Через несколько дней оно оказалось опубликовано. Печать Ван-

дервельде, Де-Манна и Спаака не пощадила, конечно, молний против моего «макиавеллизма» и «иезуитизма». Кто же эти обличители? Многолетний председатель Второго Интернационала, Вандервельде давно стал доверенным лицом бельгийского капитала. Де-Манн, который в ряде тяжеловесных томов облагораживал социализм идеалистической моралью и подбирался к религии, воспользовался первым подходящим случаем, чтобы обмануть рабочих и стать заурядным министром буржуазии. Еще красочнее обстояло дело со Спааком. Полтора года перед тем этот господин состоял в левой социалистической оппозиции и приезжал ко мне во Францию советоваться о методах борьбы против бюрократии Вандервельде. Я излагал ему те же мысли, которые составили впоследствии содержание моего письма. Но уже через год после визита Спаак отказался от терниев для роз. Предав своих друзей по оппозиции, он стал одним из наиболее циничных министров бельгийского капитала. В профессиональных союзах и в своей партии эти господа душат каждый голос критики, систематически развращают и подкупают более выдающихся рабочих и столь же систематически исключают непокорных. Они отличаются от ГПУ только тем, что не прибегают пока к пролитию крови: в качестве добрых патриотов они берегут рабочую кровь для ближайшей империалистской войны. Ясно: нужно было быть исчадием ада, нравственным уродом, «кафром», большевиком, чтоб подать революционным рабочим совет соблюдать правила конспирации в борьбе против этих господ!

С точки зрения законов Бельгии письмо мое не заключало, разумеется, ничего криминального. Обязанностью «демократической» полиции было вернуть письмо адресату с извинением. Обязанностью социалистической партии было протестовать против обыска, продиктованного заботой об интересах генерала Франко. Но господа социалисты отнюдь не постеснялись воспользоваться нескромной услугой полиции: без этого они не имели бы счастливого повода обнаружить лишний раз преимущества своей морали над аморализмом большевиков.

Все символично в этом эпизоде. Бельгийские социал-демократы опрокинули на меня ушаты своего негодования как раз в то время, когда их норвежские единомышленники держали меня и жену под замком, чтобы помешать нам защищаться против обвинений ГПУ Норвежское правительство отлично знало, что московские обвинения подложны: об этом открыто писал в первые дни социал-демократический официоз. Но Москва ударила норвежских пароходовладельцев и рыботорговцев по карману — и господа социал-демократы немедленно опустили на четвереньки. Вождь партии, Мартин Транмель, не только авторитет в сфере морали, но прямо праведник: не пьет, не курит, не вкушает мясного и ку-

пается зимой в ледяной проруби. Это не помешало ему, после того как он арестовал нас по приказу ГПУ, специально пригласить для клеветы против меня норвежского агента ГПУ Якова Фриза, буржуа без чести и совести. Но довольно...

Мораль этих господ состоит из условных правил и оборотов речи, которые должны прикрывать их интересы, аппетиты и страхи. В большинстве своем они готовы на всякую низость — отказ от убеждений, измену, предательство — во имя честолюбия или корысти. В священной сфере личных интересов цель оправдывает для них все средства. Но именно поэтому им необходим особый кодекс морали, прочной и в то же время эластичной, как хорошие подтяжки. Они ненавидят всякого, кто разоблачает их профессиональные секреты перед массами. В «мирное» время их ненависть выражается в клевете, базарной или «философской». Во время острых социальных конфликтов, как в Испании, эти моралисты, рука об руку с ГПУ, истребляют революционеров. А чтоб оправдать себя, они повторяют: «Троцкизм и сталинизм — одно и то же».

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ ЦЕЛИ И СРЕДСТВА

Средство может быть оправдано только целью. Но ведь и цель, в свою очередь, должна быть оправданна. С точки зрения марксизма, который выражает исторические интересы пролетариата, цель оправданна, если она ведет к повышению власти человека над природой и к уничтожению власти человека над человеком.

Значит, для достижения этой цели все позволено? — саркастически спросит филистер, обнаружив, что он ничего не понял. Позволено все то, ответим мы, что *действительно* ведет к освобождению человечества. Так как достигнуть этой цели можно только революционным путем, то освободительная мораль пролетариата имеет, по необходимости, революционный характер. Она непримиримо противостоит не только догмам религии, но всякого рода идеалистическим фетишам, этим философским жандармам господствующего класса. Она выводит правила поведения из законов развития общества, следовательно, прежде всего из классовой борьбы, этого закона всех законов.

Значит, все же в классовой борьбе с капиталистами дозволены все средства: ложь, подлог, предательство, убийство и прочее? — продолжает настаивать моралист. Допустимы и обязательны те, и только те, средства, отвечаем мы, которые сплачивают революционный пролетариат, наполняют его душу непримиримой враж-

бе против национального и политического гнета. Убитый Киров, грубый сатрап, не вызывает никакого сочувствия. Наше отношение к убийце остается нейтральным только потому, что мы не знаем руководивших им мотивов. Если б стало известно, что Николаев выступил сознательным мстителем за попираемые Кировым права рабочих, наши симпатии были бы целиком на стороне убийцы. Однако решающее значение имеет для нас не вопрос о субъективных мотивах, а вопрос об объективной целесообразности. Способно ли мнимое средство действительно вести к цели? В отношении индивидуального террора теория и опыт свидетельствуют, что нет. Террористу мы говорим: заменить массы нельзя; только в массовом движении ты мог бы найти целесообразное применение своему героизму. Однако в условиях гражданской войны убийства отдельных насильников перестают быть актами индивидуального терроризма. Если бы, скажем, революционер взорвал на воздух генерала Франко и его штаб, вряд ли это вызвало бы нравственное возмущение даже у демократических евнухов. В условиях гражданской войны подобный акт был бы и политически вполне целесообразен! Так даже в самом остром вопросе — убийство человека человеком — моральные абсолюты оказываются совершенно непригодны. Моральная оценка вместе с политической вытекает из внутренних потребностей борьбы.

Освобождение рабочих может быть только делом самих рабочих. Нет поэтому большего преступления, как обманывать массы, выдавать поражения за победы, друзей — за врагов, подкупать вождей, фабриковать легенды, ставить фальшивые процессы, — словом, делать то, что делают сталинцы. Эти средства могут служить только одной цели: продлить господство клики, уже осужденной историей. Но они не могут служить освобождению масс. Вот почему Четвертый Интернационал ведет против сталинизма борьбу не на жизнь, а на смерть.

Массы, разумеется, вовсе не безгрешны. Идеализация масс нам чужда. Мы видели их в разных условиях, на разных этапах, притом в величайших политических потрясениях. Мы наблюдали их сильные и слабые стороны. Сильные стороны: решимость, самоотверженность, героизм — находили всегда наиболее яркое выражение во время подъема революции. В этот период большевики стояли во главе масс. Затем надвинулась другая историческая глава, когда вскрылись слабые стороны угнетенных: неоднородность, недостаток культуры, узость кругозора. Массы устали от напряжения, разочаровались, потеряли веру в себя и — очистили место новой аристократии. В этот период большевики («троцкисты») оказались изолированы от масс. Мы практически проделали два таких больших исторических цикла: 1897—1905 — годы прибоя; 1907—1913 — годы отлива; 1917—1923 гг. — период небыва-

лого в истории подъема; наконец, новый период реакции, который не закончился еще и сегодня. На этих больших событиях «троцкисты» учились по ритму истории, то есть диалектике борьбы классов. Они учились и, кажется, до некоторой степени научились подчинять этому объективному ритму свои субъективные планы и программы. Они научились не приходить в отчаяние от того, что законы истории не зависят от наших индивидуальных вкусов или не подчиняются нашим моральным критериям. Они научились свои индивидуальные вкусы подчинять законам истории. Они научились не страшиться самых могущественных врагов, если их могущество находится в противоречии с потребностями исторического развития. Они умеют плыть против течения в глубокой уверенности, что новый исторический поток могущественной силы вынесет их на тот берег. Не все доплывут, многие утонут. Но участвовать в этом движении с открытыми глазами и с напряженной волей — только это и может дать высшее моральное удовлетворение мыслящему существу!

Р S.— Я писал эти страницы в те дни, когда мой сын, неведомо для меня, боролся со смертью. Я посвящаю его памяти эту небольшую работу, которая, я надеюсь, встретила бы его одобрение: Лев Седов был подлинным революционером и презирал фарисеев.

ПРИМЕЧАНИЯ

Блюм Л.— Blum, Leon (1872—1950) — руководитель Французской социалистической партии, премьер-министр в 1936—1937 гг.

Брандлер Г.— Brandler, Heinrich (1881—1967) — деятель Германской коммунистической партии, в 1929 г. исключен из нее за оппозиционную деятельность.

Броквей Ф.— Brockway, Fenner (1890—?) — деятель Лейбористской партии, активно выступал против IV Интернационала.

Вальхер Я.— Walcher, Jacob (1887—?) — один из основателей Германской коммунистической партии, исключен из нее в 1929 г. в составе правой оппозиции; перешел к социалистам; после второй мировой войны вновь вступил в компартию.

Вандервельде Э.— Vandervelde, Emile (1866—1938) — бельгийский социал-демократ, в 1929—1930 гг. был председателем Социалистического Интернационала.

Гарсиа Оливер Х.— Garsia Oliwer, Joze (1901—?) — испанский анархист, сотрудничал со сторонниками Сталина.

Грей В.— Gree, William (1873—1952) — президент Американской федерации труда после 1924 г.

Де-Манн Г.— De Man, Hendrik (1885—1953) — деятель правого крыла бельгийского рабочего движения.

Дуранти В.— Duranty, Walter (1884—1957) — корреспондент газеты «Нью-Йорк таймс» в Москве.

Зензинов В. (1880—1953) — член партии эсеров, после октября 1917 г. покинул Россию.

Истмен М.— Eastman, Max (1883—1968) — левый интеллектуал, переводчик произведений Троцкого; в 30-х годах порвал с марксизмом.

Комиссия Дьюи — независимая комиссия во главе с известным американским философом Д. Дьюи, сформированная по инициативе самого Троцкого

* В примечания не включены упоминающиеся в тексте статьи Троцкого имена и факты, которые заведомо известны читателю философской литературы.

с целью беспристрастного рассмотрения выдвинутых против него на московских процессах обвинений.

Кривицкий В. (1899—1941) — сотрудник советской разведки, оставшийся на Западе.

Люис Д.— Lewis, John (1880—1969) — американский профсоюзный лидер.

Ловстон Д.— Lovestone, Jay (1898—?) — деятель Коммунистической партии США, в 1929 г. исключен из нее за правооппозиционную деятельность.

Лайонс Ю.— Lyons, Eugene (1898—?) — леворадикальный американский журналист 20—30-х годов; впоследствии, разочаровавшись в сталинизме, порвал с марксизмом.

Людвиг Э.— Ludwig, Emil (1881—1948) — немецкий публицист, автор биографий известных государственных и исторических деятелей.

Микадо — титул императора Японии, впервые присвоенный императору Хирохито в 1926 г.

Оок Л.— Oak, Liston — американский журналист, порвавший в 1937 г. со сталинизмом; сотрудничал с Троцким, позднее примкнул к социал-демократии.

Притт Д.— Pritt, Denis N. (1888—1972) — английский юрист, поклонник Сталина.

Раппопорт Ш. (1865—1939) — русский революционер, уехавший во Францию и ставший известным деятелем ее компартии; в 30-х годах отказался от марксизма и вышел из компартии.

Седов Л. (1906—1938) — старший сын Троцкого и его последователь; умер в Париже.

Спаак Р. Г.— Spaak, Paul Henri (1899—1972) — деятель левого крыла бельгийского рабочего движения; в 30-е годы сместился вправо и стал министром в 1935 г.; в 50-е годы — генеральный секретарь НАТО.

Томас Н.— Thomas, Norman (1884—1968) — лидер социалистической партии; шесть раз был кандидатом в американские президенты.

Транмел М.— Traupael, M. (1879—1967) — деятель норвежского рабочего движения.

Фишер Л.— Fischer, L. (1896—1970) — журналист, во время московских процессов придерживался официальной советской версии.

Джон Дьюи
(1859—1952)

ЦЕЛИ И СРЕДСТВА ¹

Отношение между целями и средствами долгое время выступает в качестве важнейшего нравственного вопроса и является предметом горячих политических споров. В последнее время дискуссия сконцентрировалась вокруг последних событий в СССР. На защиту сталинского курса выступили многие его последователи в других странах, апеллировавшие к тому, что травли и обвинения, в которых, возможно, присутствовала некоторая доля фальсификаций, были необходимы для построения социалистического строя. Противники этой точки зрения использовали действия сталинской бюрократии для обвинения марксистской политики в том, что к таким эксцессам, какие имели место в СССР, она ведет преимущественно потому, что в марксизме содержится утверждение: «Цель оправдывает средства». Некоторые из критиков сталинизма считают, что Троцкий, будучи марксистом, обречен проводить ту же политику, и, следовательно, достигнув власти, он был бы вынужден использовать любые средства, необходимые для утверждения диктатуры пролетариата как цели.

У этой дискуссии в конечном счете был один полезный теоретический результат. Впервые, насколько мне известно, она породила открытые споры убежденных марксистов об отношении целей и средств в социальном действии. В данной рецензии я собираюсь обсудить этот вопрос в свете рассмотрения Троцким в статье «Их мораль и наша»² традиции взаимозависимости целей и средств. Соответственно другие аспекты его статьи не включаются в рассуждение, хотя могу заметить, что на основе принципа «*tu quoque*»³, заключенного в названии, Троцкому не составило боль-

¹ Перевод О. П. Зубец выполнен по изданию: *Their Morals and Ours*. N. Y., 1986.

² *Trotsky L. Their Morals and Ours. The New International*. June. 1938. P. 168—173.

³ Ты такой же (*лат.*).

шого труда показать, что некоторые его критики сами совершали то, что они приписывали ему. Троцкий указывает, что единственная позиция, альтернативная идее — «цель оправдывает средства», — некая форма абсолютистской этики, основанной на определенном мнении, или моральном чувстве, или вечных истинах. В связи с этим должен заметить, что я стою на позиции, которая отрицает такие доктрины столь же определенно, как и сам Троцкий, и считаю, что цель в смысле последствий обеспечивает единственное основание для моральных идей и действий и, следовательно, обеспечивает и единственное обоснование для используемых средств.

Я предлагаю обсудить тезис, выдвинутый Троцким в разделе, озаглавленном «Диалектическая взаимозависимость цели и средства». Ключевым является следующее утверждение: «Средство может быть обосновано только целью». Но цель, в свою очередь, тоже должна быть обоснована. С марксистской точки зрения, которая выражает исторические интересы пролетариата, цель обоснована, если она ведет к возрастанию власти человека над природой и к уничтожению власти человека над человеком. Это возрастание власти человека над природой, сопровождаемое уничтожением власти человека над человеком, кажется именно целью как таковой, целью, которая не требует обоснования, но сама является обоснованием целей, выступающих по отношению к ней в качестве средств. Добавим, что немарксисты могли бы принять эту формулировку цели и согласиться, что она выражает моральный интерес общества, но только не исторический и не чисто пролетарский интерес.

Для выполнения моей теперешней задачи необходимо заметить, что слово «цель» используется здесь для обозначения конечной, все обосновывающей цели и целей, которые сами выступают в качестве средств по отношению к этой конечной цели. Хотя об этом и не говорится так подробно, данная идея, безусловно, содержится в утверждении, что некоторые цели ведут к увеличению власти человека над природой и т. д. Троцкий идет еще дальше, полагая, что принцип «цель оправдывает средства» не означает, будто всякие средства допустимы. «Допустимо лишь то, отвечаем мы, что действительно ведет к освобождению человечества». Если принять данное утверждение и руководствоваться им, то это будет соответствовать принципу взаимозависимости целей и средств. Следование этому принципу ведет к скрупулезному анализу используемых средств с целью выяснения всеми доступными человеку способами их реальных объективных последствий и демонстрации того, что они в самом деле, «действительно ведут к освобождению человечества». Именно в этом пункте становится важным двойное значение цели. Поскольку цель означает уже достиг-

нутые результаты, то она с очевидностью зависит от использованных средств, тогда как совокупность средств зависит от цели в том смысле, что средства следует рассматривать и оценивать на основе их действительных объективных результатов. На этом основании конечная цель (end in view) является идеей конечных последствий, то есть эта идея формулируется на основе тех средств, которые оцениваются как наиболее желательные для достижения цели. Таким образом, конечная цель сама является средством направления действия, точно так же как человеческая идея достижения здоровья или постройки дома неидентична цели в смысле достигнутого результата, но является средством направления деятельности для достижения этой цели.

Дурную славу максимы «цель оправдывает средства» (и сформулированной в ней практики) породило то, что конечная цель — цель избранная и преследуемая (возможно, совершенно искренне) — настолько оправдывает выбор определенных средств, что уже не нужно исследовать, каковы будут реальные последствия их использования. Индивид вполне искренне может считать, что определенные средства «действительно» приведут к избранной и желаемой цели. Однако подлинный вопрос заключается не в чьей-то личной вере, а в ее объективных основаниях, а именно в действительно производимых ими последствиях. Так, когда Троцкий говорит, что «диалектический материализм не знает дуализма целей и средств», естественно предположить, что он рекомендует использование средств, способных по своей собственной природе вести к освобождению человечества как к объективному следствию.

Можно было бы ожидать, что с принятием идеи освобождения человечества в качестве конечной цели все средства, подходящие для ее достижения, будут исследованы вне традиционного понимания, каковы они *должны* быть, и каждое предлагаемое средство будет взвешено и оценено на основе оправданных и ожидаемых от него последствий.

Но не в этом направлении развивает Троцкий свою мысль. Он говорит: «Мораль освобождения пролетариата имеет революционный характер... Он *выводит* правила поведения из законов развития общества, то есть главным образом из классовой борьбы, закона всех законов» (подчеркнуто Д. Д.). Дабы не оставлять сомнений в смысле сказанного, он добавляет: «Цель вытекает из исторического движения» — то есть из классовой борьбы. Таким образом, нарушается и исчезает принцип взаимозависимости целей и средств, ибо выбор средств осуществляется не на основе независимого рассмотрения действий и шагов и внимательного отношения к их действительным объективным последствиям. Наоборот, средства «выводятся» на основе независимого источника,

вымышленного закона истории, который есть закон всех законов социального развития. Эта логика не изменится, если вычеркнуть слово «вымышленный». Следовательно, средства «выводятся» не из рассмотрения цели — освобождения человечества, — а из другого, внешнего источника. Избранная цель — конечная цель — освобождение человечества, таким образом, подчинена классовой борьбе как средству, с помощью которого она и достигается. Вместо взаимозависимости цели и средств мы получаем, что цель зависит от средств, но средства не «выводятся» из цели. В силу того что классовая борьба рассматривается как единственное средство, ведущее к цели, — этот вывод достигается дедуктивно, а не путем индуктивного исследования средств и последствий их взаимозависимости, — то она уже не нуждается в критическом анализе, учитывающем ее действительные объективные последствия. В таком случае средство достижения цели автоматически избавляется от всякой потребности в критическом анализе. Если не придерживаться мнения, что конечная цель (как отличная от объективных последствий) обосновывает использование наряду с классовой борьбой иных средств, и считать, что она исключает все другие средства, то невозможно понять логику позиции Троцкого.

Точка зрения, которую я определил как изначальную взаимозависимость средств и целей, вовсе не отбрасывает в сторону классовую борьбу как средство достижения цели. Но она отказывается от дедуктивного метода выбора этого средства и ничего не говорит о его единственности. Выбор классовой борьбы в качестве средства должен быть обоснован взаимозависимостью целей и средств не путем дедуктивного метода, а путем непосредственного исследования действительных последствий его использования. Конечно, исторические соображения имеют отношение к такому исследованию. Однако неправильно говорить о наличии фиксированного закона социального развития. Это то же самое, как если бы биолог или врач стали утверждать, что признаваемый ими определенный закон биологии соотносится с целью (здоровьем) настолько, что единственное средство ее достижения может быть выведено из него, и, следовательно, дальнейшие биологические исследования становятся ненужными — все известно заранее.

Одно дело сказать, что классовая борьба является средством достижения цели освобождения человечества, и совершенно другое — что существует абсолютный закон классовой борьбы, который определяет нужные средства. Ибо если он определяет средства, то он также определяет и цель — действительное следствие, и в соответствии с принципом общей взаимозависимости целей и средств весьма спорным следует признать субъективное утвержде-

ние, что этим следствием будет освобождение человечества. Освобождение человечества — это цель, к которой следует стремиться в любом принятом смысле «морального», это моральная цель. Никакой научный закон не может обеспечить достижение моральной цели путем игнорирования принципа взаимозависимости целей и средств. Марксист может искренне верить, что классовая борьба является главным законом социального развития. Отвлечемся от факта, что вера закрывает путь для дальнейшего исследования истории. Даже если классовая борьба была бы действительно научным законом истории, из этого не следовало бы, что это — средство достижения моральной цели освобождения человечества. То, что это именно такое средство, должно быть показано путем анализа средств и их последствий, а не выведено из закона истории с помощью дедукции. Речь идет об исследовании, которое осуществляет свободный и непредсказуемый поиск средств достижения заданной цели — освобождения человечества.

Можно добавить еще одно соображение о классовой борьбе как о средстве. Вероятно, существует несколько, возможно даже много, различных путей, способов ведения классовой борьбы. Как же иначе можно сделать выбор между этими различными способами, как не с помощью исследования их последствий относительно цели освобождения человечества? Вера, что закон истории определяет конкретный путь классовой борьбы, безусловно, ведет к фактической и даже мистической привязанности к определенным способам ведения классовой борьбы и исключению всех иных путей. Мне бы не хотелось выходить за рамки теоретического вопроса взаимозависимости целей и средств, но, возможно, что курс, взятый революцией в СССР, становится более объяснимым, если заметить, что средства выводились из предполагаемого научного закона вместо выбора и принятия их на основе их отношения к моральной цели освобождения человечества.

Единственное заключение, к которому я могу прийти, — то, что, избегая один вид абсолютизма, Троцкий впал в другой. Обнаруживается странный переход ортодоксальных марксистов от преданности идеалам социализма и научным методам их достижения (научным, в смысле основанным на объективных отношениях средств и последствий) к классовой борьбе как к закону исторического изменения. Выведение установленных целей, средств и отношений из этого закона как главного делает все моральные вопросы, то есть все вопросы, связанные с конечной целью, бессмысленными. Научная позиция в отношении целей не означает вычитывания их в законах независимо от того, являются ли эти законы природными или общественными. Ортодоксальный марксизм на-

ряду с ортодоксальной религией и традиционным идеализмом разделяет веру в то, что человеческие цели вплетены в саму ткань и структуру бытия в соответствии с концепцией, унаследованной, вероятно, от Гегеля.

Нью-Йорк, 3 июля 1938 г.

Ж.-П. Сартр
(1905—1980)

ПРОБЛЕМА ЦЕЛИ И СРЕДСТВА В ПОЛИТИКЕ

(Тетради по морали ¹)

Троцкий: «Их мораль и наша». Небольшая, но сильная книга. Вначале заметим, что Троцкий иногда употребляет буржуазные критерии. Он пишет: «Аморализм» Ленина, то есть отвержение им надклассовой морали, не помешал ему всю жизнь сохранять верность одному и тому же идеалу; отдавать всю свою личность делу угнетенных; проявлять высшую добросовестность в сфере идей и высшую неустранимость в сфере действия; относиться без тени превосходства к «простому» рабочему, к незащитной женщине, к ребенку. Не похоже ли, что «аморализм» есть в данном случае только синоним для более высокой человеческой морали?»² Какой буржуазный демократ не поздравит, к примеру, ученого или верующего, остававшихся всю свою жизнь верными одному и тому же идеалу? Кто не одобрит отважных поступков Фоша или Байара? Кто не станет приветствовать даже от имени христианской морали того, кто отдает себя делу угнетенных, как это делали мифические странствующие рыцари средневековья, или Флорэнс Найтингейл, или даже Арсен Люпен? Просто понятие угнетенного не является для Троцкого неустранимым: в обществе, которое устраивает буржуазного демократа, еще существуют аномалии, и к таким аномалиям, которые не могут быть уничтожены даже строгим соблюдением законов, можно отнести угнетение личности. Преданность делу угнетенных побуждает, следовательно, посвятить свою личную жизнь уничтожению определенных аномалий посредством личного действия. Не означает ли проявление добросовестности в сфере идей того, что прежде всего нужно стремиться думать и говорить правду? Вместе с тем Троцкий говорит о партии

¹ Перевод и примечания О. И. Мачульской. Перевод выполнен по изданию: Sartre J. P. Cahiers pour une morale. P., 1983. P. 167—176. Об истории создания статьи см. в примечаниях.

² Троцкий Л. Д. Их мораль и наша // Вопросы философии. 1990. № 5. С. 122. (Далее стр. цитируемого соч. даны в тексте.)

большевиков: «В период своего революционного восхождения, то есть когда она действительно представляла пролетарский авангард, она была самой честной партией в истории. Где могла, она, разумеется, обманывала классовых врагов; зато она говорила трудящимся правду, всю правду и только правду» (С. 122). Очевидно, что буржуазные моралисты, допускающие возможность применения военных хитростей, не станут упрекать за ложь по отношению к врагу. Они же отрицают возможность того, что мой ближний, оказавшись в положении угнетенного, способен сделаться моим врагом. Троцкий и сам прибегает к используемому буржуазными моралистами сравнению с военной хитростью, для того чтобы объяснить и оправдать ложь по отношению к врагам. Иначе говоря, он рассматривает ложь как *насилие*, но оправдывает его только в обществе, основывающемся на насилии, и в качестве насилия, направленного против насилия. В то же время он полагает, что в обществе, которое формируется не на основе угнетения, ложь должна быть устранена: нет необходимости лгать рабочему классу. Он пишет: «Но все же ложь и насилия «сами по себе» достойны осуждения? Конечно, как и классовое общество, которое их порождает. Общество без социальных противоречий будет, разумеется, обществом без лжи и насилий. Однако проложить к нему мост нельзя иначе, как революционными, то есть насильственными, средствами» (С. 117). Словом, Троцкий поддерживает ту позицию, согласно которой цель становится средством сообразно логике диалектического процесса (отличный пример: «Демократия является, в известные эпохи, «целью» классовой борьбы, чтоб превратиться затем в ее «средство» (С. 109). В другом месте он изображает абсолютную цель, которая *в действительности* является основой для возникновения всякой частной цели. В таком случае нет больше ничего удивительного в том, что относительная цель становится средством: она всегда им была. В результате за интересами классовой борьбы вырисовывается высшая цель — организация общества на основе коллективизма. «Средство может быть оправдано только целью. Но ведь и цель, в свою очередь, должна быть оправданна. С точки зрения марксизма, который выражает исторические интересы пролетариата, цель оправданна, если она ведет к повышению власти человека над природой и к уничтожению власти человека над человеком» (С. 123). Вот, следовательно, абсолютная цель: социальные антагонизмы уничтожены, человек становится целью для другого человека, ложь и насилие исключены, все усилия человека направлены на природу, за основание которой он принимается. Я вновь узнаю здесь кантовский идеал: это — царство целей (*la cité des fins*). Следует отметить, что, хотя и создается впечатление, что Троцкий готов оправдать любые средства интересами «классовой борьбы», это не вытекает из сути его за-

мысла. Борьба классов вовсе ничего не оправдывает в глазах марксиста, в противном случае она оправдывала бы все, ибо классовая борьба *также* существует и для класса буржуазии, и в качестве исторического принципа она должна для него *также* оправдывать ложь по отношению к рабочему, насилие и т. д. Если бы это было так, то существовали бы просто два противника по борьбе, и каждый из них формировал бы свои принципы и технику в зависимости от потребностей этой борьбы. Однако сама по себе борьба классов не оправдывает ничего. Необходимо еще находиться *на стороне угнетенного*. Дело в том, что: 1) Угнетение осуждается. Каким же еще образом, если не от имени человеческой морали (*une morale humaine*)? 2. Единственная категория людей, которая способна постигнуть человеческую мораль (*une morale humaine*), — это угнетенные, которые провозглашают целью общество без классов, следовательно, без насилия, без лжи, общество свободных людей. Я замечу, однако, что буржуазия *тоже* провозглашает общество без классов. Только она рассчитывает реализовать это общество *тотчас же*, с помощью простого внутреннего преобразования: между рабочим и предпринимателем, воодушевленными благородными идеями, классовый барьер исчезает, остаются только люди. С другой стороны, эта абсолютная цель налагает запрет на применение определенных средств. Она запрещает их применять, как я это прекрасно понимаю, не потому, что они аморальны (*immoraux*) сами по себе, но потому, что они являются средствами только внешне, и потому, что в действительности они разрушают саму цель: «Допустимы и обязательны те, и только те, средства, отвечаем мы, которые сплачивают революционный пролетариат, наполняют его душу непримиримой враждой к угнетению, научают его презирать официальную мораль и ее демократических подголосков, пропитывают его сознанием собственной исторической миссии, повышают его мужество и самоотверженность в борьбе. Именно из этого вытекает, что *не* все средства позволены. Когда мы говорим, что цель оправдывает средства, то отсюда вытекает для нас и тот вывод, что великая революционная цель отвергает в качестве средств все те низменные приемы и методы, которые противопоставляют одну часть рабочего класса другим его частям; или пытаются осчастливить массу без ее участия; или понижают доверие массы к себе самой и к своей организации, подменяя его преклонением перед «вождями». Прежде всего и непримиримее всего революционная мораль отвергает сервиллизм по отношению к буржуазии и высокомерие по отношению к трудящимся, то есть те качества, которые насквозь пропитывают мелкобуржуазных педантов и моралистов» (С. 124). Хорошо известно, что рассматриваемая цель не является *ценной* в следующем смысле слова: 1. Она может реализоваться и, однажды реализовавшись,

воспроизводить саму себя. Буржуазная добродетель «говорить правду», являясь безусловным требованием для всякого индивида, остается неизменным установлением и для того, кто только что сказал правду. У Троцкого однажды реализовавшееся бесклассовое общество — это такое неизменное состояние, при котором никогда не лгут, потому что больше не существует *мотивов* для лжи.

2. По тем же причинам речь идет о таком общественном устройстве, которое реализуется в Истории и которое, таким образом, отнюдь не вечно и не трансцендентно по отношению к Истории, а реализуется в ней и ею же в обозримом будущем. По-видимому, это действие подобно всякому конечному действию, которое посредством ценности своего проекта определяет те средства, которые пригодны для его реализации, и отвергает такие средства, которые, несмотря на внешнюю большую доступность, могли бы его скомпрометировать. Однако на самом деле необходимо понять, что цель, которая находится в недостижимом *для нас* будущем, функционирует в качестве *идеала*. Это господство нравственной цели, возможность осуществления которого является непостижимой, приводит к такому положению, при котором связь целей и средств носит конкретный характер (например, цель — увеличить выпуск продукции в течение трех лет, — претворяемая в жизнь, санкционирует использование в течение трех лет любых средств). В этом заключается принцип, регулирующий выбор средств. Если историческая наука существует, то есть если связь целей и средств является строгой при определенных условиях, тогда цель и средство соотносятся таким образом, что нормативный характер цели значительно ослабляется. Но если имеет место *суждение* (в кантианском значении) или гипотеза будущего и управляющий поведением творческий акт, тогда регулятивная и нормативная цель играет роль императива. То есть можно прекратить рассматривать ее во взаимосвязи с конкретной ситуацией, для того чтобы она больше не служила основанием для запрета, ограничения или внутреннего неподчинения: во всяком случае, не следует вносить раздор в рабочую среду или отказывать рабочему классу в доверии, *необоснованно* вступая с ним в конфронтацию, ведь перед лицом этой конфронтации стоит конкретная ситуация: следует ли или нет в том или ином частном случае сотрудничать с тем или иным буржуазным правительством? Это было ясно, например, во Франции в 1947 г.: рабочий класс был развращен сталинизмом, что сделало невозможным какое-либо объединение, привело к отказу от демократических методов внутри партии, подорвало всякую веру в него и в его исторические возможности. С другой стороны, появился русский сталинизм как угроза чудовищной войны. Можно ли утверждать, что необходимо уничтожить сталинизм, используя *любые средства*? Кёстлер придерживается этого мнения. На деле это означает, что он объединяется с

реакционными силами (Америка — голлизм и т. д.), поскольку только реакция способна привести к поражению СССР и ликвидации Коммунистической партии. Однако победа этих сил означает не только уничтожение Коммунистической партии, но и усиление угнетения рабочих и полную утрату доверия к тому, что этот класс несет в себе. Кёстлер соглашается на следующее: он считает, как и многие другие, что после русско-американской войны придет время вновь приняться за дело. Но поскольку мы, напротив, полагаем, что ни в коем случае не следует ослаблять веру в то, что рабочий класс несет в себе, то мы не можем присоединиться к этой позиции. Иначе говоря, троцкист окажется *a priori* поддерживать реакцию. Однако очевидным фактом является то, что рабочий класс в подавляющем большинстве своем солидарен с Коммунистической партией. И очевидным фактом является также то, что реакция угрожает опасностью. В этот момент троцкист отвергает возможность предотвратить войну или выиграть ее на стороне того или иного лагеря. Он отказывается от *реалистической* политики во имя императива, формирование которого не связано с реальными событиями; он в свою очередь становится *идеалистом*. Во-первых, потому, что он не имеет *в действительности* непосредственного влияния на рабочий класс, и потому, что в этих условиях он оставляет без внимания вопрос о том, возможно ли теми или иными проверенными способами поколебать веру, которую рабочий класс несет в себе. Во-вторых, потому, что предпочтение отдается позиции менее эффективной перед позицией более эффективной, а позиция пассивного наблюдателя или стремление действовать гомеопатически посредством небольших спорадических доз на стороне протестующего человека, выносящего приговор *ходу мировых событий*, то есть добродетельной совести, осуждается. Я не утверждаю, что это достойно порицания и что в данных условиях возможно было бы поступить иначе. Я утверждаю только, что эта позиция является моральной и абстрактной. Наоборот, если троцкизм завоеует массы, то она может стать *конкретной*, но это будет *мораль* конкретная и одновременно политическая. Итак, в чем же состоит отличие позиции троцкизма от позиции морали демократической и буржуазной? Обе они содействуют осуществлению царства целей (*une cité des fins*). Однако последняя ему содействует как способному реализоваться во времени посредством согласия чистой доброй воли, а в конце признает, что такая реализация всегда *возможна*, но в действительности никогда не дана. Вот почему пессимизм *a priori* связан с моральным оптимизмом. Троцкизм, напротив, исходит из положения об отсутствии в действительности этого царства целей (*cette cité des fins*) и принципиальной невозможности реализовать его в Истории. Иначе говоря, этой реализации препятствуют отнюдь не первородный грех, не злоба человеческая и не конфликты

совести, а такое историческое состояние, при котором существует угнетение человека человеком. Тем не менее это допускает, что: 1) это царство целей (*ce règne des fins*) сохраняет свой статус, несмотря на то что ликвидация классов будет осуществлена; 2) даже в ситуации угнетения содержится динамический элемент, который позволяет реализовать это царство целей (*cette cité des fins*). Одним словом, имеется если не в «человеческой природе» буржуазных моралистов, то, по крайней мере, в состоянии угнетения человека человеком прообраз будущего социалистического устройства, к которому придут через восстание. Утверждают, что, несомненно, сами угнетенные диалектически порождают проект уничтожения угнетения. Однако если этот проект действительно формируется диалектически, а не механистически, то как раз поэтому квалифицируют как угнетение именно угнетение *личности*, уже имеющей определенный эскиз своего будущего, в который насильственным образом вносят изменения. Не угнетают гвоздь или бревно: угнетают бытие, имеющее проект, и угнетение ведет либо к радикальному изменению всех проектов, либо к отчуждению и бунту как проектированию своих возможностей, следующему за отчуждением. Вот то, что я хотел выразить, утверждая, что не существует иного угнетения, кроме угнетения свободы посредством свободы. Но это уже не из области троцкистской терминологии и потому не принимается нами к дальнейшему рассмотрению. То, что можно сказать в рамках самого троцкизма, это — что за всеми манифестациями угнетенных и борьбой классов вырисовывается будущее. В каждый момент имеется в наличии *целое*, как у Гегеля. Бесклассовое общество в качестве цели, которую стремятся осуществить, проходит через все восстания и даже, в некотором смысле, через всякое угнетение. Оно *определяет* угнетение. И наконец, проходя через все конкретные эпизоды борьбы, уловки буржуазии и тому подобное, угнетение является *отрицанием*, то есть наихудшей организацией общества, которая *препятствует* установлению рационально организованного общества. И борьба против угнетения является борьбой против отрицания. То есть, в марксистской терминологии, отрицанием отрицания. Это заходит так далеко, что сочувствующий коммунистам Кожев, объясняя Гегеля, заявляет, что все существующее положительное было создано в результате борьбы рабов против хозяина. Хозяин для него (совсем не по Гегелю) — пустое отрицание. Однако, как это показал Ипполит в работе «Генезис и структура «Феноменологии духа», отрицание отрицания может быть позитивностью только в том случае, если в нем присутствует целое. Это то, что подразумевал Гегель, когда говорил: каждый момент является моментом сущности (*l'essence*), однако он выступает в качестве существенного (*essentiel*). Это ограничение момента сущности (*l'essence*) *означает, что он несет в себе*

сущность (l'essence) уже потому, что является ее моментом. Таким образом, существуют различные способы понимания бесклассового общества, которые присутствуют так или иначе в революционном движении: оно играет роль идеала этого движения, смысла проекта, руководства к отрицанию, воспринимается как его позитивность. Наконец, революционная деятельность является насилием в той же мере, в какой она является отрицанием отрицания. И она определенно несет в себе элемент разрушения, которое приходит одновременно с тем, что она отрицает (отрицание самой себя), и даже сущности своего дела (деструкция — отрицание). Троцкий пишет: «Сама революция есть продукт классового общества и несет на себе, по необходимости, его черты» (С. 117). Итак, чем же можно оправдать эту «гнусную» деятельность? Сам Троцкий говорит следующее: этот декрет (закон о заложниках 1919 г.) «был необходимой мерой в борьбе против угнетателей. Только в этом историческом содержании борьбы — оправдание декрета, как и всей вообще гражданской войны, которую ведь тоже можно не без основания назвать «отвратительным варварством» (С. 118). Просто нужно, чтобы цель борьбы сама по себе была оправдана, для того чтобы она так или иначе присутствовала в качестве *будущего*, то есть того, что предстоит реализовать, то есть в значении *ценности*. Позитивная целостность присутствует в негативной активности и доминирующей разрушительности; ее оправданием является именно *ценность*. Таким образом, представления о ценности и, в определенном смысле, о свободе присутствуют в троцкизме. Его колоссальное отличие от буржуазной морали состоит в другом: буржуазная мораль, подобно буржуазному праву, является *абстрактной*. Она понимает личность как чистый предмет права и оставляет в стороне конкретные обстоятельства. Например, классовая борьба выносится моралью за пределы рассмотрения как чисто эмпирическое обстоятельство. С этого момента моральная деятельность преподносится как *не зависящая* от исторических обстоятельств. Она — чистая позитивность, которая всегда может иметь место. Негативность, собственно говоря, никогда не соприкасается с моральным действием; она изображается именно как имморальность (l'impartialité). Зло не должно быть побеждено злом (отрицание отрицания), но только чистой позитивностью. С угнетением борются милосердием, с ложью — говоря правду. Один социалист писал мне: «Что касается социалистов, то, делая свое дело в ФСРИ, они действительно борются за коммунизм». То есть *максимально позитивным* существованием уничтожают вокруг себя негативность. Цель моральной деятельности не детерминирована: это означает, что торжество морали наступит, но это не будет связано с какими-либо конкретными обстоятельствами. Например, вы должны относиться к вашей жене как к цели, но вы не задумыв-

ваетесь над тем, *возможно* ли это. Или, скорее, вы делаете вывод о том, что это возможно просто потому, что осознаете, что ваша жена и вы сами — личности (характеристики сами по себе абстрактные и бессодержательные). Следовательно, желая быть чистой позитивностью, вы представляете самого себя как абстракцию, то есть отрицание конкретного. Мораль негативно оценивает действия, направленные на изменение ситуации. Иначе говоря, она является отрицанием отрицания. Но так как это конкретное отрицание есть отрицание угнетения, то соответственно мораль является отрицанием отрицания отрицания, то есть она не вмешивается в ход развития событий и в то же время препятствует такому конкретному действию, которое с неизбежностью является одновременно и негативным (деструктивным), и позитивным. Иначе говоря, желая быть абсолютной позитивностью, мораль препятствует применению средств, которые личность избирает для того, чтобы изменить свою судьбу. Вот почему она никогда не говорит о том, *что следует делать*, но всегда говорит только о том, чего ни при каких обстоятельствах делать нельзя. Мораль профессиональная или семейная в качестве общественной морали: совокупность негативных правил, которые ограничивают возможность (все как в правовой сфере) в предположении, согласно которому через угнетение можно приблизиться к осуществлению царства целей (*le règne des fins*). Это, в сущности, означает, что царство целей (*le règne des fins*) вечно и что, поступая морально, мы в нем участвуем. Таким образом, царство целей (*le règne des fins*) переносится в потусторонний мир, чистый универсум. Напротив, для Троцкого основная цель человечества является конкретной и исторической: царство целей (*le règne des fins*) спускается на Землю, это — социалистическое общество, которое предстоит реализовать. Моральное действие неожиданно становится отрицанием по отношению к конкретной ситуации. Вот почему она имеет определенную цель и становится конкретным проектом, конкретизированной трансцендентностью. Однако подчеркнем, что это царство целей (*la cité des fins*) является всеобщим и абстрактным. Сам Маркс утверждал, что невозможно, чтобы мы посредством наших современных понятий ясно представляли себе природу этого общества. Итак, в чем же различие? Возможно ли заставить снизойти царство целей (*la cité des fins*), господствующее в вечности, в определенную точку будущего и претворить его в жизнь? Нет, но, по существу, это как раз то, что нам предлагают реализовать с помощью *определенных технических средств*, то есть посредством радикального преобразования экономики. Однако именно экономика в принципе выносится за пределы рассмотрения универсальной морали; она трактуется как простая совокупность органических средств человеческого существования. Ей отдавали должное

и уже затем переходили к собственно человеческой деятельности. Напротив, если бы нам доказали, что она определяет положение человека среди людей, вот тогда наша деятельность превратилась бы из абстрактной в конкретную и из всеобщей в особенную. В этот момент речь идет об уничтожении определенной структуры. Отсюда — определенная игра отрицания и утверждения. Отрицание приходит к следующему финалу: задача созидания нового общества вторична. Но, с другой стороны, нужно создать инструмент разрушения, так как чистое идеальное отрицание (каковым является демократическая мораль) оказывается неэффективным. Отсюда — утверждение (классовое сознание, освобождение пролетариата, радикализация масс, организация партии). (См. работы Ленина, например «Детскую болезнь «левизны» в коммунизме».) И отрицательная, и положительная стороны имеют место (в сущности, как в спинозовской формулировке: орудие выковывается в деле). Выковывают инструмент разрушения и тем самым разрушают. Но как раз предоставленные массе, откуда та черпает свой разрушительный потенциал, эта дисциплина, эта сплоченность, эта самоотверженность, эта вера в себя и это понимание того, что в действительности инструмент разрушения чрезвычайно опасен, готовят ее тем самым к тому, чтобы сыграть позитивную роль, которая состоит в том, чтобы прийти с их помощью к царству целей (la cité des fins); поскольку инструмент разрушения и позитивная цель едины и являются одним и тем же. Следовательно, в настоящем это — средство, которое конкретизирует цель, которое придает ей различными путями основательность и индивидуальность; или, если хотите, в недрах средства (инструмента) находится цель (подготовка сознания масс к социалистическому обществу). И негативность становится внутренней позитивностью вопреки демократической морали, согласно которой абстрактная воля позитивности обрушивается на абсолютную негативность. В том же духе можно утверждать, используя диалектическую терминологию, что абсолютная цель будет все более конкретизироваться, по мере того как через отрицание и созидание мы последовательно будем занимать более передовые позиции. Пролетариат преобразуется самим собой в свою собственную цель. В общем и целом цель уже была обозначена, хотя и абстрактно, в страданиях и эпизодических выступлениях отдельных представителей плохо организованного пролетариата. Организуясь *против* класса угнетателей, пролетариат приобретает сознание существования в себе самом своей подлинной цели; он уподобляет свое дело делу всего человечества. Итак, можно понять, почему марксизм является диалектическим. Если бы он был чистым детерминизмом, то будущее было бы чистым результатом, предопределенным независимо от того, что происходит в настоящем. Но если настоящее было насилием и негативностью,

то его может оправдать то, что будет происходить в *будущем*. Если будущее каким-либо образом не озаряет настоящее, то настоящее есть не более чем то, что оно есть. В этом случае насилие, хитрость, ложь становятся макиавеллизмом. В самом деле, всякое действие определено непосредственным прошлым, и в той мере, в которой оно является насильственным, оно может быть объяснено, но не оправдано. Таким образом, усилия диалектики направлены на то, чтобы привнести моральность в конкретную цель. Для детерминизма конкретная цель не имеет значения, так как ее настоящее определяется тем, что происходило в прошлом. Деятельность человека, следовательно, не обладает ценностью *a priori*. Человек человеку волк, и ничто не выделяет и не позволяет оценить один класс лучше, чем другой. Макиавеллизм рассматривает ситуацию только со *своей* точки зрения. Вместе с тем если беспокоятся о представителях своего класса, то лишь постольку, поскольку это обусловлено склонностями и потребностями. В этом случае можно больше *не считаться* с этими склонностями и потребностями, поскольку они не несут в себе будущего, поскольку даже в требовании увеличения заработной платы отсутствует предвосхищение царства целей (*la cité des fins*). Диалектика — это проявление целого в частях, будущего в настоящем. Тем не менее двусмысленность (*l'ambiguïté*) остается: это *целое* является идеалом или неизбежным будущим? Во втором случае дело невозможно спасти. В первом — исчезает надежда. Такое понимание будущего позволяет марксизму обыгрывать два образа. Существовая, целое внезапно и просто теряет ценность, для того чтобы стать действительностью. Идеал чист, нет необходимости усиленно оправдывать его. Однако в качестве приближающегося в *будущем* он не имеет *существования* и внезапно приобретает ценность. Это — двусмысленность (*l'ambiguïté*) гегелевской теории свободы. В своей теории Гегель решает проблему так же, как и многие другие, рассуждавшие о свободе: он определяет ее негативно, как вечную способность вырваться за пределы данного. Но он ее заводит в тупик с другого конца, предписывая ей неизбежную реализацию в будущем. В действительности единичное сознание (*la conscience singulière*) не является свободным, единичные определения (*les déterminations singulières*) порождаются целостностью. Свобода наличного не есть свобода будущего. Как это показал Ипполит, необходимо, чтобы целое так или иначе присутствовало в части, для того чтобы отрицание отрицания было конструктивным, то есть для того, чтобы оно имело *определенную направленность*. Повторяю, что в том-то и дело, что если индивидуальная свобода существует, то результат отрицания не предопределен. И именно потому, что он не предопределен, он может обладать ценностью. Ценность существует, если сознание, выходя за границы налично-

го, становится творцом своего собственного будущего, однако при том условии, что реализация этого будущего находится под вопросом и не является неизбежной. Неизбежное будущее даже при отказе от детерминизма отправляет вас к макиавеллизму: все средства оправданы, поскольку они служат приближению будущего. Когда Троцкий отвергает некоторые средства, он утверждает тем самым существование ценностей и свободы.

ПРИМЕЧАНИЯ

Заметки Ж.-П. Сартра по поводу статьи Л. Д. Троцкого «Их мораль и наша» являются фрагментом рабочего варианта начатого, но не завершеного Сартром фундаментального труда по этике, написанного в 1947—1948 гг. и условно озаглавленного автором «Заметки о морали» («Notes pour la morale»). «Заметки о морали», а также наброски исследований по проблемам этики были изданы после смерти Сартра в 1983 г. под общим названием «Тетради по морали» («Cahiers pour une morale»).

Байар Пьер Тэррай де — Bayard Pierre Terrail de (1476—1524) — французский дворянин, герой «итальянских походов», смертельно раненный в бою под Миланом. Прославился мужеством и благородством, за что был прозван современниками «Рыцарем без страха и упрека».

Ипполит Жан — Hippolite Jean (1907—1968) — французский философ. Испытал влияние неогегельянства. Автор ряда работ по исследованию философии Гегеля, которую он интерпретировал с позиций, близких к экзистенциализму.

Кёстлер Артур — Koestler Arthur (1905—1983) — английский писатель венгерского происхождения. Прододел эволюцию от коммунистических воззрений к антикоммунизму. Тема критики тоталитаризма в любых его формах, развенчания идеи преобразования общества насильственным путем составляет основное содержание творчества Кёстлера. В 40—50-е годы Кёстлер — сторонник политики «холодной войны», рассматривает военное противостояние западных держав СССР как единственную возможность предотвратить угрозу коммунистической экспансии с востока. Впоследствии отходит от политики, публикует серию эссе философского характера, в которых стремится осмыслить перспективы развития современной цивилизации.

Кожев Александр — Kojève Alexandre; русская фамилия — Кожевников (1902—1968) — французский философ русского происхождения. Представитель неогегельянства. Известный исследователь философии Гегеля. В 30-х годах читал лекции о гегелевской «Феноменологии духа», слушателями которых были, в частности, философы Ж.-П. Сартр и Ж. Ипполит.

Люпен Арсен — Lupin Arsène — персонаж романов французского писателя М. Леблана (1864—1941) «Арсен Люпен — вор — джентльмен», «Арсен Люпен против Шерлока Холмса», «Признание Арсена Люпена» и др. Неуловимый вор — виртуоз, сохранивший верность идеалам чести и справедливости.

Найтингейл Флорэнс — Nightingale Florence (1820—1910) — английская сестра милосердия. Участница Крымской войны. Посвятила свою жизнь благотворительной деятельности. Сыграла значительную роль в организации санитарной службы в Англии.

Фош Фердинан — Foch Ferdinand (1851—1929) — маршал Франции, член Французской академии наук. В период первой мировой войны командовал армией, группой армий, с 1918 г.— Главнокомандующий союзными войсками.

ФСРИ — французская секция Рабочего Интернационала — Французская социалистическая партия.

ЭТИКА ТРОЦКОГО

Жестокости гражданской войны, репрессии 30-х годов, вообще насильственный характер социалистической революции в России породили острые дискуссии по вопросу о соотношении цели и средств и — более широко — о роли морали в истории. Активным участником этих дискуссий был Л. Д. Троцкий, продемонстрировавший в теории такую же доктринальность и последовательность, которыми была отмечена его практическая революционная деятельность. Взгляды Троцкого на проблемы этики получили цельное выражение в его статье «Их мораль и наша».

Эта статья, написанная и опубликованная в 1938 г. в журнале «Бюллетень оппозиции», имеет конкретный повод, связанный с перипетиями политической борьбы автора. После московских процессов 30-х годов многие представители демократической общественности Запада стали склоняться к мысли, что жестокий террор, неразборчивость в средствах, практиковавшиеся большевиками в период гражданской войны, были для них не ситуативной мерой, а принципиальной позицией, что троцкизм так же аморален, как и сталинизм. Троцкий был оскорблен этим отождествлением своей деятельности с репрессивной практикой Сталина и отверг его с такой бешеной страстью, которую только и могут породить правдоподобные обвинения. Но гнев не затмил логической ясности его ума. Защиту собственных убеждений Троцкий поднял на уровень теоретического обоснования и оправдания классовой концепции морали, в силу чего его статья приобрела значение, далеко выходящее за рамки непосредственного повода написания.

Эта маленькая работа Троцкого стала заметным явлением в западной социально-философской литературе, стимулировала острое обсуждение проблем морали и революции, цели и средств. На нее сразу же откликнулся Джон Дьюи, впоследствии Ж.-П. Сартр, другие авторы. Материалы этой дискуссии до на-

стоящего времени находятся в научном обороте¹, а сама статья рассматривается как аутентичное изложение марксистской этики². Было бы, однако, неверно думать, будто этика Троцкого принадлежит только западной идейной традиции. Она имеет также прямое отношение к нашей культуре и истории в той части, в какой они были пронизаны духом классовой непримиримости, руководствовались девизами типа: «Если враг не сдается, его уничтожат», «Кто не с нами, тот против нас».

Теоретическая и нормативная суть статьи Троцкого точно передается ее названием: «Их и наша мораль». Нельзя применять одинаковые моральные категории к действиям революционеров и реакционеров, к «нам» и к «ним»: «нам» дозволено делать то, что категорически запрещено «им», «мы» убиваем — хорошо, «они» убивают — плохо. Граница, отделяющая добро от зла, совпадает с линиями, разделяющими современное общество на противоборствующие классы. Этика смыкается с политикой.

Как же аргументирует Троцкий свою позицию, какая духовная традиция и жизненная логика подводят его к ней?

О ВЕЧНОЙ МОРАЛИ

В цепи рассуждений Троцкого исходным и с философской точки зрения решающим является утверждение, согласно которому идея вечной морали, общеобязательных моральных норм не может получить объяснения в рамках материалистического понимания истории. «Без бога, — говорит он, — теория вечной морали никак обойтись не может». В утверждении Троцкого есть своя логика и убедительность: человек, будучи существом конечным, относительным, не может (ни в познавательном плане, ни в креативном) стать источником вечного и абсолютного. Но и согласившись, что никому еще не удалось найти объективного аналога, «вещества» моральных абсолютов, что постулат вечной морали неизбежно уводит исследователя в небеса идеализма и религии или, в лучшем случае, склоняет в сторону «натуральной теологии», нельзя признать обоснованным следующий за этим вывод о ложности идеи вечной морали.

Представления о вечной, и даже еще уже, единой морали нельзя, по мысли Троцкого, принимать за чистую монету, Они являются иллюзией, переходящей в сознательный обман.

В гносеологическом аспекте они отражают лишь факт принадлежности индивида обществу, его изначальной и нерасторжи-

¹ См. сборник: *Their Moral and Ours*. N. Y., 1986.

² *Steven Hukes. Marxism and Morality*. Oxford, 1988. Ch. 6.

мой связанности с другими людьми. Здесь уже намечается объяснение, которое, по крайней мере, можно было бы принять за гипотезу. Человеческий индивид связан с другими людьми, и не просто стадной, пуповинной связью, а связью общественной, то есть он становится собой, обретает свою индивидуальную идентичность в качестве родового, общественного существа, в рамках и на основе исторически развивающегося обмена деятельностью. Мораль выражает именно эту общественную форму человеческого бытия, и она — мораль — в пределах человеческого существования и для человека как практически действующего существа является безусловной, абсолютной, вечной. Однако такое объяснение не удовлетворяет Троцкого, ибо мораль в этом случае оказывается пустой «оболочкой», формой без содержания, не заключает «в себе ровно ничего категорического, ибо ничего конкретного». То, что она является формой без содержания, или, говоря точнее, то, что единственным ее содержанием является форма — всеобщность как признак нравственного качества максимы поведения, признание самоценности человеческого сообщества в лице каждого индивида, то, что она неконкретна, не может быть единственным и достаточным мотивом человеческого действия, не исчерпывает его содержания, что, наконец, она не может реализоваться наподобие других правил и целей, — все это как раз и выражает специфику морали. Мораль потому и абсолютна, что не может завершиться ни в каком относительном состоянии, потому и формальна, что является условием возможности всего многообразия материальных (содержательных) целей, потому и категорична, что не суммируется из условных норм поведения, сколь бы полным их набор ни был. Она действительно всего лишь «оболочка», но такая, которая обволакивает всех, стягивая их к единому человеческому основанию. И, конечно, для человека, надевшего маузер, чтобы вполне категорично и конкретно убить другого, как и для группы, которая пошла стеной на другую группу, единая (вечная) мораль оказывается чужеродным явлением. Но это и значит, что она предназначена для другого, для соединения, а не для разъединения.

Словом, Троцкий, как нам представляется, очень близко подошел к истине, но не увидел или, точнее сказать, проигнорировал ее. Такое случается тогда, когда ищешь что-то другое. Чего же искал Троцкий? По его мнению, человеческое сознание и поведение могут быть поняты только как классово обусловленные. В вечных нормах морали он тоже усматривает скрытую, но тем более опасную классовую корысть. Буржуазия, по его мнению, моральными абстракциями лишь прикрывает эксплуататорскую сущность конкретных норм своего катехизиса. «Апелляция к абстрактным нормам является не бескорыстной философской ошиб-

кой, а необходимым элементом в механизме классового общества». Классовое лицемерие, как и лицемерие индивидуальное,— вещь вполне реальная, и оно нередко облекалось и облекается в моральную фразеологию. В этом Троцкий прав. Его гнев по отношению к морализирующей идеологии не имеет, может быть, в марксистской традиции столь же сильных последователей, но зато имеет еще более ярких предшественников. Карл Маркс — в их числе. Прав он и в том, что в мрачные эпохи моралисты, «пересказывая своими словами нагорную проповедь», обращаются «не столько к торжествующей реакции, сколько к гонимым ею революционерам». Но разве это единственные формы бытия абстрактных моральных принципов, реальной социологии морали? Разве мораль, та же нагорная проповедь, не становилась идейным знаменем угнетенных? Разве нормы личной морали не обрета-ли высокую степень конкретности и действенности в индивидуальном опыте подвижников духа, которых, правда, в человеческой массе всегда было мало, но никак не меньше, чем орлов среди птиц? Разве в периоды роста благосостояния цивилизованных наций, как признает сам Троцкий, не устанавливались «в социальных отношениях, наряду с нормами демократии и привычками социального мира, некоторые элементарные правила морали»? Разве все общественные компромиссы, ненасильственные формы разрешения межчеловеческих конфликтов не свидетельствуют об эффективности морали? Словом, социологическая «онтология» морали весьма разнообразна. И если Троцкий из нее вырывает только ее превращенные, фальшивые формы, то это только потому, что он подходит к вопросу крайне односторонне и предвзято. Он видит то, что только и может увидеть человек, для которого «мораль есть лишь одна из идеологических функций» классовой борьбы.

В этике Троцкого есть одно не осознаваемое автором противоречие: в ней мораль критикуется с моральной же точки зрения. Троцкий выдвигает против идеи вечной морали тот решающий аргумент, что она лицемерна, фактически прикрывает и оправдывает угнетение, оказывается препятствием на пути к обществу, в котором «человек становится целью для другого человека». «Угнетение осуждается. Каким еще образом, если не от имени гуманистической морали?» — можно спросить вслед за Ж.-П. Сартром. Выступая против угнетения, Троцкий занимает моральную позицию, притом такую, с которой согласится любой из столь ненавистных ему моралистов, а выступая против угнетения категорически, отвергая его абсолютно, он обнаруживает себя сторонником безусловной, абсолютной морали. Более того, все претензии Троцкого к абсолютным моральным нормам, по сути дела, сводятся к тому, что они недостаточно моральны и абсолютны.

В основе мировоззрения Троцкого, как и любого марксиста, лежит убеждение, что угнетение человека человеком есть зло. На этой этической аксиоме держится вся логика его рассуждений, на ней же основана вся критика традиционного морализирования и апология большевистского «аморализма». Не приходится доказывать: утверждение, считающее угнетение злом, содержит ту же самую мысль, которая заложена в абстрактных принципах морали, наподобие категорического императива Канта. Только выражена она на эмпирическом языке — языке социологии. Правда, это различие очень существенно, ибо тем самым мораль как бы смещается из конца в начало, берется не в качестве масштаба оценки, задним числом квалифицирующей поступки, а в качестве исходной и самоочевидной основы деятельности. Морали задается совершенно иная мера обязательности. К этой стороне вопроса мы еще вернемся позже, а пока заметим: идея гуманизма, сформулированная как борьба против угнетения, вполне понятна как определенная жизненная позиция. Но как только она обобщается до уровня безусловной истины, то неизбежно возникают все те гносеологические трудности, которые сопряжены с обоснованием гуманизма в форме абстрактных принципов.

Троцкий решительно отвергает сверхклассовую, надклассовую нравственность. Однако как только он отдает предпочтение позиции одного класса (угнетенных) перед позицией другого класса (угнетателей), он фактически становится на точку зрения надклассовой морали, ибо у него нет иных оснований для такого предпочтения, кроме нравственных. Само понятие угнетения — не просто описание фактического положения дел, но и однозначно негативная его оценка. Оно вторично по отношению к некоей ценностной структуре. Если оно и является результатом исторического исследования, то такого, которое заранее включено в определенную моральную перспективу. Приходится признать: Троцкому не удастся вырваться из объятий вечной морали. Ему не удастся свести мораль к земным корням, к историческим фактам, ибо при более тщательном рассмотрении обнаруживается, что факты, из которых выводится мораль, сами имеют моральную природу. Троцкий считал мораль идеологической функцией классовой борьбы, на самом деле классовая борьба в его понимании выступает как одна из практических функций морали.

ОПРАВДЫВАЮТ ЛИ ЦЕЛЬ СРЕДСТВА?

Если признание вечной морали, как полагает Троцкий, вписано в систему духовного угнетения масс, то к чему ведет ее отрицание? Какая историческая реальность открывается тогда, когда будет

отброшена эта «фальшивая» оболочка? Последуем за логикой Троцкого.

Критерии моральности, считает он, находятся вне морали, они изменчивы и совпадают с конкретными общественными интересами и задачами. Историческая цель — вот что определяет меру нравственности человеческих действий, допустимости или недопустимости тех или иных средств, конкретных форм и методов борьбы. Троцкий настолько убежденно и последовательно следует логике социально-исторического утилитаризма, что полностью принимает иезуитский принцип, согласно которому цель оправдывает средства. Он не видит в нем ничего безнравственного, «иезуитского». Средства, полагает Троцкий, автономны, они независимы от цели до такой степени, что одни и те же средства могут применяться для разных целей. Пулей можно убить бешеную собаку, чтобы спасти ребенка, и ею же можно убить человека, чтобы совершить ограбление. Захват заложников практикуется как реакционными армиями, так и — при определенных условиях — революционерами. Все зависит от целей. Они могут все оправдать, превратить черное в белое. И они же могут все дискредитировать, превратить белое в черное (вспомним, что, по мнению Троцкого, самая возвышенная моральная проповедь становится низкой ложью, поскольку она служит реакционным целям).

Но как отличить одни цели от других? И это самый основной, решающий вопрос, а одновременно и самый слабый пункт социально-классового утилитаризма. Троцкий, как человек с острым теоретическим умом, не может обойти его, он понимает, что «цель, в свою очередь, должна быть оправдана». Он, надо заметить, не ломает голову над этим вопросом. Ему здесь все ясно, как и тому кафру, который точно знает, для кого предназначена его стрела: «наши» цели хороши, «их» цели плохи. Правда, Троцкий не может удержаться на этой ясной, хотя и варварской, позиции. Что-то ему мешает — не та ли общечеловеческая мораль, которую он отбрасывает с таким сарказмом? Он признает, что «не все средства позволены». Он не может своей ручкой вывести общую формулу, санкционирующую «ложь, подлог, предательство, убийство», хотя и не говорит, что эти средства сами по себе абсолютно неприемлемы с нравственной точки зрения. Троцкий не выдерживает тяжести теоретического аморализма и отступает, впадая при этом в тавтологию и столь ненавистное ему абстрактное пустословие. Для таких средств, как ложь и насилие, он делает туманную оговорку, что они допустимы «при известных условиях». Вопрос же о том, что это за «известные условия», остается без ответа. Оказавшись перед неразрешимой задачей найти критерий критерия, он пишет: «Цель оправданна, если она ведет

к повышению власти человека над природой и к уничтожению власти человека над человеком». Но как узнать, ведет цель к этому или нет? Продолжим цитату: «Значит, для достижения этой цели все позволено? — саркастически спросит филистер, обнаружив, что он ничего не понял. Позволено все то, ответим мы, что **действительно** (подчеркнуто мною.—А. Г.) ведет к освобождению человечества». Но ведь вся проблема, вся трудность, перед которой оказался Троцкий, как и всякий рассуждающий на эту тему теоретик, в том и заключается, чтобы установить, какие цели **действительно** ведут туда, куда надо, а какие, наоборот, уводят. И напрасно Троцкий сердится на дотошность филистера. У того здесь прямой интерес, он хочет знать, на каком это таком основании Троцкий и его революционные единомышленники присваивают себе право распоряжаться чужими жизнями и при случае пустить пулю в его «филистерский» лоб. Не страдай Троцкий идиосинкразией по отношению к этической терминологии, он вполне мог бы сказать: цель оправдывает средства, если она сама является моральной. Но это была бы уже не просто логическая ошибка (круг) в рассуждении, а еще открытая капитуляция перед «вечной моралью», вот тогда-то «филистер» мог бы на законном основании сказать: «Вы же стоите за моральные цели, а мораль учит любить ближнего, не убивать его». Нет, Троцкий, который водит дружбу с наукой и исторической необходимостью, не хочет попадать в зависимость ни от «вечной морали», ни от филистера. Он предпочитает диалектически-резиновые формулы, которые позволяют ему сохранить какое-то приличие как теоретика и в то же время не связывают ему руки как революционеру.

Логику предметной целеполагающей деятельности человека, где цель действительно оправдывает средства, нельзя переносить на мораль. Мораль если и является целью, то особого рода — высшей, последней целью, целью целей, по выражению Аристотеля. В отличие от всех прочих целей, она не может быть низведена до уровня средств; превращенная в средство, она теряет свое моральное качество. Это — абсолютная точка отсчета всех других целей, некое условие их возможности. Мораль является ценностью, ценностью безусловной. Ее особенность состоит в том, что она никогда не может быть осуществлена, исчерпана, завершена, и в то же время она наличествует в каждом нравственном акте.

Троцкий, с одной стороны, понимает особое место морали в жизни человека и общества. Поставив вопрос об оправдании самих целей, он приходит к выводу, что такое оправдание обеспечивается соотносительностью с задачей освобождения человечества. Освобождение человечества, следовательно, является для него последней и высшей инстанцией, то есть тем, что можно было

бы назвать моральной целью. Однако, с другой стороны, он не учитывает ее особой природы, коренного отличия от прочих целей. Он рассматривает ее как конкретную, реализуемую во времени задачу, которая может оправдать и списать все издержки по ее осуществлению. Рассмотрим этот вопрос чуть подробнее. Допустим, человек решил построить дом. Эта цель строго определяет совокупность действий (средств) для ее достижения, многие из которых сами по себе являются неудобными, неприятными (замусоренность территории, напряженный ритм работы и т. д.). Но как только дом построен, он делает жизнь человека более удобной, комфортабельной, а все неудобства остаются позади и забываются. Цель в данном случае полностью оправдывает средства. Это — естественная логика человека: он идет на определенные временные издержки в надежде и уверенности компенсировать их большим благом, которое нельзя достичь иначе, как через эти издержки. И если бы мораль была таким реальным состоянием, которое можно достичь наподобие того, как человек строит дом, то, видимо, можно было бы оправдать и все необходимые для этого аморальные средства. Но в том-то и дело, что мораль таким состоянием не является, она недостижима и потому функционирует в качестве идеала, а не цели в обычном смысле слова. (Оставим в стороне вопрос о том, реализуема ли мораль вообще, в принципе или это так же невозможно, как невозможно проникнуть в бесконечность космоса. Достаточно сказать, что даже если она нереализуема в обозримом будущем, для данных человеческих поколений, то она уже участвует в жизни в качестве идеала, регулятивного принципа, а не конкретной программы деятельности.) И аморальные средства (ложь, убийство, подлость и т. д.) — не обычные средства, которые снимаются (оправдываются) благой целью, как удобный для проживания дом снимает (оправдывает) сопряженные с его строительством неудобства. Их отрицательный заряд неустраним; зло, как, впрочем, и добро, раз совершенное, остается в истории вечно.

Троцкий не только не учитывает особый характер моральных целей, но он, как проницательно заметил Джон Дьюи, вообще отступает от принципа взаимозависимости целей и средств. Отступает тогда, когда рассматривает высшую для него цель освобождения человечества как закон истории и неизбежное следствие классовой борьбы. Соотнесенность средств с целями предполагает, что мы имеем определенную цель и, руководствуясь ею, подбираем средства, исследуя каждый раз, действительно ли они ведут к данной цели или нет. Здесь, разумеется, возможны ошибки, не все можно рассчитать. Однако важен принцип: цель управляет выбором средств. Но если цель рассматривается как закон, однозначный результат определенных действий, то она уже не

может быть направляющим началом по отношению к этим действиям. Если классовая борьба ведет к цели освобождения человечества, значит, она сама уже не может быть предметом критического анализа и практического выбора под углом зрения этой цели. Скорее наоборот: сама ориентация на цель (решение вопроса о том, действительно ли речь идет об освобождении человечества) определяется приверженностью классовой борьбе. Цель уже не руководит выбором средств, наоборот, она оказывается вторичной по отношению к ним: «Избранная цель — зримая цель — освобождения человечества, таким образом, подчинена классовой борьбе как средству, с помощью которого она достигается» (Дж. Дьюи). Классовая борьба абсолютизируется и выводится из-под моральной критики. Она интерпретируется так, как если бы полностью содержала в себе собственные критерии и санкции, как если бы она сама была избранной целью.

Возникает вопрос: возможно ли гуманистическое прочтение формулы о соотношении целей и средств? Как должна быть уточнена, конкретизирована эта формула применительно к моральной сфере? На наш взгляд, самым существенным в данном случае является единство целей и средств. Речь может идти о единстве двойного рода: содержательном и субъектном.

Содержательное единство предполагает, что сознательно прокламируемое нравственное качество целей обязательно наличествует в применяемых для их реализации средствах. Более того, именно средства выявляют действительный, а не прокламируемый смысл целей. Во всяком случае, в утверждении, согласно которому средства оправдывают цель, значительно больше теоретических гарантий практического гуманизма, чем в противоположном тезисе: цель оправдывает средства. И опять приходится с удивлением констатировать, что Троцкий не только близко подошел к правильному пониманию вопроса, но и дал точную его формулу: «Надо сеять пшеничное зерно, чтобы получить пшеничный колос». Вот именно! Из арбузного семени, а тем более из камушка пшеницу не вырастить. Но как же тогда понять следующее утверждение Троцкого: «Общество без социальных противоречий будет, разумеется, обществом без лжи и насилия. Однако проложить к нему мост нельзя иначе, как революционными, то есть насильственными, средствами». Странная логика: пшеницу можно получить только из пшеничного зерна, а общество без насилия можно построить только... насильственными средствами. Каким же надо быть зашоренным, как же сильно надо отдаться во власть классовых страстей, чтобы в одной маленькой статье допускать такие очевидные противоречия! Требования политических интересов сильнее правил логики — эта истина давно известна. Но оказывается, что даже тогда, когда политик

выступает в роли теоретика и перед ним не поле гражданской войны, а всего лишь чистый лист бумаги, для него сбалансированность страстей оказывается более сильным мотивом, чем строгая дисциплина мысли. Это доказывает лишь, что этическая теория Троцкого в психологическом аспекте является очень искренним, честным человеческим документом, а в содержательном аспекте представляет собой простую рефлексию практики классового борьбы.

Субъектное единство целей и средств состоит в том, что они не должны расходиться так сильно, чтобы носителями целей выступали одни индивиды и человеческие поколения, а носителями средств — другие. Только тогда, когда цели и средства заключены в одно и то же человеческое пространство и время, когда одни и те же люди, выступая в роли средств, являются одновременно и целями, можно говорить о гуманистической мере их соотношения, что, между прочим, и подразумевается второй формулировкой кантовского категорического императива (*«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству»*)¹

Троцкий не дает определенного ответа на сформулированный им же самим вопрос, как оправдать сами цели. Он полагает, что его следует решать в каждом случае конкретно, и делает вывод, который в его этике несет основную концептуальную нагрузку: «Вопросы революционной морали сливаются с вопросами революционной стратегии и тактики». В философской полемике вокруг статьи Троцкого основное внимание было обращено на проблему соотношения целей и средств. Но странным образом остались в стороне органически с этим связанные и теоретически очень важные вопросы о соотношении морали и политики: является ли формула Троцкого, сводящая мораль к политике, к «революционной стратегии и тактике», неизбежным логическим следствием классового концепции морали, и насколько она специфична для марксистского подхода к проблемам этики?

МАРКСИЗМ И ЭТИКА

Этика Троцкого, несомненно, принадлежит марксистской духовной традиции. Это доказывается не только идейной манифестацией самого автора, считающего себя в этике, как и во всех других областях теории и практики, революционным марксистом самой высокой пробы, не только содержательной близостью, а часто даже

¹ Кант И. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 270.

дословными совпадениями его суждений о морали с высказываниями В. И. Ленина. Более важно и существенно другое: Троцкий завершает марксистскую теорию морали, наиболее полно и адекватно представляя ее в социально-практической части, на выходе в ту область реальной человеческой деятельности — область классово-борьбы и революции, — которая, согласно теоретическим канонам научного коммунизма, является единственно возможным, абсолютно необходимым и весьма желательным способом нравственного самоочищения цивилизованных обществ.

Марксизм и этика — тема многогранная, требующая особого (и, заметим кстати, давно назревшего) разговора. Для наших целей достаточно остановиться лишь на одном, хотя, правда, и существенном, ее аспекте: нормативном. Да и здесь можно ограничиться выявлением специфики марксистской нормативной модели, ее отличия от традиционных философско-этических «рецептов». Если предельно заострить вопрос, его можно сформулировать так: существует ли марксистская этика наподобие того, как существует, например, этика Аристотеля, Боэция, Спинозы или Канта? Вписывается ли марксизм в этот классический ряд или выпадает из него, обозначая собой, по принятой нами до недавнего прошлого лексике, революционный переворот во взглядах на мораль?

Европейская этика от греческой античности до Нового времени при всех свойственных ей оппозициях и качественном многообразии может быть интерпретирована как единое идейное образование. Она вырастает из двух принципиальных констатаций: из нравственной констатации — что мир плох, и философской констатации — что мир объективен. Мир плох в том смысле, что он не удовлетворяет человека, не позволяет свести к гармоническому единству присущее индивидам естественное стремление к счастью с их нравственными обязанностями по отношению к себе и друг к другу. (Все великие философы смотрели на реальное состояние общественных нравов пессимистически, не составляли исключения и те из них, которые, как, например, Ж. Ж. Руссо, склонны были считать человека изначально добрым существом, они отличались от сторонников идеи антропологической испорченности человека лишь тем, что причину развращенности нравов видели в исторических причинах — в цивилизации, частной собственности, неравенстве.) Мир объективен в том смысле, что его устройство и развитие протекают независимо от человека. Человек, будучи частью, фрагментом мира, может лишь созерцать, познавать, охватывать разумом объективный ход вещей и выработать свое внутреннее отношение к нему, но не может существенным образом изменить его.

Так как мир плох, человек желает, чтобы он стал иным: на этой основе формируется идеальный образ морали, который связан с реальным человеческим бытием как его отрицание. Поэтому-то общегуманистический канон не только в своей отрицательной части («не убий», «не лги», «не кради»), которая является наиболее определенной и предметной, но и в позитивной (требование добра и любви к ближнему) представляет собой простое переворачивание фактических отношений между людьми. Так как мир объективен (объектен, задан), он не может стать иным, по крайней мере принципиально, качественно иным. Мир должен быть изменен, и его изменить нельзя. Философская этика разрешила это неразрешимое противоречие таким образом, что она стала конструировать свои идеальные миры, которые, не отменяя реального, могут его счастливым образом продолжить. Она открыла возможность снятия эмпирических коллизий в духовном опыте на пути совершенствования и самосовершенствования человека. Различные философско-этические системы — это различные модели того, как можно дисгармоничную действительность дополнить (не изменить, не трансформировать, а именно дополнить) гармоничной, как можно обрести достоинство в недостойных обстоятельствах, уйти из мира, в то же время оставаясь в нем.

Анализ характерных для европейской культуры этико-нормативных моделей — самостоятельная исследовательская задача. Но уже в первом приближении можно выделить здесь такие довольно четко обозначенные традиции, как стоическая, эпикурейская, скептическая, этика созерцательного блаженства, этика любви.

Остановимся на первых двух, которые являются полярными и для европейской философской этики наиболее типичными. Стоицизм полагает, что в мире царит сквозная причинность и ничего в его ходе изменить нельзя: при этом хотя в целом космос управляем разумом, тем не менее в частных своих проявлениях, с которыми имеют дело индивиды, он бывает «неразумным» — в человеческом смысле жестоким, абсолютно безжалостным. Но человек может понять и принять неотвратимость судьбы, охотно пойти навстречу любым ее перипетиям. Это дает ему необходимую внутреннюю стойкость, которая не может быть поколеблена никаким поворотом жизненных обстоятельств. Стоик — человек долга, он стоит выше жизни и смерти, здоровья и болезни, богатства и бедности, других различий, которые имеют значимость витальную, практическую, но не этическую. Свобода и покой, обретаемые на этом пути, являются исключительно внутренними, и стоический мудрец по внешнему рисунку жизни, «в миру» ничем не отличается от обычного благоразумного человека. По Эпику-

ру же, как известно, в причинной связи мира существуют определенные бреши (самопроизвольное отклонение атомов), которые позволяют человеку вырваться из цепких лап необходимости. Это достигается путем отклонения от мира, которое выражается в социальной пассивности и низведении природных потребностей до легкоудовлетворяемого минимума. В пределе человек может рассчитывать на блаженный покой, который лишен позитивного содержания и определяется Эпикуром как безмятежность, отсутствие телесных страданий и душевных тревог. Здесь опять-таки речь идет о внутренней самодостаточности человека, которая оказывается возможной не потому, что он меряет природную и социальную среду по своим нравственным меркам, а потому, что он пытается «выпрыгнуть», «выпасть» из нее. Свобода Эпикура — не позитивное состояние, а отрицательное движение. «Земля» счастья оказывается опять-таки не в повседневном мире, а где-то вне его, рядом с ним, в особом «саду». В этом эпикуреизме, исторически составляющий оппозицию стоицизму, вполне совпадает с ним.

Возникает вопрос, на что, на какие силы рассчитывает классическая этика, пытаясь увести людей в идеальные выси и предлагая очевидно нереалистические моральные программы? Если отвечать на него опять-таки в самом общем виде и с неизбежными в таких случаях упрощениями, можно сказать: на присущую человеку способность к духовному самопринуждению, подчинение непосредственных импульсов поведения рационально заданному плану действий. Свойственная человеку целесообразная деятельность организована вокруг конечного результата, она представляет собой более или менее длинный ряд действий, каждое из которых само по себе не имеет для индивида непосредственного жизненного значения, а часто даже сопряжено с неприятными ощущениями, но, рассмотренная в системе, в сумме, приводит к удовлетворению непосредственной потребности. Косвенный, многоступенчатый путь к цели предполагает и формирует такую психологическую структуру, в рамках которой аффективная, эмоциональная сфера подчиняется рационально-объективированной. Моральное долженствование подключается к этому механизму «самообуздания», сдерживания, внутренней дисциплины человека.

Противоречие между добродетелью и счастьем разрешается в долге. Предполагается, что человек должен следовать требованиям морали вопреки своим склонностям, непосредственному давлению обстоятельств. Моральная проблема осмысливается как волевая задача, личный выбор.

В действительности, однако, как мы уже отмечали, механизм целесообразной деятельности не является адекватным при-

роде морального выбора. Цели человека а) предметны, б) достижимы, в) утилитарны. Что касается морали, в частности морального идеала, то она лишена предметной определенности, не может быть реализована в четко очерченной и до конца просматриваемой совокупности действий, а неутилитарность (бескорыстие) является ее самым специфическим признаком. Поэтому рассмотрение моральных устремлений по образцу рационально организуемой предметной деятельности приводит неизбежно к тому, что обычно называется морализированием. В результате этого мораль не находит адекватного выражения в человеческой деятельности, а оказывается ее внешним и чужеродным ограничением, трансформируется в словесные заклинания. Ко всему сказанному о нормативных проектах классической этики следует теперь еще добавить, что они носили более или менее моралистический характер.

Марксизм схож с предшествующей философской мыслью в пессимистической оценке нравственного качества реальных форм жизни, общественных нравов, но он отличается от нее в понимании бытия, говоря точнее, в вопросе о том, как бытие соотносится с человеческой активностью. Марксистская философия рассматривает действительность «субъективно», как «человеческую чувственную деятельность» (К. Маркс). Она полагает, что мир представляет собой открытую систему. Бытие предстает как исторический процесс. История, общественное бытие не просто кульминация, завершение, а актуальный способ существования бытия вообще. Словом, бытие понимается как общественная практика. Мир развивается, и развитие это проходит через человека. Согласно Марксу, человек соразмерен миру не только как существо познающее, но и как существо практически деятельное. Из этого вытекает, что человек своей активностью может задать миру определенный смысл, переустроить его соответственно своим идеалам. Человек тем и отличается от прочих предшествовавших и соседствующих с ним живых существ, что он живет согласно нормам, которые сам задает себе.

Марксистское миропонимание естественным образом приводит к вопросу, каким должен быть мир, каким его нужно сделать. Ответ на него, сформулированный в моральных терминах, совершенно очевиден: полностью другим, противоположным, свободным от отравляющего человеческого существование зла во всех его проявлениях. Марксизм принимает общечеловеческую мораль, осмысленную в рамках классической этики, как отрицание реально бытовавших в жизненной практике нравов. Что касается нормативного содержания морального идеала, здесь он не вносит ничего нового. Гуманистический пафос, вдохновлявший этические поиски классической философии, в полной мере свойствен

также марксистскому миропониманию. То новое, что вносит марксизм в этику и что действительно отличает его (отличает принципиально, так что здесь можно говорить о революционном перевороте, разрыве традиции) от всей предшествующей этической мысли, состоит в следующем: марксизм переводит общегуманистический моральный идеал в практическую проекцию, мыслит его реально осуществимым в ходе исторического развития. Марксизм выдвигает идеал морального общества, ставит задачу вернуть мораль с туманных высот общественного сознания на твердую почву общественного бытия.

Внимательное прочтение текстов классиков марксизма-ленинизма позволяет документировать такое понимание. Сошлемся на несколько примеров. В «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса читаем: «Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается совершенно безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*»¹ Кант критикуется здесь не за идею доброй воли, а за то лишь, что он остановился на ней, перенес ее осуществление в потусторонний мир. В таком же ключе В. И. Ленин ведет полемику с народниками по вопросу об идеале: «Марксист исходит из того же идеала, но сличает его не с «современной наукой и современными нравственными идеями», а с *существующими классовыми противоречиями*, и формулирует его поэтому не как требование «науки», а как требование такого-то класса, порождаемое такими-то общественными отношениями (которые подлежат объективному исследованию) и достижимое лишь так-то вследствие таких-то свойств этих отношений»² Даже знаменитое определение коммунизма как ассоциации, «в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»³, представляет собой классический нравственный идеал (золотое правило нравственности, категорический императив Канта), сформулированный не в качестве индивидуальной задачи, а в качестве программы исторического действия. Вневременной идеал трансформируется в историческую цель.

Сходство марксизма и классической этики в понимании морального идеала и их коренное различие в понимании путей его осуществления хорошо подметил Ж.-П. Сартр в своих заметках по поводу статьи Троцкого. Установив, что Троцкий прокламирует в качестве высшей цели освобождение человечества, устранение из общественной жизни лжи и насилия, Сартр пишет: «Я вновь

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 182.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 436.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 447

узнаю здесь кантианский идеал: это — царство целей». В том, что касается идеала, большой разницы между Троцким и традиционной буржуазной точкой зрения нет. Колоссальное отличие Сартр усматривает в другом. «Буржуазная мораль, как и буржуазное право, является абстрактной. В ней предполагается, что «царство целей вечно и что, поступая нравственно, мы в нем участвуем. Таким образом, царство целей переносится в потусторонний мир, чистый универсум. Напротив, для Троцкого первоначальная цель человека является целью конкретной и исторической: царство целей спускается на землю. Это — осуществившееся социалистическое общество». Это очень точное обобщение Сартра, помимо всего прочего, показывает, насколько марксистской по своей глубинной сути является этическая концепция Троцкого.

Марксизм не приемлет классическую этику («в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики», «коммунисты вообще не проповедуют никакой *морали*»¹) за морализирующую критику капитализма, которая фактически оказывается специфической формой его апологии, за то, что она рассматривала мораль как самоценную идеальную сферу, дополняющую и компенсирующую грязную, торговую реальность, как своего рода «духовную нишу», куда человек может убежать от не удовлетворяющей его эмпирической действительности. Он разрушает воздушные замки, чтобы построить осязаемые дворцы, и формулирует программу, в которой мораль имманентна самому бытию. Такой поворот мысли обязывает поставить вопрос о конкретных путях преобразования действительности на моральных началах. Более того, этот вопрос о путях соединения морали с практикой непосредственной жизни оказывается здесь основным.

Где же та сила, которая способна придать общественному бытию нравственное качество? Марксизм видит ее в пролетариате — классе, которому нечего терять, кроме своих цепей, и который в силу этого своего объективного положения настроен по отношению к существующему строю крайне радикально. Правда, реальные нравы пролетариата, как бы они ни возвышались над нравами других общественных классов, далеки от идеала, ему свойственны свои специфические и очень коварные пороки. В рамках марксистской теории эта трудность решается таким образом, что пролетариат является носителем нравственной миссии как социально-критическая сила, не как «класс в себе», а как «класс для себя», в той только мере, в какой он противостоит буржуазному мышлению и образу жизни, включается в организо-

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 440; Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 236.

ванную борьбу, направляемую идеями научного коммунизма. Из всего этого логически следует и на самом деле был сделан тот вывод, что формы жизни рабочего класса, задаваемые целями его борьбы, прежде всего организованность и солидарность, имеют нормативный нравственный смысл, что вообще мораль подчиняется классовой борьбе пролетариата.

Таким образом, тезис Троцкого о том, что революционная мораль сливается с революционной стратегией и тактикой пролетариата, органично входит в марксистскую этическую концепцию, является ее итоговим — и в логическом, и в историческом плане — выводом.

МОРАЛЬ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Статья Троцкого (и этим она отличается от марксистских текстов XIX—начала XX в.) — не прогноз, не проект, а в известной мере уже подведение итогов. Она имеет дело с коммунистическим движением, которое уже прошло значительную часть пути от захвата власти через гражданскую войну до утверждения своей единой диктатуры и которое в ходе этого невероятно жестокого пути отбросило романтическое благодушие, моральные иллюзии первоначального этапа. Пролетарская правда в ходе истории так органично и глубоко переплелась с насилием, что теоретическое обоснование первой требовало этического оправдания второго. Взвываясь быть глашатаем революционной морали в конце 30-х годов нашего столетия, Троцкий был вынужден включить в позитивный контекст этических суждений такие явления, как институт заложников, террор, убийства. И он это сделал. Сознывая всю сомнительность данного комплимента, следует сказать, что он в теории, как и в жизни, прошел раз избранный путь последовательно, до конца, до этической апологии практического аморализма. Его обвиняют в приверженности иезуитскому принципу: цель оправдывает средства. Он отвечает, что иезуиты — воины Христовой идеи, в то время как представители мирной церковной иерархии были всего лишь ее лавочниками. Его обвиняют в том, что он исповедует мораль кафров. В ответ он раздражается панегириком в адрес этой морали и говорит, что они, кафры, в нравственном отношении стояли намного выше, чем развратившие их европейские миссионеры. На него взваливают вину за институт заложников в период гражданской войны. Он с гордостью принимает ответственность за эту «необходимую меру в борьбе против угнетателей» и находит для своих обвинителей крайне обидные слова.

Как пишет Троцкий в статье «Моралисты и сикофанты против марксизма»¹, его критики часто совершают ту ошибку, что в вопросах этики взваливают на Ленина ответственность за его слова, а на него — ответственность за ленинские действия. Пусть судят историки, насколько он прав в этом утверждении. Но одно несомненно: сверхзадача, подлинный пафос этической теории Троцкого состоит в том, чтобы взять на себя все грехи революционной практики. И достигается это за счет того, что отождествление морали с политической стратегией и тактикой, о котором мы говорили как о центральном пункте этики Троцкого, понимается им прямо, буквально. До такой степени прямо и буквально, что политика делает ненужной этику, «освобождает» себя от нее. Допустим, стратегия и тактика борьбы требуют убийства, подлога и других средств, которые вызывают гнев моралистов, — значит, надо идти на это. Троцкий никак не хочет быть связанным суждениями моралистов, этих «карманных воришек истории», которые потому только и тяготеют к центру, соглашательству, моральной середине, что не способны подняться до «внушительных преступлений». Он пишет: «Цель (демократия или социализм) оправдывает, при известных условиях (при каких условиях? кто их определяет? — А. Г.), такие средства, как насилие и убийство. О лжи нечего уже и говорить!» Возьмем другой пример. Пролетарская революционная стратегия и тактика намертво завязаны на боевую сплоченную партию. Из этого вытекает, что для большинства партия — все, «у революционного марксиста не может быть противоречия между личной моралью и интересами партии, ибо партия охватывает в его сознании самые высокие задачи и цели человечества».

Отвлекаясь в сторону, остановимся чуть подробнее на положении о том, что у «революционного марксиста не может быть противоречия между личной моралью и интересами партии». Оно сыграло очень важную, даже роковую, роль в политических нравах советского общества и очень многое в них объясняет. Когда оказавшиеся в меньшинстве и проигравшие оппозиционеры (например, Бухарин и его сторонники) «признавались» в невероятных преступлениях, которых они даже не могли совершить физически, они руководствовались и обманывали себя убеждением, что делают они это ради партии. А среди тех, кто осуждал и травил их, были люди, которые являлись заложниками того же самого софизма и рассуждали приблизительно так: «Бухарин, конечно, прав, но поддерживать его сейчас — значит вы-

¹ Она была написана в июне 1939 г. как ответ на намеки и замечания, содержащиеся в анонимном предисловии к французскому переводу статьи «Их мораль и наша».

ступить против партии, ее единства». А выступать против партии для большевика было таким же святотатством, как для верующего выступить против бога. Словом, и палачи, и жертвы действовали в одной и той же системе ценностных координат и в этом смысле хорошо понимали друг друга. Было бы неверно думать, будто мироотношение, позволявшее видеть в партии «ум, честь и совесть нашей эпохи» (В. И. Ленин), сыграло исключительно и даже по преимуществу нравственно разрушительную роль. Оно же было возвышающей силой — в значительной мере позволило стянуть миллионы воль в единую волю, помогло простым людям собраться воедино и обусловило героический, самоотверженный дух времени. Правда, и этот героизм во многом обернулся трагедией, ибо чистота моральных помыслов оказалась связанной с ложными целями.

Желание человека выйти за узкие рамки личного благополучия и подчинить свою жизнь чему-то высокому понятно. Также понятно его стремление видеть это высокое воплощенным в конкретных, зримых целях. Но как соединить одно с другим, как от идеалов перейти к практическим целям, не растеряв моральное величие первых? Как не обмануться в целях, не спутать высокое с низким? Если говорить о нашем конкретном примере, где переход от идеалов к практическим целям понимается как переход от индивидуальной воли к воле партии, то как установить, в чем же на самом деле состоит интерес партии и ее воля? На практике, в частности практике КПСС, этот вопрос решался достаточно просто: воля партии отождествлялась с ее решениями и указаниями ее руководящего ядра. И все. Когда строишь воздушные замки, то им можно придавать любые очертания. Но когда имеешь дело с камнем и глиной, то здесь материал ограничивает фантазию. У партии как политического «материала» тоже есть своя жесткая логика, согласно которой ее члены должны быть послушными, дисциплинированными, готовыми выполнить предписания руководящих партией лиц и органов. Оставим сейчас в стороне вопрос о том, что эти предписания могут быть ошибочными, вредными, возможно, губительными. Даже безотносительно к этому формула о гармонии личной воли с интересами партии теряет видимый нравственный блеск, ибо в своем реальном, исторически обнажившемся содержании она означает не что иное, как подчинение партийному начальству.

Л. Д. Троцкий вряд ли согласился бы с таким толкованием вопроса. Ведь сам он не подчинился воле партии, когда та обошлась с ним довольно бесцеремонно. Троцкий предпочел создать новую партию, которая соответствовала бы его личной воле. Обобщая эту индивидуально-биографическую ситуацию, следовало бы сказать: у марксиста не может быть противоречия между

личной моралью и партийными интересами в том случае, если он исходит из собственного, личного понимания последних, если для него критерием, определяющим, в чем заключается интерес партии, является его собственное представление и совесть. Но при такой интерпретации понятие партии теряет строгий смысл политического института, становится каким-то этическим термином, и все рассуждения приобретают пустой тавтологический характер.

Из всего сказанного напрашивается вывод: нельзя политический институт поднимать до уровня нравственной инстанции. Возможный вред от такой подмены состоит не только в том, что непомерно расширяется сфера и многократно увеличивается мощь политических решений. Много опасней то, что дезавуируется мораль, которая в своих простых истинах, удостоверяемых умом и чувством каждого человека, как раз и выражает общее благо, некие действительно фундаментальные основы общественной жизни. Тем самым лишается прочного основания вся ценностная структура сознания, пропадает точка отсчета общественной оценки.

Вернемся назад к рассуждениям Троцкого: в них слияние морали с стратегией и тактикой политической деятельности оказывается настолько полным, что уже сами стратегия и тактика приобретают нравственный статус.

В этой связи возникает вопрос, с какой целью здесь еще сохраняется слово «мораль»? Почему Троцкий не выбросит сам термин, если, как выясняется, он вообще не имеет собственного содержания и без какого-либо остатка растворяется в «революционной стратегии и тактике»? Что это — инерция языка? Не только. Понятие морали в рассуждениях Троцкого выполняет апологетическую функцию, которая, в отличие от этической апологетики эксплуататорских классов, призванной прикрыть плащом моральной благопристойности корыстные цели ее политики, состоит в том, чтобы до конца обнажить и замкнуть на саму себя логику классовой борьбы угнетенных. Оно предназначено для того, чтобы разом выдать индульгенции на все возможные в такой борьбе грехи. Когда Троцкий отрицает абсолютную мораль под тем предлогом, что ее нормы противоречат революционной стратегии и тактике, которые невозможны, в частности, без насилия, и когда он революционную стратегию и тактику отождествляет с моралью, то он фактически придает революционной стратегии и тактике абсолютный смысл — притом именно в той части, в какой они противоречат морали. Пьедестал, с которого низвергнута вечная мораль, не разрушается. На него возводится «революционная стратегия и тактика». Троцкий лишь перевернул логику вечной морали, но не смог вырваться за ее рамки...

И вся его диалектическая изворотливость, когда он говорит, что средства оправдываются целями, а цели оправданы тогда, когда они действительно (?) служат освобождению человечества, все его «пролетарское» бесовство, когда он утверждает, что революционеры убивали и будут убивать, если надо,— все это служит только одной цели — развязать себе руки, чтобы утвердить абсолютную власть революционной воли.

Политическая борьба даже тогда, когда речь идет о политической борьбе рабочего класса (революционной стратегии и тактике), не имеет однозначных научных решений, является во многом делом выбора, проб и ошибок. Поэтому ее нравственное раскрепощение фактически открывает неограниченный простор социальным страстям. Отказ от моральных критериев равнозначен отходу от каких-либо критериев вообще. У Троцкого «убитый Киров, грубый тиран, не вызывает никакого сочувствия». Когда он писал свою статью, умер его сын Л. Д. Седов, и это событие вызвало вполне понятное сочувствие. Этот факт заставил бы его переживать вдвойне, если бы он знал, что его сын был убит. Троцкий возмущается тем, что сталинская практика брать в качестве заложников родственников политических противников ставится на одну доску с аналогичной практикой во время гражданской войны. И он пишет, что «в обоих случаях предполагается равенство там, где его на самом деле нет и в помине». Где же инстанция, которая могла бы отличить одно убийство от другого, одну практику заложников от другой?

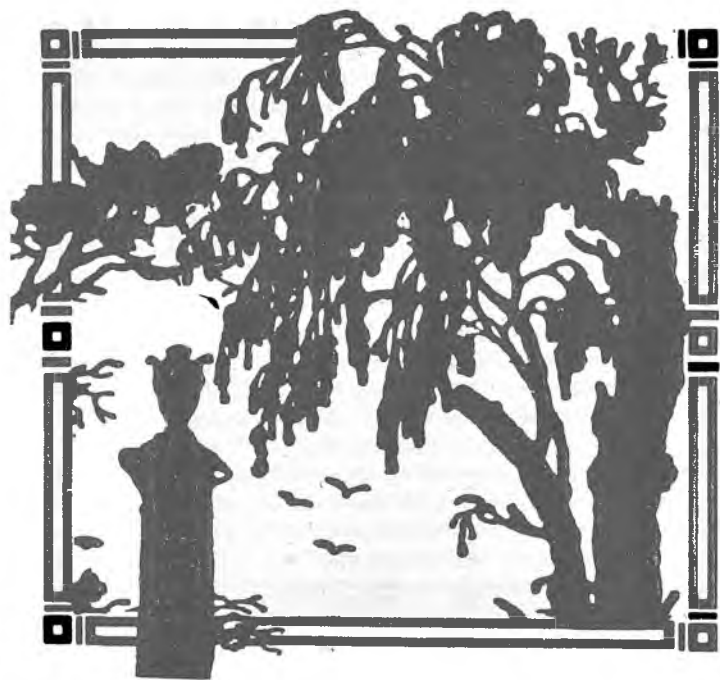
Троцкий — политик, к тому же политик не прагматического склада, а политик принципиальный, партийный, идейно вдохновленный. Его этические рассуждения не выходят за границы политики, и они в строгом смысле слова не являются этическими. Их даже нельзя характеризовать как разновидность политической этики. В данном случае точнее было бы сказать, что политика, разрушив мораль, незаконно присвоила себе ее собственность. Моральная терминология в контексте насквозь политизированного мышления Троцкого служит тому, чтобы абсолютизировать политику, поднять ее до уровня последней нормозадающей инстанции.

Как политик Троцкий мыслит последовательно, и упрекать его в аморализме за обоснование необходимости насилия и других больно ранящих нравственное чувство средств так же бессмысленно, как упрекать в том же, например, экономиста, который показывает необходимость безработицы в системе наемного труда или неизбежность социальной дифференциации в условиях рыночных отношений. Однако политика в его суждениях не создает своих собственных пределов, обнаруживает неограниченную тенденцию к экспансии. Выйдя из берегов, политика залила весь социально-культурный ландшафт. В результате этого нарушается

порядок, гармония сфер человеческого бытия. И если Троцкий ошибается, то только как философ. Многомерный мир под его пером превращается в одномерно-политический.

Когда Троцкий говорит, что нужно «применять разные критерии к действиям эксплуататоров и эксплуатируемых», с ним невозможно спорить, ибо на этом различии критериев держится вся политическая жизнь классов антагонистического общества. Он прав и в таком замечательном утверждении: «Рабовладелец, который при помощи хитрости и насилия заковывает раба в цепи, и раб, который при помощи хитрости или насилия разбивает цепи, — пусть презренные евнухи не говорят нам, что они равны перед судом морали». Но, ответим мы, «хитрость и насилие раба» на пути к своей свободе заслуживают положительную оценку только в пределах политической борьбы — тогда, когда они противостоят «хитрости и насилию» рабовладельца. Рассмотренные же в плоскости морали — скажем, при их сопоставлении с возможностью, пусть даже весьма абстрактной, достижения тех же целей ненасильственными средствами, — они остаются разновидностью зла. И если суд морали проводит различие между насилием одних и насилием других, отличает одно зло от другого, то только потому, что ~~он~~ исходит из идеала, который находится по ту сторону политики — идеала добра, ненасилия.

Основной упрек, который в данной связи мог бы выставить этик, состоит в следующем: Троцкий отождествляет практическую необходимость и целесообразность с нравственной оправданностью, политическое принуждение он возводит в моральное убеждение. А это разные вещи. Эмпирически такое различие очевидно. Философское же его обоснование в рамках марксистской традиции сопряжено с большими трудностями, оно требует переосмысления, по крайней мере, двух фундаментальных проблем: теоретической проблемы соотношения бытия и морали и нормативной проблемы соотношения морали и необходимости. Но это — предмет для другого разговора, уже безотносительно к статье Л. Д. Троцкого.





**ВИЈОКОНЕ И
УЖИТЕ**

ВОКРУГ ЩЕЛЫКОВА

(Наивные зарисовки и боль)

Экологическая проблема считается глобальной. Она глобальна не только в том смысле, что таит в себе большую опасность для человека, но еще и потому, что ее решение требует значительных, всеобщих усилий. Она является вызовом и человечеству, и каждому отдельному человеку. Речь идет о том, что изначальная сущность человека и его последующая, опосредованная общественным чувством и разумом связь с природной средой приобретают глубокий нравственный смысл. В предлагаемом очерке нет прямых рассуждений об этих проблемах, в то же время он является демонстрацией нравственного отношения к природе, примером экологической этики, ставшей внутренним состоянием и активной позицией личности.

В этих заметках я попытаюсь словами воспроизвести запах, краски, цвет, звуки еще сохранившейся «обетованной земли», завожской усадьбы-заповедника Щелыково, где покоится прах замечательного русского писателя Александра Николаевича Островского. В этом месте издавна любят собираться люди искусства, некоторые из них мечтают быть похороненными здесь. За эту землю давно идет борьба. Сейчас, мне кажется, исход ее предрешен, потому что силы разума, добра и красоты все еще слабее сил зла и уродства.

Я знаю, описания природы пропускают нынешние читатели, и писатели все реже обращаются к ним, чтобы передать душевное состояние своих героев. Но как много такого, что мы делаем сегодня, рассчитано на «чудо». Скажем, на то, что люди «вдруг» поймут — так жить, как мы привыкли, больше нельзя. Нельзя

так глупо, бездарно, просто нерасчетливо поступать с природой, не понимая, что «второй» не будет, и природного Возрождения — тоже. Вот на такое чудо-прозрение я все еще надеюсь. И потому — давайте чуть-чуть отдохнем от споров и побродим по удивительным шелыковским местам...

Раннее утро. Иду встречать солнце. На душе как-то бессознательно светло. Березовая аллея красива в любое время года. Листва в слезах утренней росы зажигается алмазами от первых лучей. Шатер (или увей) белоствольной красавицы округлен, тонкие ветки свешиваются книзу. Отсюда название — «плакучая», «печальная» береза... Расстилаются меж деревьев травы и мхи. Желтые одуванчики на яркой зелени крутят своими головками за солнцем. Тут же затерялись небольшие букеты незабудок — живая бирюза. Белые звездочки — на нежных, почти невидимых, стебельках — рисуют замысловатые узоры. Между берез приютилась маленькая елочка. На ее фоне — фисташковый ствол осины. Сама осина нервная, всегда трепещущая, там — наверху. Между елочкой и осиной вольготно раскинулась рябина. Еще подальше — ствол березы, раздвоенный от корня, образует букву V — победа. А рядом молодая березка, обхваченная в «ногах» зелеными оборками елок, застыла в позе испанской танцовщицы. Где-то на середине аллеи — высокая ель. Сбоку у нее причудливое нагромождение ветвей, какой-то густой комок, шершавый и лохматый, — логово ведьмы. (Такое своеобразное скопление ветвей в кронах деревьев, болезнь древесины растений, называют «ведьмины метлы».) На другой стороне аллеи стоит пень, покрытый коричневыми замшелыми грибами-трутовиками, причудливой формы, с бежевыми воланами по краям. Обойдите вокруг пня: на вас смотрит сова, выпучив глаза; раскрыл рот и орет бегемот; за листочком притаился гном с кисточкой-травинкой. И где-то, уже совсем в стороне, обнимаясь соседка с соседкой, стоят молоденькие березки. Их увей, яйцевидно-пирамидальной формы, заканчивается острой верхушкой с приподнятыми кверху ветвями. Они так хороши и ароматны, что их каждый год обламывают для банных веников. Жаль, конечно, но... Напротив, в поклоне с приседанием, выстроились елочки. Пропорхнет свистель, балеринкой протанцует трясогузка, процыкает хохлатая синица.

Околица — за ней идет дорога. С одной стороны — ржаное поле. Через него, срезая угол, бежит узенькая дорожка. Невольно охватывает волнение, когда идешь среди хлебов высотой с тебя ростом: колосья мерно покачиваются, шевели усами, внизу синьковый подлесок из обыкновенного василька. Рожь переполнена ими. Я не знаю, нужен ли с точки зрения агрономии василек или нет, но для гармонии он необходим. Закройте глаза, представьте

себе поле ржи без васильков. Оно было бы бесцветным, однообразным и скучным. Каким-то идеально правильным, а цветок лазоревый делает его живым, теплым, хотя и «греховным», но любимым.

Вся эта благодать будет в июле. А сейчас цветет лен. Вы видели, как цветет лен? Нет? Какую радость вам предстоит испытать! Кругом все голубым-голубо. На тонких нежно-зеленых стебельках небесно-голубые собранные в раскидисто-рыхлые соцветия цветки. Их не счесть. Они обдуваются ветром, переливаются на солнце, сливаясь на горизонте в одно волнующееся море «голубоглазой» красоты, уходящей в бесконечность. Трудно понять, где кончается поле и начинается небо. Где реальность, а где фантазия.

С другой стороны — перелесок. Вокруг белоствольных берез и зеленоватых стволов осин, сплошь покрывая небольшие полянки, водят хороводы одетые ярко и своеобразно марьянники (иванда-марья, брат и сестра). Сине-фиолетовая окраска принадлежит не столько цветкам, сколько прицветным листочкам. Цветок желтый с красной трубочкой.

Известный и мной горячо любимый поэт природы фенолог А. Стрижев рассказывал легенду об этом цветке. Будто жили давным-давно брат и сестра. С малых лет разлучила их судьба. Долго ли, коротко, прошло время. Повстречалась Ивану девица красоты невиданной. Женился он на ней. И только потом узнал, что девица и есть та самая Марьюшка — сестра его. С горя Марья пожелтела, а Иван посинел, да так, что в траву превратились. Несмотря на грустный рассказ, я люблю этот веселый цветок. К счастью, он не стоит в букетах, быстро вянет, поэтому, может быть, его так везде много.

Остановитесь, немного воображения, и, глядя на огромную старую березу, вы вспомните: «изысканный бродит жираф... и шкуру его украшает волшебный узор...»

Просека бежит дальше и выводит на субботинский суходольный луг. Дорога непроезжая, ее заткала пленительная зеленая травка спорыш. Ноги бегут сами, купаясь в ласке и неге. Ковровая дорожка так хороша, что по ней хочется бегать. Туда-обратно, туда-обратно. Ногам так мягко, так вольготно, что они на бегу «спят».

Луг в это лето особенно влажен (затяжная весна и много дождей) и, как никогда, вызолочен маслянисто-желтым лютиком, все кругом желтым-желто. В детстве прикладывали лютик к носу, и, если он отражался на кончике желтым цветом, значит, ты любишь масло, иными словами — обжора. Начинали дразнить. Этот яркий лакированный цветок на тонкой ножке колышется, переливается рыжими волнами над лугом. Как будто зацвел «желтый» лен.

К сенокосу он изрежается, уступая место разноцветью и разнотравью.

Маленький перелесок. Пение птичек заглушается свистом, раскатами и шелканьем соловья, небольшой коричневой птицы. Живет она, как известно, на опушке леса в тенистых зарослях кустарника. Поет с вечера до утренней зари. Нежные тихие звуки песни сменяются громкими, радостные — печальными. Слушая его, приходится изумляться разнообразию, полноте и силе звука. Поет он самозабвенно. Где-то я читала, что у хороших певцов бывает до сорока колен.

Сендега — название реки. Она шаловливо извивается на быстринке, течет, отражаясь в солнечный день «синьковым небом». Нарядно одетая черемухой, ивняком, раскрашена цветами дербенника — «плакун-травы». В поверьях «плакун-трава» всем травам трава. Отвар из ее корней пьют от тоски. Бежит река, нашептывая свою, особую песню.

Перелаз, мост, снесло в половодье. Краем обхожу село Угольское, прохожу через поле и вхожу в лес. Июнь «паутный, сиречь комарный». Комар не жалуется, ест поедом. «Паут» — слепень, овод, кружит беспрерывно. Строка-муха жалит хуже осы. Иду быстрее, замедление смерти подобно. За все расплачиваться надо, за красоту тоже. То по одну, то по другую сторону тропинки стайками разбегаются удивительные цветы. На длинном стебле из зеленой шишечки-бутона раскрывается фиолетово-красный помпон соцветий. Листья внизу — большие, простые. Какой-то декоративный, «модерновый» у него вид, как будто он пожаловал в наши края из далеких заморских стран. Долго не могла узнать названия цветка. Нашла. Бодяк девясилевидный, похож на чертополох либо татарник. Сейчас он еще не зацвел, только набирает бутоны.

Кивнув приветливо головками, может быть в последний раз, на ветру обронят в густую зелень поднявшихся трав свои золотые лепестки-бубенчики купальницы, что еще вчера цветущим разливом владели лесными полянами. Цветет земляника. Пройдет немного времени — и с пригорков луговин повеет ягодным духом. Как вкусна зрелая ягода земляники (по-местному — землянки), знает каждый. Собирать ее трудно, но весело. И будут сниться «широкоформатные, цветные» земляничные сны — красные-красные, вкусные-вкусные. На смену им подспеют черничные, малиновые, брусничные...

Тропинка бежит дальше, открывая перед взором все новые виды. Лес расступается, впереди — даль неоглядная. Поле овса — изумруд чистой воды, оправленный драгоценными самоцветами — лупинами. Синие, розовые, белые, лиловые, не счесть оттенков в море цветов. Запах пьянит, дурманит. Как они попали сюда? Оче-

видно, когда-то их сеяли для корма скоту, а потом нужда в них отпала. И остались они как украшение полей, чистая радость для глаза. К середине лета на смену лупинам придет ромашка (лекарственная). Еще дальше поля хлебов простираются на сколько глаз хватает, сливаясь с таинственной синью леса. И небо, бесконечное ясное небо. Дух захватывает — до чего много воздуха и голубизны! И «между небом и землей песня раздается». Прислушайтесь и взгляните, «порхает» на месте полевой жаворонок. То вдруг делает необычные виражи, а то камнем падает вниз, стрелой вылетает из гнезда, чтобы быть незамеченным. И опять поет, поет. Сколько в этой песне удивительно родного, щемящего... Последний поворот, на пригорке эмальпированный финифтевый медальон лупинов с одной стороны, с другой — поле клевера, на зеленом рассыпаны малиновые маковки цветов.

Рыжевка. Лучшее место на реке Мера (Меря, как ее зовут издавна местные жители).

Три дома стоят на берегу реки. Первой встречает собака, ее голос эхом отзывается далеко на другом берегу, плывет по лесу и замирает. Акустика поразительная. Выходят хозяева, расспросы, рассказы. Но скорее дальше. Бегу к реке по ступенькам промытой дождями деревянной лестницы, спускающейся меж кустов сирени и черемухи. Выныриваешь, как из туннеля, и перед тобой во всей красе открывается вид на излучину реки Мера.

Когда-то сплавливали по ней лес молевым способом: дешево и просто: спихнул бревно с берега, плыви. Подберут. Сколько их потонуло, легло на дно. Река обмелела, топляк затянуло песком. Лодка — и та ползет по дну. Живая была река, а сейчас только в низовье есть деревеньки, а то все больше пустые дома либо одни названия деревень.

Река после обильных дождей необычного рыжего цвета, полноводна, течет сильно, властно. Спускаюсь на луг, он полыхает и благоухает разнотравьем, цветы — всякие, разные — напоминают деревенское одеяло из замысловатых узоров. В пойме реки, залитой полыми водами, образовалась заводь. Вода чистая, прозрачная. Обросшая береговыми травами заводь так хороша, что останавливает надолго, заставляет смотреть, смотреть... Как на картинке проплывают за матерью пуховички кряквы — обыкновенной речной утки. Выводки бесшумно скользят по глади, двоясь на зеркале воды.

Перехожу вброд. Иду берегом. Передо мной бор-беломошник. Как гласит предание, увидев его, человек замер замороженный. Заповедный бор стал называться Зачарованный. А старики говорят, он сам «зачаровался» и перестал расти, уже много лет не растет. Раньше боры (их много) назывались по деревьям — ры-

жевский, русинский, исаковский. Обязательно. Это столетние названия, а теперь их обозначают номерами — первый, второй, третий, четвертый... Нет, по деревьям называть надо, но нет уже деревьев...

Великий лес. Он напоминает умудренного опытом старца, который все видит, все слышит, все понимает. Стоит величаво, с достоинством, сохраняя былую красоту и славу. Сосновый лес почему-то считают холодным, неприветливым. Может быть, и так. Он малодоступен. Чуть-чуть суховат, пожалуй, слишком логичен. Сосны гипнотизируют, собирают тебя в комок. Лично мне он помогает не раствориться в суете, настраивает на высокий лад.

Исстари хвойный лес называют краснолесьем. Название произошло не от цвета сосны, а от слова «красный», «прекрасный». Главы сосны сформированы в одноярусный древостой. Почва — кварцевые пески — сплошь покрыта мхом.

О сосне существует много легенд. Греческая мифология сохранила легенду о нимфе Питис, которую бог ветра Борей приревновал к лесному Пану, превратив в сосну. В Китае и в Индокитае эти деревья считаются волшебными, приносящими счастье, отводящими беду. В Древнем Вьетнаме верили в магическую силу сосен как в символ долголетия и величия. Жители Европы создали легенды и сказания о сосне как о дереве добром, могучем и благостном.

Вы стоите на возвышении, и перед вами лежит огромная «живая чаша», окаймленная непроходимыми елями. Пробежав по чаше, «волна океана» с бурунами на гребнях из серебристо-голубого мха застыла. Мхи разных родов, видов и оттенков: серый, розовый, фиолетовый, красный, серебристо-голубой. Много серебристо-голубого, поэтому даже в солнечную погоду бор как бы залит лунным светом, а ночью, как на море, высвечивается, фосфоресцирует серебристая дорожка. Подлеска нет, деревья стоят друг от друга на почтенном расстоянии, просторно и корням и кронам. Воздух сух, прозрачен и легок... Много света и воли. Нет-нет да встретится, сопровождая сосну, пирамидальный можжевельник, красавец северный кипарис, увешанный зелеными и фиолетовыми ягодами.

В солнечный день бор прозрачен, пахнет смолкой, по небу плывут кипенно-белые облака. Смотришь ввысь, и в голове возникает: «Остановись, мгновенье, ты прекрасно», а облака все плывут и плывут, кроны сосен встречают и провожают их. И, кажется, так будет всегда...

При пасмурной погоде лес рабочий, деловой. В такой день хорошо собирать грибы, так как солнечные «зайчики» не мешают их видеть.

Страшен бор в грозу... Неожиданно повисает тишина. Слегка прошел ветер по высотам. Качнул кроны. Деревья недовольно зароптали. Тоскливо заплакали, прижавшись одно к другому, деревья. Бор загудел. Гул этот зарождается неизвестно где, нарастает, катится, будя лесные чащобы, и вдруг в какой-то момент разом заговорит всеми вершинами, как обвал. Заметно потемнело. Воздух «крут» и «вязок». Ползут по верхушкам деревьев гряды за грядой тучи, распутив свои длинные космы. Мечется молния. Грохочет гром. Пошел редкий, толстый дождь, и вот уже стена дождя. Лес становится густым и непроходимым. Прошла гроза — и снова солнце, мириады солнц в лужах, на листьях, на хвое, на траве — везде. Солнце скользнуло по твоему лицу, и ты счастлива, а отчего счастлива и что сулит это счастье — тебе неизвестно. Пахнет смолой и озоном. Проявились краски. Они стали ярче, сочнее, контрастнее, насыщеннее. Деревья, лежащие на земле поверженными во время пожара (о пожаре чуть позже), стали вместо серых черными. Серебристо-голубой мох стал еще голубее и в несколько раз больше по объему. Вырос на глазах. Красный мох, зеленый мох, оранжевый мох уже не акварель, а масло. Ковер, вытканый самой природой.

Скоро пойдут грибы-колосовики (время, когда колосится рожь). Слов нет описать состояние, когда перед тобой стоит «он». Красавец на толстой ножке-пеньке, с темно-красновато-бурой шляпкой — белый гриб, дитя сосны. Сердце екает. Рвать его сразу просто грех, надо наглядеться про запас. Грибы рдеют на мху. Они идут на тебя. Выкручиваешь, бережно берешь в руки, он еще дышит, напоенный ночным туманом. Местные жители зовут боровики «коровками». Один добрый человек назвал их «застывшими гномами». Да, и верно, они «глядят» на тебя, часто не по одному, а по нескольку. Водят хороводы, заманивают. Ищут их по-особому, не смотрят под ноги, как обычно в лиственных лесах черноты, а глядят далеко вперед, Их видно на расстоянии. Грибов, когда идет слой, всяких разных много, все они удивительно красивы: подосиновики, как маков цвет, нарядны их шляпки; лисички — рыжая радость; емельки — желтая сыроежка; весельчаки — красные в белую точку мухоморы. Не сбивайте, пусть красуются на радость глазу. А поджарки, удивительно экзотические, оранжево-желтые образования с черной окантовкой, похожие на языки пламени. Это просто цветы. В прошлые годы в магазинах Москвы продавали цветы-стрелолисты, они заморские. Вот это точно жарки, только вместо фиолетового соцветия — черная обводка. И все эти красоты на ковре мха. Нет слов! Сказка сказок.

А теперь о любимом месте, о «моем» дереве. Вот оно, я его назвала для себя «на грани жизни и смерти». В то страшное время

пожара огромная сосна рухнула. Пень высокой пикой стоит до сих пор, не желая покориться, а рядом, упав навзничь, раскинув свои беспомощные руки-ветви, умирает его вершина. Ствол наполовину ушел в землю, затянутый мхом, а на отдалении от него поднимаются сучья, «словно руки обитателей могил», как бы моля о помощи, черные, безжизненные свидетели ужаса. От них осталась одна видимость — бескровная, бестелесная — никакая. Прильнувший к земле угольно-черный ствол, вытканый необычными узорами лишайника разных зеленых холодных тонов, создает неземной настрой. Сама рука природы вывела правильные симметричные узоры изысканных «больных» тонов. Как будто они подражают краскам жизни, но не могут освободиться от красок смерти. Рядом еще дерево. Мох его почти поглотил, обволок своей земной красотой. Еще дальше мох своим рельефом напоминает ствол бывшего дерева. Один только сук — протянутая рука, как последнее благословение или прости. Жизнь ушла. Смерть — естественный конец живого, завершение пути. И рядом совсем маленький вихорок в пять мягких иголочек-пушков — сосенка-жизнь. Таинственный круговорот природы.

Невольно станешь размышлять о бренности существования. Все мы, и все создания вселенной этих бурных миров. Мы из нее пришли, в нее и уйдем... Светит солнце, медленно плывут облака, айсберги воздушных сфер, все переполнено «звуками небес». Это уже что-то «до сотворения» мира, мгновение, соперничающее с вечностью. Тишина вашей собственной души.

...Может быть, тот лес — душа твоя,
Может быть, тот лес — любовь моя.
Или, может быть, когда умрем,
Мы в тот лес направимся вдвоем.

(Н. С. Гумилев).

В 1972 году, в ту тяжелую засуху, Зачарованный бор горел. В тот год умерла моя мама. Не знаю, может быть, поэтому так сильно взволновал меня этот лес и все, что случилось с ним, и держит своими чарами, не отпуская вот уже много лет. Когда мне особенно тяжело, я мысленно брожу по нему, даже воспоминание о нем прибавляет силы. Я его вижу во сне. Все светлые помыслы мои — там, в том бору.

Пожар от молнии — «дикий пожар», несчастье, а как же назвать огонь, возникший по невежеству, разгильдяйству, нерадению людей? Всего-навсего рыбаки до конца не загасили костер. Всего лишь... Ведь это не умысел, просто «обыкновенная» халатность. Понятия такого в словаре Даля нет, это очевидно, сегодняшнее приобретение. Широко вошедшее в жизнь, если вдуматься, очень страшное, грозящее непоправимыми бедами.

Рассказывают очевидцы. Ясные погожие дни, на небе ни облачка, тишина, покой. Вдруг пожар — страх. От одного воспоминания становится горько во рту. Черный дым стелился по долине, как туман, закрывая небо. Дышать нечем. «Дым за дымом, бездна дыма тяготее над землей». — Горело все — земля, мох, торфяники, болота. Песок вокруг деревьев плавился, охваченные огнем сосны вспыхивали, как свечи, и, взрываясь, рушились. Пламя в виде огненных шаров перекидывалось с одного берега реки на другой. Не щадя на своем пути ничего. Ночью светло как днем, и поэтому еще страшнее. Днем солнце виновато висит над пепелищем. Тоска. До сих пор стоят мертвые бездушные колонны берез, озадачивая прохожих. Воистину деревья умирают стоя, они стоят голые, пасмурные уже много лет, как укор, как предупреждение. Оглянись, человек, вспомни и подумай о нас.

Люди окрестных деревень спасали бор, как могли. Помог окончательно погасить пожар дождь. Прошло много лет. Растут, зеленеют сосенки, вселяя надежду, за статью и изяществом молодости пряча минувшую трагедию, но это только для беглого взгляда. Тот, кто пойдет по новому лесу с вниманием, будет все время спотыкаться взором о черные, уходящие в вечность пни. И как памятники скорби, умело уложенные, обуглившиеся головешки корней, стволов, пней, — химеры. Рукотворная композиция из нерукотворной тверди кричит, останавливает, вызывает. Символ убитого отношения к Природе-прародительнице...

Пробираюсь через завал. Наворот голых стволов с острыми пиками сучьев, заросших крапивой, малиной, папоротником. Разливается малиновыми ручьями иван-чай, способный облегчать тяготы жара, залечивать его черные ссадины. Половодье иван-чая. Все затопил, послушайте, как гудят пчелы. Березки, словно зеленые лебедята, колышатся на малиновой глади. А к осени из цветков иван-чая вытянутся своеобразные стручки, завьются, как рога у фавна, лопнут, и с них снимутся мириады белых балеринок, отдаваясь на волю ветра и случая, исполняя свой главный танец.

Цветут мхи. Цветет кукушкин лен. На тоненькой ниточке стелька — башмачок. Их великое множество — проведите по ним рукой, они нагнутся и тут же, как неваляшки, встанут на свое место. Зацвела пельтигерия собачья на прошлогодних, уже пожухших коричневых завихрениях, распустились ярко-бордовые обочочки — цветы. Отцветает ландыш — «лилия долин, цветущая в мае». Зацвела толокнянка (знаменитое медвежье ушко), низенький кустарничек, похожий на бруснику, а осенью красные ягоды еще более увеличивают это сходство. В бутонах стоит любка двулистная — северная орхидея. Некоторые называют ее дурнуш-

кой. А она просто скромная, не кричащая изумрудно-прозрачная красавица. Приглядитесь, что за чудо каждый ее цветок! Дивное диво — любка, по преданию, помощница в любви. Стайками разбегаются кошачьи лапки, красные и белые, — лесной бессмертник. Кукует кукушка, вещая птица. Один, два, три... сколько осталось куковать моей птице?

Возвращаюсь из бора. Хозяйка угощает парным молоком и делится своей грустью. Хорошая красивая русская женщина, малословная, с легким юмором. Если бы вы видели, как она копнует сено, какая грация, ритм движений, какое умение!

С теленочка вырастила она корову, звали ее Красуля. Была Красуля общительного нрава, ласковая, но чересчур любопытная. Настоящая «женщина» была. Любила поиграть, побегать. И вот однажды ушла со двора и пропала. Вся семья сбилась с ног, ища ее по лесам и уреме реки. Домой Красулю возвратило на второй день молоко, распирающее вымя. Но под горой, в кустах, лежал огромный лось и ждал свою избранницу. Ждал ее долго и тщетно: она была крепко заперта в сарае. Теленочка у нее не было, но в стадо Красуля больше вернуться не захотела. Все смотрела в лес — ждала своего властелина — лося. Корову без молока не держат. Пришлось сдать ее на мясо. Когда повели ее со двора, плакала хозяйка, и настоящими большими слезами плакала Красуля. О ком или о чем плакала корова, осталось тайной.

Незамысловатый рассказ запомнился. Вспомнилось детство... Бабушкину корову звали Красавка (коричневая в белых яблоках), ее тоже увели сдавать на мясо, уже не помню, по какой причине. Теперь могу догадаться. Когда ее поставили на большие весы — они зашатались, и ей и нам стало так страшно, что плакала моя мама, плакала бабушка, плакала и я, и полными слез были огромные глаза коровы, нашей Красавки. Мы ушли с пункта сдачи, не получив даже маленькой бумаги. Жуткое воспоминание. До сих пор мурашки пробегают по коже. Грустно, ох как грустно стало мне и одиноко. Слезы сами капали из глаз...

Вдруг к изгороди из слег подъехала машина, из нее вышли несколько человек. Впереди, раскрыв руки, шла женщина. Глаза ее блестели. Она говорила, говорила... Я постаралась запомнить, хотя словами тут мало что скажешь. Это надо было слушать и видеть.

— Это она, это Рыжевка!!! Тут была наша хата, а здесь жил... а там... а вон там... — она называла имена. — А в этом доме (единственный уцелевший благодаря актеру Малого театра Прову Провичу Садовскому) жил дед Сергей (Сергей Сергеевич Груздев), играть любил с нами.

И она стала бегать по лужайке и перечислять людей, которые жили в деревне. Приглядевшись, я увидела остатки фундаментов домов.

— Из окон хаты,— продолжала она,— река видна далеко, далеко. Береза наша еще стоит.

Она как-то особо постучала по ней, как по плечу.

— Сирень тут красная, а там белая, не верите — проверьте весной. Дорожка к реке спускалась, нет, не тут, а вон там. Жила я в этих местах до войны, а лет мне было пять. Все, кто мог, уходили жать рожь. Жали серпом, молотили цепями. Я одна дома — страшно. Вылезу через собачий лаз, побегу к матери в поле (боюсь, ругать будет), а она только улыбается и все жнет, жнет... Там под горой погреба были, в них кадки с капустой, огурцами и рыжиками. Ох! Сколько на том берегу рыжиков было — потому деревня и зовется Рыжевкой. Вкуса эти грибы особого. Сейчас что-то пропали. А тогда мать с отцом переедут через реку и принесут корзины в неподъем, набрав в одночасье. Коза у нас была, Ирка. «Ирка — черна дырка» — так я ее дразнила. А она возьми да в яму меня столкни, а корову звали Балалайка, молоко — сливки. Такого теперь нет, оно молоком пахло. Ох! Как я все помню, хорошо помню, все стоит в глазах. Вот закрою глаза... и все вижу, как наяву. Там у реки «крынка» — омут большой, крутит — страх. Там живет русалка, и если захочет, она в него затягивает, даже хороший пловец справиться с ней не сможет. Правда! Ой! Дикая мальва, она по всей деревне росла, пчелы ее очень любят. А там ручей холодный, чистый, и ключик. Я один раз щуренка руками поймала. Радости было! А мальчишки шук ножами рубили, хрясь, хрясь! Что меня так тянет сюда, не знаю. Приеду еще раз, привезу сына, все ему покажу, пойдем в лес.

Женщина была так радостно возбуждена, так искренне счастлива. Я сидела затаив дыхание и внимала. Они уехали так же быстро, как и появились. Несколько раз сфотографировались, и меня усадили с собой. Жалею, что не успела спросить имя женщины. Очень жалею. Я еще долго сидела на лавочке и смотрела на Меру, переполненная воспоминаниями моего детства. Река детства Рожайка, а сейчас на склоне лет — Мера слились в одну реку размышлений...

Начинает вечереть. Лес стоит на ладони высокого берега. Солнце закатывается, глядя на него. Деревья из единичных радостных становятся грустными и сливаются в одну темную массу. Солнце от них ушло. Перья облаков над лесом еще освещены. Светятся каким-то лососевым с загадочной синевой цветом, меняясь каждую секунду. Но вот и они «потухли». Солнце закатилось. Голубой дымкой зарождается туман над рекой. Стелется,

шевелится, переползая на берег, постепенно окутывая лес. Туман заполняет пространство между сосен, каждую проявляя, но через какое-то время все кругом заливаается неземным белым облаком. Туман вытягивает грибы.

Засиделась... Надо двигаться... Поблагодарив хозяев за гостеприимство, я пошла в обратный путь.

Высоково. Бывшая деревня все на той же реке Мере, только ниже по течению от Рыжевки.

На карандашном рисунке 1929 года художника Владимира Сергеевича Максимова (более пятидесяти лет рисовал он эту природу) изображена деревня Высоково. Уютная северная деревушка расположилась высоко на склоне реки, внизу на берегу разбросаны несколько банек.

В свое время живая, сплавная была Мера, процветала и деревушка, да не одна. Обмелела река, нет и деревенок, остались одни названия: Высоково, Рыжевка, Бобры, Русино... Грустно...

Я давно мечтала дойти до Высоково. Туда любил ездить ловить рыбу А. Н. Островский. Большой дорогой доходите до поворотки, где встретились Счастливец и Несчастливцев из «Леса», от нее до деревни Твердово, а дальше по еле заметной тропинке до деревни Худяки. Тропинка бежит по болотцу через небольшой лесок, ветер доносит сладкий, душистый запах. Там, где весной застаиваются полые воды, все подернулось купенью метельчатых соцветий кружевных кремовых цветов таволги вязолистной, неотъемлемым украшением нашей природы, от них-то и веет душистостью.

...Вот и Худяки, за ними большое хлебное поле. Тишина. От малейшего дуновения ветерка волнуется поверхность поспевающей нивы, раскачиваясь, словно море. В этом шепоте колосьев, в движении волн на поле есть что-то магическое. Лишь редкие птички нарушают эту тишину. Взовется жаворонок и опять ныряет в хлебные волны. Даже ласточки, и те редко носятся над спелыми колосьями. Только один неизменный смотритель поля, седой лунь, плывет в воздухе над самой поверхностью ржи. Одно поле незаметно переходит в другое, образуя своеобразное каре. И от угла, где стоят сосны, надо отсчитать полтора шага по кромке леса. Зайти в него и внимательно разыскивать дорогу. Внизу не пытайтесь, она вся заросла крапивой, бузиной, мелким кустарником. Ищите ее вверху, по кронам деревьев. Вглядитесь, по вершинам берез и елок идет просека. Это и есть бывшая проезжая дорога. Пройдите метров 700—800, перед вами среди поля ржи маленький лесочек берез. Такие лесочки зовут колками или островками. Обойдите поле, повернитесь спиной к островку, пройдите немного вперед и перед вами открывается огромный суходоль-

ный луг, красоты неопишуемой. Посередине его стоит «чета белоющих берез». Внизу река образует «печку» (русло делает изгиб, напоминающий русскую печку), тут-то и любит водиться рыба. На противоположной стороне реки заливной луг и бесконечные дали. Река течет спокойно, величаво, ласково перебирая прибрежные травы. Далеко видны песчаные повороты. Летят белокрылые лебеди — облака, с высоты взирая на щедроты земли. Ширь необъятная. Воздух колышется на солнце. Покой. Умиротворение. Нет-нет плеснет рыба, птица прокричит да шмель прогудит, перелетая с цветка на цветок. И опять тишина.

Живыми узорами раскрашен луг — бал красок. Маленькие крапинки луговой гвоздики-травянки — «золушки северных лугов» — уж очень мала. Растут они колониями, близко прижавшись друг к другу. Древние греки считали гвоздику цветком богов. Пурпурные смоленки-хлопушки; красные нарядницы метелки щавеля; голубые и белые фиалочки; белый и красный клевер (просто «кашка»); золотой зверобой. Уже распустился колокольчик — цветок, что так и манит к себе, и назвать-то его нельзя иначе, как колокольчик, или звоночек, — так чисто выражена в его цветке колокольная форма. Зацвел тысячелистник белый, иногда розовый. На суходоле уже распустились первые цветы цикория. Жесткие длинные стебли унизаны крупными дисками голубых цветов. На расстоянии друг от друга, как бы охраняя покой всего поля, стоят желтые солдаты — коровяк скипидарный (на войлочном стебле желтые цветы образуют длинные султаны). Букеты пижмы, высокие стебли заканчиваются золотисто-желтыми корзиночками. На краю луга, прямо у дороги, скромно приютилась полынь — божье дерево. Листья дымчато-фисташкового цвета, искусно резные, а цветки — скромные метелочки... При перебоях сердца кусочек сухого листа полыни попробуйте положить в рот за щеку и прикорнуть. Всех цветов не перечесать. А над ними порхают, кружатся множество разноцветных бабочек и мотыльков. Можно подумать, будто снялись все цветы со своих стебельков и завели воздушный хоровод живых цветов.

Пылят травы. Волнами накатываются из края в край стебли мятлика лугового. Шевелит ветер косматые метелки. Трепещут коричнево-серенькие пятнышки нервной травки — кукушкины слезки. И самое удивительное, алебастровые шары — грибы дождевики — разбросаны по лугу. Размером чуть больше теннисного мяча. Когда они молодые — белые, созревают — шар лопается, превращаясь в старинный вазон коричневого цвета.

И над всем лугом царствуют луговой василек (фиолетовый) и обыкновенный нивяник, просто ромашка. «Я хотел бы затеряться в зеленях твоих стозвонных» (С. Есенин).

Ефимовский лес. Тоже на Мере, между Рыжевкой и Высоково. Осень. Природа хмурится. Зарядил настырный беспросветный дождь. Такая темень, что кажется — конец световым дням. Но все-му бывает конец, дождю тоже. Пропел днем петух (к перемене погоды), на небе появились оконца, долгожданная радуга обняла полнеба. Одним концом ушла в реку, другим повисла в небе, не пьет воду. Быть вёдру. Не помню, кто-то сказал: «Нет плохой погоды, есть погода». Вот в один из таких дней после полудня мы поехали за грибами. Сказали — пошел слой. Для меня такой выезд странен. Я с детства привыкла ходить за грибами рано утром, «со скотинкой», а тут «поехали» и «грибы»... Один местный знаток леса собрал небольшую компанию и повез на собственном тракторе по грибы.

Телега у трактора впереди. Ощущение непередаваемое. Вы, как царица, возлежите на пышной копне душистого сена, а перед вами проплывают окрестные красоты. Взошли озимые — чистые, нежные тона, вдали среди золота леса видна церковь — левитановский пейзаж. Переехали вброд ручеек, каждый камешек просвечивает на чистом песке. Поле, перелесок, поле, объезд, переезд, неоглядные дали. Приехали. Вылезай... Заволновались сороки в своем нарядном черно-белом одеянии. Полетели, раскрыв веером свои хвосты, как «сороки» первыми предупредить лес о непрошенных гостях. Перед вами бор-беломошник, в будущем такой же, как Зачарованный лес. Стоит на крутом берегу реки углом, выходя на пойменный луг, лес, как Ника Самофракийская, с раскрытыми крыльями, обдуваемая ветром.

У сосенок прекрасная пора. Они уже не дети, но еще и не взрослые. Стоят — «воображают». У них уже начала формироваться вершина, но нижние суки еще сохранились, засохли и торчат, как ежи. Им лет... а кто знает, сколько им лет, — возраст, когда смыкаются кроны. Мох серебристо-голубой: цетрария исландская и гладония альретрис (боюсь, как бы не соврать), последнего больше, будто серебристые морские греческие губки разной величины рассыпаны по всему бору. Нога утопает. Прошел и не следил. Нет-нет да и разукрасит его пельтигерия собачья, замысловатые завитки на ножке. По яркости зелени, разнообразию оттенков и похожести узоров могут сравниться разве что с уральским малахитом. Представьте, на серо-голубом — зеленый малахит.

Грибов, как ягод на хорошей вырубке, — глаза разбегаются. Рассыпались, как медяки, маленькие маслята, пробежало семейство лисичек. Стоят поддубовики — много, много, очень много подберезовиков. Аж дух захватывает! Белых пока не вижу. Я не знала, а оказывается, есть секрет: если хочешь найти

много белых, ищи только белые, и они будут попадаться, если будешь собирать всякие грибы, белые тоже попадутся, но редко. Гриб белый скромный, благородной окраски, а все остальные яркие, они отвлекают, переводят взгляд на себя. Я испробовала этот секрет и поразилась. Моя корзинка, в отличие от других, была полна одними белыми. Но это секрет. У грибников вообще одни секреты. Где набрал грибов? Да за почтой! В каком лесу? Да за почтой!.. Это все, что вы можете услышать. Люблю собирать грибы, обмираю по белым грибам. Однажды местная жительница резонно сказала мне: «Что вы все белые да белые. Всякие грибы нужны. И красный, и подберезовик, и сыроежка, и лисичка. Только тогда настоящий аромат леса в жаровне будет». Согласна... но вы скажете — я повторяюсь. Нет. Я продлеваю удовольствие, которое получает грибник от сбора грибов.

Иду дальше, набрела на маленькое болотце, если попросят показать, где оно, боюсь, что не найду. Нет, нет, не «за почтой». Болотце в моховых кочках. Мшистая моховая роза, мох-роза, и на них северный виноград, ярко-красная брусника. Набрала корзиночку. «Как бы брусничная вода мне не наделала вреда», — вспомнила Александра Сергеевича.

Пролетела удивительная птица. Попугай и все. Спинка и крылья оливковые, маховые перья бурые, хвост буровато-черный с поперечными полосами. Головка карминно-красная. Вот! Канашка! Не успела проводить птицу, как глаза остановились... Новый вопрос. Какими-то кругами растут грибные цветы необычной фиолетовой расцветки. Они как будто соревнуются с разноколерными листьями осени. Что за грибы?

Хватит!!! Нагулялась, насмотрелась, насобиралась, пора и совесть знать. Я вышла из леса, трактор уже ждал. Все собрались. Поехали. Закутавшись в сено, усталая, но довольная, я думала... Как беззащитна природа, как зависит ее благополучие от меня, моего знания, понимания, великодушия. Можно и должно пользоваться ее дарами, но не нарушать ее законов гармонии. Лес, птицы, грибы, травы — все это чудо. И не только лес, поля, луга, но и все остальное, где на нас смотрит природа. Может быть, ее остановил тот момент, когда она достигла истинного величия и красоты. Обычно думают, что о мужестве и силе человека ему напоминают созданная им техника и вещи. О том, что такое человек и что он может, говорит в первую очередь природа, им «обработанная», сохраненная или попорченная. Но я забегаю вперед...

Я рассказала о любимых дальних походах, о том, на чем остановился мой взгляд. Есть близкие и тоже любимые, связанные с именем и памятью великого художника. Их я только пере-

числю: усадьба с парком, дом и вид на реку Куекшу. Ярилина долина с голубым ключиком, огороженным шестигранным срубом (символ солнца), на дне которого, затянутом темным илом, выбрасывая белый песок, бьется неумирающее сердце Снегурочки. Красный обрыв, с которого, по преданию, бросился в реку влюбленный Мизгирь. Долина «Эхо». Покричите на лугу, и эхо отзовется. В долине растет ятрышник пятнистый. Пурпуровый цветок копирует тропическую орхидею. Белые заросли душицы — хлопка северного. Душица и мята — две сестрицы, которых часто путают. Заросли «могушника» целебного — колгана.

Николо Бережки. Дом Соболева (с чаем из 30 трав). Никольская церковь. И особое место, место молчания... Могила Александра Николаевича Островского. Тишина. Покой. Величие. Часть моего сердца всегда в Щелькове, Рыжевке, в Зачарованном лесу, у «моего» дерева.

Я описала, как сумела, то, что еще есть, существует, но буквально завтра может исчезнуть, перестать быть. Ничего не преувеличиваю, не драматизирую...

Недавно, выступая на заседании комиссии Верховного Совета СССР, министр химической промышленности Ю. А. Беспалов выразил готовность своего ведомства принять участие в реставрации (а она остро нужна!) музея А. Н. Островского, сдать его затем под опеку Министерству культуры СССР¹ И одновременно — ликвидировать дом творчества, что находится в ведении Союза театральных деятелей СССР. Что хотят сделать — понятно. Чиновникам одного ведомства станет легче разговаривать и договариваться с чиновниками другого ведомства. А заодно исчезнет постоянный источник общественного внимания, надзора и возмущения, каким ныне является актерский дом творчества. Вместо «лириков» придут и поселятся «химики», а уж они-то знают, что нужно стране больше и как сделать эту приволжскую землю «полезной».

Вспомнила прошлогоднюю поездку в Щельково. Вагон поезда Москва—Кинешма постепенно заполнялся, когда в купе вошел хорошо одетый мужчина. Поняв по отдельным репликам-высказываниям, кто перед ним и куда едут, он с ехидцей в голосе спросил:

— А, это те, которые хотят закрыть наш комбинат?!

— А вы из хозяев, которые в отместку запретили пользоваться вашим заводским паромом через Волгу? — задала я встречный вопрос.

— Да,— ответил он,— чтобы вы не запачкались... химией...

¹ См.: Правда. 1989. 20 февр.

После небольшой паузы заговорили все, начался острый разговор, который я здесь воспроизводить не буду. Он ведется нескончаемо и с нарастанием последние год-два и в прессе, и у экранов домашних телевизоров, везде, где встречаются знакомые и незнакомые люди. Разве не ясно, что существуют поистине «богом данные» места, как, например, Прибайкалье, Алтай или Щельково, где вообще не надо ничего строить. И по очень простой причине — этим заповедным уголкам земли нет цены. Что при всей сиюминутной выгоде никакой завод (что завод — все общество!) не сможет никогда окупить утрату, потерянное невосполнимо. Но если у человека, как у моего попутчика инженера-химика, нет бережного отношения к природе, если он технократ до мозга костей, то тут дело уже не в природе, и проблема эта — не экологическая, а социально-экономическая и человеческая одновременно.

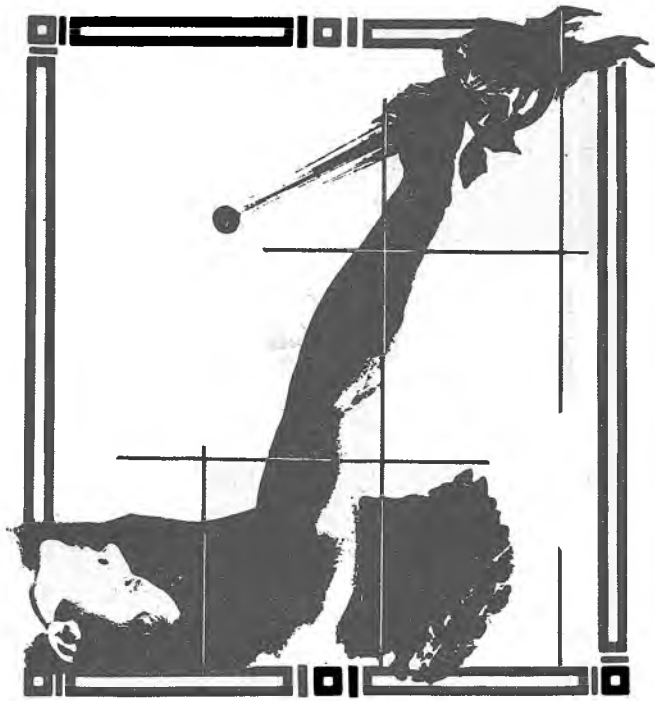
Размышляя по поводу уже «старой» истории с Байкалом и «новой» — с Волгой, я сделала для себя два вывода.

Первый — об абсолютной бесчеловечности нашей экономики, которая на словах функционирует «во имя человека, для блага человека», а на деле именно интересами человека пренебрегает по сей день! Ни тебе продукции, которая нам, потребителям, нужна, ни природы (воздуха, леса, рек и речушек и т. п.), что гибнет буквально на глазах. Встает вопрос — кому такая, с позволения сказать, экономика удобна, нужна, выгодна? На первый взгляд — никому. Но так не бывает, чтобы миллионы людей в поте лица творили и, простите, «вытворяли» нечто такое, что никому не нужно и не выгодно. Нет, кому-то нужно и выгодно. Кому? На этот вопрос мы все не рискуем себе ответить. Тогда-то мы все и увидели бы погубителя природы в лицо. Лицо «образованца», как кто-то остроумно его назвал, то есть человека просвещенного, получившего образование, но бескультурного. Ибо закон культуры один — если исчезает природа, ничто ее не заменит. Не можешь вместо вырубленного дерева, сорванного цветка посадить два, три — не руби, не срывай.

И второй — о нашей людской принадлежности к человеческому роду. Я все чаще думаю о наших предках — человекообразных обезьянах (это если поверить, что мы произошли от них). Как бы повели себя они, всего-навсего *человекоподобные*, в нашей ситуации, когда кажется, всем ясно, что роем себе могилу, но продолжаем это делать «по плану» и «хозрасчетно». Я почему-то думаю, что далекие предки давно бы уже остановились, всерьез задумались и не свели бы суть дела к «очистным сооружениям». Может быть, очистные средства и механизмы нужны самому человеку? Ведь природа под его «водительством» живет и дышит так, как он сам живет и дышит, не очищаясь от скверны душевной.

Уже давно не он живет по ее законам, а она — по его законам-капризам и причудам. Всмотритесь в него (в себя!) — в «царя и властелина» Природы, и вы, как в зеркале, увидите, почему так плохо ей, бедной, многострадальной. И потому для меня главный вопрос — не экологический, а человеческий: *как спасти человека?* Найдем на него «управу», сумеем справиться с этим непонятным видом «сапиенса» — спасем и Природу.

Щельково, май 1990 г.





**ЭТИЧЕСКАЯ
МЫСЛЬ
В СТРАНАХ
ЗАПАДА**

ПАФОС И ГРАНИЦЫ ЭВОЛЮЦИОННОГО ГУМАНИЗМА

*(Об основных постулатах
эволюционной этики)*

В последние десятилетия заметно оживились попытки рассмотреть этические вопросы в строгих рамках естественнонаучного исследования. При этом речь идет не просто о «натуралистических фантазиях», но о реальном стремлении ряда биологов истолковать сферу нравственности, включая и высшие проявления человеческого духа, как часть биологии человека, подчиняющейся законам эволюции. Эти попытки выходят далеко за рамки изучения биологических основ нравственности (области малоизученной, но чрезвычайно важной) и вторгаются в актуальнейшую сферу определения «стратегии гуманности» для современного человека и человечества. Самим ходом познания мы поставлены перед вопросом, возможна ли «интеграция» этики и эволюционной науки, возможен ли гуманизм, построенный не на духовных ценностях, а на биологических фактах.

Прошло время, когда обсуждение проблемы гуманизма было прерогативой только художественно-гуманитарной интеллигенции. В XX в. она стала также предметом острых споров и дискуссий среди ученых-естествоиспытателей. При этом обнаруживается, что преодоление расхождений «двух культур» (Ч. Сноу) в понимании сущности и возможностей гуманизма сопряжено с труднопреодолимым препятствием — действительными различиями в интерпретации человеческой природы со стороны «гуманитариев» и «естественников».

Чтобы оценить всю сложность и остроту этих расхождений, достаточно обратить внимание лишь на один спорный вопрос, а именно — входит ли в наше представление о человеческой природе область «нечеловеческого», унаследованная нами от других живых существ? Можно ли для объяснения и тем более для оправдания человеческих действий брать за основу врожденные черты нашей природы? Можно ли научно объяснить «изначально злое»

или «изначально доброе» в человеческой природе и на этой основе «вычислить» мотивы человеческих действий? Можно ли научно обосновать эгоистическое или альтруистическое поведение как императивы самой природы? Если утвердительно отвечать на эти вопросы, то не переоцениваем ли мы возможности культуры и этики в усовершенствовании и тем более в изменении человеческой природы?

Одним из первых, кто попытался дать эволюционный ответ на вопрос о возможностях гуманизма, был Ч. Дарвин, показавший, что стремление человека к добру, его альтруистическое и даже жертвенное поведение заложены в нем от природы механизмами естественного отбора. Гуманистический пафос эволюционной теории состоит, по Дарвину, в выводе, согласно которому мораль — не функция разума и его канонов, а часть человеческой природы. Люди, по Дарвину, поступают морально не потому, что они этого сознательно желают или к этому сознательно стремятся, а в силу «естественной» калькуляции своих социальных инстинктов. Люди являются утилитаристами уже по самой своей биологической природе: их импульсивное стремление к справедливости соответствует их рациональным калькуляциям относительно того, что такое справедливость. В конечном счете выживание является главным арбитром конфликтов в сфере морали.

Мысль Дарвина о возможности поставить изучение морали на прочный фундамент эволюционной науки, открывающей перспективы для «нового» гуманизма, была восторженно встречена многими крупными естествоиспытателями и философами. Достаточно сказать, что сторонниками эволюционной этики были такие ученые и мыслители, как Г. Спенсер, Томас Хаксли, П. Кропоткин, К. Каутский, Т. Томпсон и другие. Вместе с тем в процессе разработки эволюционной этики ее создатели и последователи столкнулись с рядом противоречий и сложностей. Во-первых, встал вопрос, всегда ли то, что представляет собой «справедливое» с биологической точки зрения, является также «справедливым» с этической точки зрения? Во-вторых, в каком смысле можно говорить о развитии эволюционной морали? Можно ли, оставаясь в рамках теории эволюции, определить ее цель? Можно ли вообще говорить о целях эволюции? Главное же состоит в том, что дарвинистская эволюционная этика сразу же столкнулась с потенциальной угрозой антигуманного использования ее идей и принципов социал-дарвинистами, сводившими на нет различия между человеком и животными. «Все трудности,— писал Т. Хаксли в своей книге «Эволюция и этика»,— проистекают из отождествления понятий «наиболее приспособленного» с «наиболее совершенным»... «Наиболее приспособленный» есть понятие для обозначения «адаптированности» к среде и вовсе не означает какую-либо

иную вещь, которую можно было бы мыслить по социальной аналогии с такими понятиями, как наиболее сильный, наиболее свирепый, наиболее хитрый, наиболее изобретательный. Оно означает, что в данной ситуации существа наиболее лучше адаптированы к выживанию»¹

Антигуманное использование идей эволюционной этики социал-дарвинистами и сторонниками биолого-этического пессимизма, связывавшими эволюцию человека с такими наследственными факторами, которые несовместимы в моральном смысле с человеческим поведением, привело к их дискредитации. Не только среди этиков, но и среди биологов возникали серьезные сомнения в возможностях использования биологического знания в этических исследованиях, а некоторые из них вместе с Дж. Муром прямо заявляли, что эволюционная наука почти ничего не может добавить к этике. Лишь в начале 50-х годов нашего столетия среди биологов вновь возрос интерес к проблеме взаимоотношения этики и эволюционной науки. Возрождение интереса к этой проблеме, думается, связано с тремя моментами. Во-первых, с растущей обеспокоенностью гуманистические мыслящих ученых за судьбы современной культуры, воздействие которой на человека порождает у него патологические симптомы. Во-вторых, с обеспокоенностью чудовищными экспериментами по «переделке» человека, действиями тех ученых, которые поставили достижения науки на службу жестоким, бесчеловечным целям. В-третьих, с растущим скептицизмом в отношении возможностей традиционной идеалистической философии и этики противопоставить духовному релятивизму и плюрализму наших дней надежное мировоззрение, основанное на науке. К числу причин, обусловивших обращение современных биологов к идеям эволюционной этики, следует назвать также их известную оппозиционность к технократическим и бихевиористским критериям человеческого поведения.

Возрождение идей эволюционной этики в 50-х годах нашего столетия было продиктовано в целом гуманистическими соображениями: доказать, что человеческая природа может гарантировать нравственность даже тогда, когда не опирается на внешние авторитеты бога и моралистов. Вместе с тем начиная с 50-х годов среди некоторых влиятельных биологов, воодушевленных бесспорными успехами их науки в исследовании человеческой биологии, стали возникать, как и во времена Дарвина, доктринальные мотивы и амбиции трактовать этику чуть ли не как часть эволюционной теории.

О пафосе и границах современного движения эволюционного гуманизма на Западе, о возможностях эволюционной этики спо-

¹ Huxley J. Evolution and Ethics. L., 1956. P. 154.

собствовать решению глобальных проблем, с которыми столкнулось ныне человечество, и пойдет речь в данной работе. В ней обращено внимание на существо взглядов трех наиболее значительных представителей современного эволюционного гуманизма, с оптимизмом оценивающих роль эволюции в формировании естественных предпосылок высших этических качеств человека и его социального поведения,— Дж. Хаксли, К. Лоренца и Э. О. Уилсона.

ДЖУЛИАН ХАКСЛИ
О «ФИЛОГЕНЕТИЧЕСКОЙ
ТРАЕКТОРИИ»
В НАЗНАЧЕНИИ ЧЕЛОВЕКА

Возрождение идей эволюционной этики связано с возникновением движения эволюционного гуманизма, во главе которого стояли такие выдающиеся ученые XX в., как В. И. Вернадский, Тейяр де Шарден, Джулиан Хаксли и другие. Течение эволюционного гуманизма было неоднородным и противоречивым. Его христианский вариант, представленный Тейяром в книге «Феномен человека», исходил из того, что человеческая судьба есть дело мозга и рук человека при участии милости божьей. Превосходная мысль Тейяра, что «человек — не статический центр мира, как он долго полагал, а ось и вершина эволюции»¹, уживалась в его книге с идеей спасения человечества Христом Космическим, Христом эволюции.

Совершенно иную позицию занял Дж. Хаксли — внук знаменитого соратника Ч. Дарвина, выдающийся биолог и первый директор ЮНЕСКО: «Эволюционный человек не может более ни искать убежище от своего одиночества в фигуре бога-отца, которого он сам создал, ни избежать ответственности за принятие решений, прячась под зонтик божественного авторитета, ни освободить себя от трудной задачи осуществления своих насущных проблем и планирования своего будущего без опоры на волю всемогущего, но увы непостижимого провидения»²

Дж. Хаксли был одним из основателей Международного гуманистического и этического союза, созданного в 1952 г. в Амстердаме, идейным кредо которого был этический гуманизм, основанный на сознательном использовании науки в качестве решения проблем человеческого благосостояния и гуманности и вместе с тем подчеркивающего первостепенную значимость личной свободы и социальной ответственности человека: «Гуманизм являет-

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987. С. 40.

² Huxley J. The evolutionary vision//The problem of Evolution. Ed. John Deely. N. Y., 1973. P. 346.

ся этическим. Он утверждает права индивидуума на величайшие возможности свободы, развития в соответствии с правами других. Существует опасность, что в поисках полного научного знания комплекс общественной индивидуальной свободы может быть использован той самой деперсонализирующей машиной, которая создана для спасения индивидуальной свободы»¹.

Дж. Хаксли полагал вместе с тем, что этический гуманизм должен быть научным гуманизмом и «строго базироваться на концепции эволюции». Он писал: «Наиболее значительным вкладом науки в это жизненное поле служит открытие позиции и роли человека в эволюции... Человек является частью реальности, в которой и через которую космический процесс становится сознательным и начинает постигать самое себя. Его высшей задачей является увеличение веса этого сознательного постижения и его употребление, насколько это возможно, для управления ходом событий. В других словах, его роль заключается в том, чтобы открыть свою судьбу в качестве агента эволюционного процесса для целей его наиболее адекватного осуществления»².

Из данного высказывания необходимо вытекает, что человек является «частью» и высшим звеном эволюционного процесса. Чтобы стать его «агентом», он должен научиться им управлять, а поскольку он является «частью» этого процесса, то он должен научиться управлять самим собой. Каким же образом человек может управлять самим собой, если он детерминирован эволюционным процессом? — в этом вопросе, на наш взгляд, заключается основное противоречие эволюционного гуманизма, который вменяет человеку в обязанность постигать мудрость эволюции, управлять ею и в то же время лишает его свободы в постановке целей своего личного существования, отличных от тех, которые диктуют ему законы эволюции. Может ли быть человек сознательным и ответственным агентом эволюции, не будучи свободным и ответственным агентом своей собственной судьбы?

Отсюда пристокает основное противоречие между этическим и эволюционным гуманизмом: если первый основан на принципе личной свободы и ответственности человека прежде всего по отношению к обществу, то эволюционный гуманизм Дж. Хаксли исходит из принципа внеличной космической ответственности человека, вытекающей из его «судьбы» — быть «частью» реальности, в которой космический процесс начинает постигать самое себя. Неверно, конечно, считать, будто эволюционный гуманизм вообще чужд этике. Он признает этику, но только понимает ее слишком неспецифично. Исходя из, скажем сразу, ложной предпосылки, что сущее и должное в человеке как агенте эволюцион-

¹ *International Humanist*. 1966. V. 6. № 18. P. 2.

² *Huxley J. Religion without Revelation*. N. Y., 1957. P. 236.

ного процесса непосредственно совпадают, Дж. Хаксли и, как мы увидим ниже, ряд других сторонников эволюционного гуманизма приходят к не менее ошибочному выводу, согласно которому все, что совершает и должен совершить человек, «встроено» в эволюционный процесс и задача этики заключается в том, чтобы адекватно распознать эволюционные императивы человеческой природы и научить человека действовать в соответствии с ними.

Дж. Хаксли был, по сути, одним из первых, кто в XX в. сформулировал идеи нормативного биологизма в этике, трактуя их не в узком социал-дарвинистском плане, а с широких позиций эволюционного гуманизма. Согласно этой позиции, все нормы нравственного поведения человека, которые являются «естественными» с филогенетической точки зрения, являются одновременно и «этически правильными». Хаксли искренно полагал, что достаточно отыскать в эволюции «траекторию» человека от прошлого к будущему, чтобы определить не только позицию и роль человека в эволюции, но и цель и смысл его существования. Коль скоро такая «траектория» может быть найдена, считал он, то отпадает всякая необходимость в этике, обособленной от эволюционной науки. Этика сама становится «филогенетической», и ее задача заключается в том, чтобы согласовывать все наиболее важные следствия, вытекающие из человеческих действий, с основной тенденцией развития эволюции вообще и человеческой эволюции в частности. Категорическим императивом новой эволюционной этики становится следующее правило: «все, что предохраняет человека или способствует его беспрепятственному развитию» в рамках познанной «траектории», является «справедливым», а все, что сковывает или нарушает это развитие, является «несправедливым».

В своей концепции эволюционного гуманизма он отводил этому правилу центральное место, полагая, что оно делает нормативный базис этики независимым как от «духовного релятивизма» традиционной этики, так и от религии, основывающейся на откровении и ориентирующейся на тоталитарные системы. В самом деле, если будет доказано, что нормативный базис этики заложен в «самой моральности эволюционного направления»¹, то конструирование каких-либо этических систем, основанных на автономии разума или божьем авторитете, становится бесплодным и даже вредным занятием.

Мысль о том, что биология может сказать решающее слово в определении смысла и назначения человеческой судьбы, была восторженно встречена не только биологами, но даже теми уче-

¹ The problem of Evolution. A study of the philosophical reperenssion of evolutionary science. Ed. J. M. Deely. N. Y., 1973. P. 354.

ными, которые разделяли позиции классического гуманизма. Действительно, если бы удалось, исходя из познанной эволюционной «траектории» нашего вида, строго очертить границы человеческой природы и если бы биологии удалось исчерпывающим образом их исследовать, то она могла бы занять ведущее место не только среди наук о человеке и обществе, но и потеснила бы саму философию. Она могла бы поведать о том, почему мы такие, какие мы есть, и почему человеческое общество прошло именно такой путь, какой оно прошло. В таком случае эволюционная биология и генетика могли бы стать надежным фундаментом социальных наук вообще и этики в частности.

Дальнейшее развитие эволюционной этики, несмотря на ее гуманистический пафос, показало всю иллюзорность подобных ожиданий. Во-первых, стал вопрос, может ли быть вообще обнаружено какое-нибудь единственное направление эволюционного процесса, подобно шарденовской «концентрации сознания», открытие которого было бы свободно от упреков в телеологизме и финализме? Во-вторых, многие ученые, в том числе и сами биологи, высказали обоснованные сомнения относительно претензий биологической науки на создание целостной картины человека, подчеркивая, что последняя, хотя и служит фактическим подспорьем в моральной аргументации человеческих действий, все же не в состоянии обосновывать или оправдывать их. В-третьих, даже если бы удалось познать все врожденные тенденции человеческого вида, то разве не отпала бы необходимость в этике, базирующаяся на расхождении должного и сущего?

Уже в 50-е годы нашего столетия многие известные биологи (Джордж Г Симпсон, Теодор Добжанский, Мортимер Дж. Адлер и другие) высказали целый ряд сомнений в правомерности поглощения этики эволюционной наукой и пришли к выводу, что не существует этики без понятий достоинства, счастья, свободы человека. С точки зрения Т. Добжанского, этика, как таковая, не обладает генетическим базисом и не является продуктом биологической эволюции. Биология может исследовать только направление эволюции, но поиск моральных ценностей в эволюции неразрывно связан с познавательным выбором самого человека и осуществляется на основе определенных этических размышлений. «Никакая теория эволюционной этики,— писал он,— не может быть воспринята до тех пор, пока она не даст объяснение тому, почему содействие эволюционному развитию должно непременно рассматриваться в качестве *summum bonum* (высшего блага). Даже если предположить, что будущие открытия в области человеческой биологии и эволюции укажут нам в точности, каким является направление эволюции вообще и человеческой эволюции в частности, то все же возникает вопрос, почему мы должны вос-

принять это направление, которое нами не выбиралось в качестве блага?»¹

К сожалению, в последующем развитии претензии нормативного биологизма в этике не только не ослабились, но и усилились. Если для Дж. Хаксли и его последователей задача эволюционной этики заключалась в том, чтобы, основываясь на концепции эволюции, раскрыть человеку его обязанность и ответственность как сознательного агента эволюции перед всей природой, то для ряда других крупных эволюционистов нашего времени понятия обязанности и ответственности человека являются «иллюзорными», поскольку люди включены в универсальную цепь причинности. Иными словами, детерминированность нашей человеческой природы не оставляет никакого места для свободного и, следовательно, морального поведения. Мораль, сфера этического существует лишь в представлениях человека, хотя в объективном смысле она представляет собой не более чем аналог наших генетических программ или в лучшем случае мир «первичных доразумных чувствований».

Усиление натуралистических тенденций в этике некоторые авторы, как, например, американские ученые Стефан Роуз и Лиза Эппигнанези, объясняют поражением либеральных надежд на возможность изменения человеческой природы средствами социальной политики и этики: «Крушение утопических грез после 1968 года с их романтической верой в бесконечную пластичность социально конструируемой человеческой природы и упадок социалистической теории, основанной на кооперативной концепции человеческого бытия, открыли дверь новой волне теорий о биологически детерминированной человеческой природе»² Несомненно, биологизм в этике является неадекватной реакцией на вульгарный социологизм. Но это — не единственная причина.

На наш взгляд, усиление натурализма в этике и в целом в социальных науках связано с эсхатологическим мироощущением человека, быть может впервые реально ощутившего эфемерность человеческой цивилизации, находящейся в последние десятилетия перед угрозой деградации и исчезновения. Непрочность человеческого бытия, социально-политическая негарантированность выживания человека и человечества в наши дни, несрабатываемость традиционных нравственных регулятивов человеческого поведения — все эти ощущения вызвали потребность еще раз обратиться к «последним основаниям» человеческой природы и поискать, не заложены ли в ней самой мудрые механизмы жизнеутверждения, которые могли бы быть новыми императивами чело-

¹ The problem of Evolution. A study of the philosophical reperenssion of evolutionary sciance. Ed. John Deely. P. 359.

² Science and Beyond. Ed. by Steven Rose and Lisa Appignanesi. N. Y., 1986. P. 6.

веческой этики. Иными словами, усиление натурализма в этике — нечто большее, чем амбиции биологов, она, скорее, представляет собой «иллюзию надежды» на спасение человечества. Пафос современной эволюционной этики, бесспорно, гуманистичен, хотя сама она по-прежнему пребывает в заблуждении относительно того, что основа человеческой морали может быть найдена в эволюции.

КРИТИКА «СМЕРТНЫХ ГРЕХОВ ЦИВИЛИЗОВАННОГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА» В ЭВОЛЮЦИОННО- ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ КОНРАДА ЛОРЕНЦА

Знаменитый австрийский этолог К. Лоренц считает, что эволюционный гуманизм призван поставить преграды на пути деградации современной цивилизации. Одна из основных причин вырождения цивилизации состоит, по его мнению, в том, что она пренебрегает «примитивными механизмами жизненно необходимой стратегии выживания»¹ Многие современные проблемы и патологии в социальном поведении человека он выводит из «неодновременности» его культурного и филогенетического развития. В развитии человеческого роста постоянно накапливаются противоречия между двумя процессами: «медленно эволюционным и многократно убыстряющимся культурным развитием»² Для того чтобы ослабить эти противоречия, необходимо понять, в чем лежат корни патологии современной культуры. Для этого нужен решительный поворот всей классической теории познания в сторону биологического познания человека: «Прогрессирующий упадок нашей культуры выявляет столь очевидную патологическую природу, столь бросающиеся в глаза признаки болезни человеческого духа, что из этого вытекает категорическое требование исследовать культуру и дух с позиций определенной медицинской науки»³ Данное требование, согласно Лоренцу, предполагает «углубление наших воззрений на причинные оковы нашего собственного поведения», которое, несомненно, придаст фактическую силу нашему разуму и морали и будет направлять их там, где категорический императив, как их единственная опора, стал безнадежно расшатан»⁴

¹ Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München, 1973. S. 42.

² Lorenz K. Die Rückseite des Spiegels Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennen. München, 1977. S. 227.

³ Ibid. S. 32.

⁴ Lorenz K. Das sogenannte Böse. Zur Geschichte der Aggression. München, 1973. S. 247.

В отличие от устремленного к будущему оптимистического гуманизма Дж. Хаксли, К. Лоренц не только не рассматривает человека как высшее звено в эволюционном процессе, а, напротив, пытается найти на его «низших» этажах средства, способные сохранить «системную целостность живого», найти в ней «нормальную» фазу для развития человеческого духа и культуры, ибо, «для того чтобы устранить отклонения, необходимо прежде всего понять, в чем заключается нормальный ход событий»¹ Для этого, собственно, и необходима эволюционная теория познания, которая позволяет «понять и объяснить, почему этот разум так часто проделывал с нами злые трюки»²

Согласно Лоренцу и его школе, «нормальное поведение» — это поведение приспособления человека и животных к окружающей среде. В этом приспособлении и возникают у них «первичные чувствования», которые служили им регулятивами задолго до появления сознательного разума. Именно на этих «первичных чувствованиях», основанных на генетических программах, и должны базироваться человеческая культура и этика.

Задача эволюционно-эпистемологической этики заключается в том, чтобы на основе биологического декодирования этих «первичных чувствований» прийти к познанию возможностей и границ человеческого нравственного поведения. В условиях упадка культуры оно должно строиться на основе совершенно иного, чем в классической этике, категорического императива: в своих моральных действиях мы должны опираться на «здоровые, генетически программируемые, испытанные нормы поведения», которые в процессе эволюции сформировали наш познавательный аппарат. Как пишет ученик Лоренца Франц Вукетитс, «поскольку наш познавательный аппарат возник в процессе эволюции, то и моральность имеет свои глубокие корни в эволюции нашего рода»³

Подчеркивая, что эволюционно-эпистемологическая этика трактует категорический императив как «естественный закон», из которого не вытекает тождество моральности и разумной ответственности, Лоренц пишет: «Что произойдет с человечеством в будущем, непредсказуемо; оно определяется через процессы, которые разыгрываются исключительно в самом человеке. Все внешние факторы, которые ведут к той или иной творческой эволюции генетического или культурного рода, не имеют здесь власти. Станет ли человечество сообществом истинно гуманных существ

¹ Lorenz K. Vergleichende Verhaltens Forschung. Grundlagen der Ethologie. Wien — N. Y., 1978. S. 15.

² Riede Rupert Biology of Knowledge. The Evolutionary Basis of Reason. Chichester. 1984. P. 153.

³ Wukelits F. Zustand und Bewußtsein. Hamburg, 1985. S. 302.

или придет к репрессивной организации лишенных всякой зрелости дикарей, зависит исключительно от того, насколько мы начнем руководствоваться нашими нерациональными ощущениями ценностей. Естественно, что если мы обратим на них серьезное внимание и обяжем себя прислушаться к ним как к категорическому императиву, то мы должны быть прежде всего убеждены в их действительности»¹

Таким образом, эволюционная этика Лоренца ставит нас перед единственным выбором: либо мы должны следовать генетически закрепленным в нас в процессе приспособления «инструкциям» человеческой природы, субъективно воспринимаемым как «ощущения ценности», либо нас неизбежно ожидает деградация до уровня дикости, а с нею и полное разрушение культуры как таковой. Ясно, что для этики, утверждающей возможность сознательного морального выбора личности, способность последней к творчеству и самосовершенствованию, нет места в столь жестко детерминированной системе рассуждений. Лоренц слишком пессимистически оценивает возможности человеческого духа, чтобы связывать с ним какие-нибудь надежды. Из его рассуждений вытекает некая странная дилемма, согласно которой все «нормальное» в нравственном поведении человека связано с его «душой», то есть рациоморфным аппаратом, сформировавшимся в процессе эволюции, а все «патологическое» проистекает от сознательного разума, от человеческого духа: «Душа несравненно древнее, нежели человеческий дух. Мы не знаем, когда именно возникла душа, субъективные переживания. Ясно одно, что душа человека со времени возникновения человеческой культуры, по сути, не изменялась и оставалась одной и той же; неудивительно, что культура слишком часто ставила перед ней невыполнимые требования»²

Основная задача эволюционного гуманизма, согласно Лоренцу, в том и состоит, чтобы вернуть культуру на путь «согласованности» с нашей душой, со всем строем наших «первичных» чувств и восприятий: «Это является очевидным для каждого человека, близкого к природе. Для правильной оценки данного обстоятельства он не нуждается в какой-то рассудочной операции. Он нуждается лишь в «открытых глазах», которые возможны на пути рациоморфного, нерационального опыта формовосприятий. Тот, кто разделяет данное мировоззрение, безошибочно испытывает сочувствие к рожденным, к судьбе отдельных существ; с этим сочувствием непосредственно зарождается также и любовь к живому, а вместе с ним и сознание ответственности»³

¹ Lorenz K. Des Abban des Menschlichen Pipper. 2. Auf München. 1983. S. 85.

² Ibid. S. 146.

³ Ibid. S. 272.

Если учесть, что источником сочувствия, по Лоренцу, является страдание, а источником страдания — агрессивная природа живых существ, то получается, что любовь к живому есть не что иное, как оборотная сторона инстинкта агрессии, общего нам и животным. «Гуманность,— пишет он,— должна решительно отставить в сторону свое самодовольство и с покорностью признать существование естественных законов, которые управляют социальным поведением человека»¹ Таким образом, вместо того чтобы направить биологию на путь исследования причин освобождения человеческого поведения от врожденных программ и тем самым возвысить человеческую природу, сторонники эволюционной этики совершают противоположное действие. Они пытаются отыскать в эволюции опору нравственного поведения, вместо того чтобы показать, какой же трудный путь прошла человеческая культура и этика, прежде чем ей удалось сформировать из беспомощного дикаря воспитанную личность, какая огромная дистанция существует между просто адаптивными нормами поведения и сознательными этическими требованиями.

Подвергая справедливой критике идеалистический нормативизм в этике, для которого вообще не существует понятия естественной природы человека, сторонники эволюционной этики впадают в иную крайность и призывают строить «коллективное самосознание на базе естествознания». Такую позицию разделяют, в частности, многие социобиологи, трактующие сферу этического не более чем эпифеномен естественного отбора и биологического наследования.

ОБ ОСНОВНЫХ ПОСТУЛАТАХ СОЦИОБИОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

Призыв «биологизировать этику» является одним из программных пунктов социобиологии. Возможно,— пишет Э. Уилсон в книге «Социобиология: новый синтез»,— что для этики наступила пора временно перейти из рук философов и биологизироваться. В качестве решающего основания «биологизации этики» Уилсон указывает на порочный круг, с которым сталкивается философская этика: свободный выбор ценностей, на котором последняя строится, в действительности является выбором между теми или другими элементами человеческой природы, и поэтому мы вынуждены всякий раз обращаться к системам ценностей, вы-

¹ Цит. по: *Garthy D., Ebling F. J. (eds). The Natural History of Aggression.* N. Y., 1964. P. 5.

работанным этими же самыми элементами в давно прошедшие времена. Поскольку такими системами ценностей являются альтруизм и эгоизм, то социобиология и этика, по существу, занимаются одними и теми же вопросами. Так же как и социобиология, этика исследует эволюционные причины человеческого социального поведения, которые уже «выбрали» за нас то, как нам надлежит поступать. Поскольку «все сферы человеческой жизни, включая этику, имеют в качестве физической основы человеческий мозг и являются частью биологии человека (постольку), ни одна из этих сфер не может быть исключена из области применения методов естествознания»¹

Общность предмета и метода социобиологии и этики заключается, по Уилсону, в том, что в конечном счете все наши моральные решения обусловлены в далекой древности механизмами естественного отбора сначала на «родственный», а затем и «взаимный альтруизм, в силу чего существует тесная связь между альтруизмом в животном мире и человеческой нравственностью. Те, кто отрицает такую связь, рискуют впасть в субъективизм и релятивизм в объяснении мотивов альтруистического поведения, поскольку не могут ответить на вопрос, в чем причины этих мотивов.

Более того, те, кто придерживается концепции альтруизма как некоего сознательного отречения от собственного блага в пользу другого, в действительности, как считает Уилсон, лишь ограничивают сферу «взаимного альтруизма». «Благожелатель,— пишет он,— который не носит в себе стремления к равному вознаграждению за свои действия, в итоге теряет свои альтруистические чувства, в то время как «эгоисты», неосознанно ожидающие для себя взаимности за свои альтруистические действия, напротив, расширяют эту сферу, выходя далеко за рамки родственных уз»². С генетической точки зрения спасение своего ребенка, сестры или брата ценой собственной гибели, то есть жертвенный альтруизм, не является самоотрицаемым альтруизмом, ибо индивид «спасает» в этом случае 50 процентов своего генетического фонда. Именно этот генетически обусловленный альтруизм служит основой для «расширенного альтруизма», который включает в себя членов группы, не находящихся между собой в родстве и неосознанно добивающихся их сплоченности как условия общей выживаемости. «Взаимный», или «расширенный», альтруизм трактуется Уилсоном и его единомышленниками как результат родственного отбора, в основе которого лежит

¹ *Lumsden Ch., Wilson E. O. Promethean Fire Reflection on the Orogen of Mond. L., 1983. P. 181.*

² *Wilson E. O. On Human Nature. Cambridge. L., 1978. P. 122.*

«эгоизм гена»: «Все наши альтруистические чувства берут свое начало в наследственных единицах, которые внедрялись преимущественно через родственные узы на протяжении жизни миллионов поколений»¹

Таким образом, согласно социобиологической этике, нравственные категории добра и зла являются не чем иным, как рефлексированным выражением «генного» альтруизма и эгоизма. Многие критики социобиологии обращают внимание в этой связи на то, что понятия «альтруизма» и «эгоизма», используемые в этике, имеют совершенно другое социокультурное значение, чем эти же понятия, используемые социобиологами. Речь идет не только о том, что Уилсон и его единомышленники «не проводят границу между сознательным и инстинктивным самопожертвованием»², но и о более существенных недостатках их методологии — сведения (редукции) этики к биологически врожденным элементам. На основании этого делается вывод о том, что сфера морали является не более чем «коллективной иллюзией человеческого вида». Как пишет Э. Уилсон, то, что на языке «субъективных конвенционалистов» именуется моральными нормами, в действительности оказывается лишь суммой «эпигенетических правил», сформированных на основе процессов родственного отбора. Более того, Уилсон считает, что не только моральные чувства и нормы, но и само знание о них имеет биологическое происхождение и фиксируется в «эмотивных и контрольных центрах гипоталамуса и лимбической системы мозга»³

Отвергая обвинения в генетическом детерминизме, он утверждает, что принцип причинной обусловленности морали не отрицает наличия субъективных переживаний, связанных с моральным выбором. Однако из его трактовки моральной свободы вытекает, что мы «свободны» решать вопрос, поступать так или иначе в той мере, в какой нам задано «знание» относительно того, что мы должны делать или не должны. Поскольку мы субъективно мало знаем о реальной детерминированности наших поступков, постольку мы воображаем, что обладаем значительной вариабельностью в нашем выборе решения, как следует поступать.

Отсутствие знания о реальной нормативной основе нашего поведения и невозможность предсказать его последствия и создают у нас иллюзию недетерминированности нашего поведения, и в этой, и только в этой, иллюзорной форме мы обладаем сво-

¹ *Wilson E. O. On Human Nature. P. 154.*

² *Frenkel Ch. The Social Sciences be Unified with Biology//Biology and the Social Sciences. Colorado, 1982. P. 47.*

³ *Wilson E. O. Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge (Mass.). P. 563.*

бодой воли. В работе «О человеческой природе» Уилсон пишет: «О бытии можно сказать, что оно детерминировано, если и только если его будущее движение может быть предсказано наблюдающим умом; поведение человеческого существа является столь сложным, что невозможно сделать каких-либо значимых предсказаний о его будущих следствиях. Таким образом, получается, что ни одно из индивидуальных поведений не детерминировано и, следовательно, мы обладаем свободой воли»¹

Таким образом, чем меньше мы знаем о реальной детерминированности наших поступков со стороны «объективного референта морали», тем, выходит, большей свободой выбора мы располагаем. И наоборот, по мере увеличения знаний о «возможных траекториях» человеческого поведения, то есть об эпигенетических правилах, лежащих в его основе, значительно сокращается число его возможных альтернатив: «По мере того как будет расти наше знание о человеческой природе и мы начнем избирать систему ценностей на все более объективной основе, когда наш разум соединится наконец с нашим сердцем, сеть траекторий будет неуклонно сужаться»² Если поверить Уилсону, то недалеко то время, когда социобиология сможет дать «точный анализ эволюционного происхождения этики и объяснит на этом пути причины, почему мы осуществляем в данный момент этот моральный выбор, а не другой»³

В этих суждениях Уилсона можно увидеть, насколько далеко простираются претензии этики, сформированной в недрах эволюционной науки: последняя оказывается призвана дать нам не только средства, то есть знания того, что мы можем делать, но и подвести нас к тем немногим альтернативам, в рамках которых мы должны действовать. Для чего? Может ли биология указать, какой мир является «морально лучшим миром для нас»? Может ли эволюция решить за нас, почему мы должны в моральном плане поступать так, а не иначе, может ли она решить за нас, какие моральные обязательства мы должны исполнять? Разумеется, социобиологи, будучи учеными, отрешиваются от роли «провидцев или пророков, наподобие людей, пытающихся беспрекословно навязывать нам то, как и что мы должны делать»⁴ Думается, что их амбиции простираются значительно дальше выявления лучшей стратегии выживания в современном мире, доходя до области целей и смысла человеческого существования.

¹ *Wilson E. O. On Human Nature. P. 77.*

² *Wilson E. O. Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge (Mass.). P. 129.*

³ *Wilson E. O. On Human Nature. P. 208.*

⁴ *Рьюз М., Уилсон Э. О. Дарвинизм и этика // Вопросы философии. 1987. № 1. С. 108.*

Многие критики социобиологии и эволюционной этики подчеркивают в этой связи, что биология не занимается вопросами смысла мира и ценностями нравственной жизни человека. Она даже не обсуждает вопросы смысла жизни как биологического феномена. Разумеется, познание ею человеческой природы, бесспорно, обогащает знание наших собственных склонностей и задатков, и все же эволюционная наука не способна дать целостную картину человека как социального существа, обладающего собственным опытом свободы и моральной ответственности. Как правильно отмечает в этой связи Хюберт Маркль, президент Немецкого исследовательского общества (ФРГ), «морали, обоснованной эволюционно-биологически, существует столь же мало, как и термодинамической, или генетической, или экологической морали, хотя мы в наших действиях всегда, конечно, принимаем в расчет эволюционно-биологические, термодинамические, генетические и экологические закономерности и реалии»¹

Нормативный биологизм не только не способствует этическому гуманизму, но даже ослабляет его позиции, поскольку отрицает, по сути, право человека на свободный выбор идей и действий, отрицает громадные возможности воспитания. Он не дает ответа на вопрос, почему вера, основанная на достижениях эволюционной теории, физиологии и генетики, какими бы они ни были в будущем, является более «надежной», чем вера в самого человека, в его воспитанную мудрость и гуманность: «Надо желать и верить,— пишет Б. Л. Астауров,— что, по мере того как человек будет все более рационально вмешиваться в свое окружение и создавать для себя все более совершенную среду жизни и по мере того как он начнет находить все более гуманные и эффективные пути совершенствования своей наследственности, порождения зла и тьмы будут отступать перед духами добра и света... Следует надеяться, что в результате этого процесса как будущая среда всего человечества, так и будущая его наследственность сольются в гармонию и станут в конце концов такими, какие нужны для того, чтобы создать подлинно мудрого и гуманного Человека с большой буквы»²

Многие выдающиеся биологи нашего времени, разделяя в целом пафос эволюционного гуманизма, в то же время не связывают себя с идеями нормативного биологизма, подчеркивая, что выбор будущей судьбы человека и человечества зависит только от них самих, от их свободного решения, ответственности и дейст-

¹ *Markl H. Evolution, genetic und menschliches Verhalten. München, 1986. S. 42.*

² *Астауров Б. Л. Homo sapiens et humanus — Человек с большой буквы и эволюционная генетика человечности//Новый мир. 1971. № 10. С. 224.*

вия. Эволюционный процесс не предопределяет этот выбор; он не имеет целей. Выбор целей и идеалов, хотя и обусловлен объективными факторами человеческой природы, все же осуществляется в сфере морали, в пространстве свободы воли. Вне разума, человеческой социальности и солидарности, свободы и ответственности этика вообще немыслима, а вне этики немыслим никакой гуманизм.

Чарльз Дж. Ламсен,
Эдвард О. Уилсон

ПРОМЕТЕЕВ ОГОНЬ

(Фрагмент из книги)

РАЗМЫШЛЕНИЯ

О ПРОИСХОЖДЕНИИ РАЗУМА¹

Раскопки в Африке показали, что эволюционная линия человека простирается в глубь веков более чем на 2 миллиона лет. Обнаруженные антропологами останки прямоходящих человеческих существ позволили определить контуры их лиц, размеры и внешние очертания их мозга, тропы, по которым они шагали с огромными булыжниками, сжатыми в руках, животных, которых они убивали, хищников, которые в свою очередь охотились за ними, деревья, окружавшие их. Это были останки детей и взрослых особей.

Исследованные в лабораторных условиях кости и образцы пород приоткрыли лишь внешние черты древней человеческой жизни, свидетельствующие о том, что подлинным недостающим звеном, представляющим собой центральную проблему эволюционного развития, является человеческий разум. Он представляет собой наиболее сложное явление из всех, которые когда-либо существовали на земле, а его порождающий орган — мозг, этот внутренний универсум, состоящий из десятков миллиардов нервных клеток, — самую сложную машину. Хотя разум и является объектом многосторонних фундаментальных научных исследований, его эволюционная история остается чистой главой в книге, ему посвященной.

Лишь благодаря недавним революциям, происшедшим за последние 20 лет в сфере наук о мозге и когнитивной психологии, мы пришли к сознанию того, как мало нам известно о мозге и разуме. Необходимо было прежде всего разбить железные оковы бихевиоризма, которые в подавляющей мере удерживали психологию в русле изучения стимулов и реакций и рисовали слишком упрощенные схемы человеческого поведения. На первых порах бихевиористская философия достаточно эффективно проявила себя в качестве очищающей силы: завоевала внимание доступ-

¹ Перевод Ю. Р. Фурманова выполнен по изданию: *Lumsden Charles J., Wilson Edward O. Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind.* Harvard University Press. 1983. Переведенный фрагмент представляет собой итоговую главу «К новой науке о человеке» (С. 167—184).

ностью новых стандартов экспериментального доказательства и изгнанием последних призраков мистицизма в психологии. Но одновременно с этим она принизила значение разума до уровня иллюзорного понятия и изображала мозг в качестве чистой доски, на которой опыт отпечатывает свои письма в соответствии с элементарными законами. По мере потери наиболее радикальными школами бихевиоризма своего влияния умственные процессы стали рассматриваться не только как реальные, но и как состоящие из ряда сложнейших механизмов, посредством которых приобретает информация и осуществляется поведение.

Психологи обнаружили, что разум автоматически классифицирует цветные гаммы света в соответствии с длиной волн; пространственные феномены он связывает с определенными интервалами в процессе словообразования; они установили, что предпочитающие сахар смотрят на него с улыбающимися лицами и глазами, полными соблазна; падающие боятся насмешки не меньше, чем опасности упасть на нож. Было выявлено, что люди часто недооценивают главный риск, что они используют определенную процедуру «туманной логики», классифицируя объекты на основе их смутных прототипов, и что действуют они подобным образом в рамках каждой фигуры восприятия и мышления, когда речь идет о вещах слишком далеких, чтобы стать в их глазах объектами серьезного изучения. Наибольшее число этих, а вероятно, и всех иных особенностей поведения имеет биологическую основу, закодированную в локальных участках мозга и приводящую в действие миллиарды нервных клеток. Стало вполне очевидным, что законы психологии, включая и те, которые управляют процессами обучения, вообще не являются элементарными.

Важность понимания этого когнитивного открытия не может быть переоценена. От него зависит почти все то, что человеческие существа воспринимают как истинное, — каждое наше действие, которое мы совершаем, находясь в здравом уме, поскольку наше собственное принятие истины и ценности проистекает из постижения того, что именно так устроен наш разум. Познание стало животрепещущей проблемой для физиков-теоретиков, часть из которых считали, что ум наблюдателя каким-то образом оказывается вовлеченным в законы субатомных частиц. Но что говорить о физике, когда сама философия рождала неудачные теории мозга.

Понять процесс познания и эволюцию разума означает проникнуть в тайны человеческой природы и подвергнуть испытанию господствующие политические и религиозные верования и убеждения. Традиционный марксизм, если использовать этот известный пример, считает разум индифферентным к биологии человека. Он трактует историю как результат действия внешних

сил, в частности экономических изменений и классовой борьбы, которые подготавливают революцию и продвигают людей к бесклассовому обществу. Сам Маркс после колебаний относительно того, как поступить с субъектом, пришел к выводу, что не сознание людей обуславливает их существование, а их социальное существование обуславливает их сознание. Из этого следовало, что человеческая природа, если она существует, непрерывно трансформируется посредством истории. Таким образом, утверждается, что социалистическая утопия или любой аналогичный род утопии могут быть созданы без обращения сколько-нибудь значительного внимания на биологию. Вероятно, по этой причине некоторые (но не все) советские психологи длительное время блуждали в дебрях ранней павловской теории обучения, испытывая лишь незначительный интерес к психоанализу и генетике.

Традиционный марксистский взгляд существенно противоречит открытиям глубинных структур в операциях ума и развитию взглядов на особенности социального поведения, многие из которых не имеют ничего общего с социоэкономическими силами. Если бы исследователям, ориентированным на марксизм, удалось согласовать свои понятия с этими открытиями, не отказываясь от своих основных метафизических догм, то это было бы впечатляющим экспериментом в социологии науки. В любом случае важно признать, что для идеологий — как левых, так и правых — представляет угрозу не столько человеческая природа как таковая, сколько неудача в попытках ее изучения открытым и незатуманенным образом.

Ученые относятся к разуму как к одному из самых последних бастионов базисных исследований. Вероятно, со временем они придут к величайшим и глубоким выводам в этой сфере. Уже сейчас мы являемся свидетелями значительной конвергенции дисциплин, прежде не связанных между собой: наук о мозге, кибернетики, информатики, психологии, лингвистики, антропологии, этологии, генетики, нейрофизиологии, социобиологии и не в последнюю очередь философии. Надежда на успех может возлагаться на новую науку о человеке, рассматривающую человечество как продукт эволюции и энергии, которая со временем может добиться успеха в новой интерпретации истории как взаимодействия биологии и культуры. Если бы это было достигнуто, то мы бы получили историю в самом полном смысле этого слова. Часто утверждается, что ничто не имеет смысла вне истории, без тех значительных изменений в культуре, которые имели место в рамках определенных столетий. Точнее, ничто не имеет смысла вне органической эволюции, которая сопровождалась тесно переплетающимися формами связи культурных и генетических изменений на протяжении сотен тысяч лет.

С этой констатацией на сцену выходит социобиология как область предсказуемого интеллектуального развития. Определяя в качестве предмета изучения биологический базис социального поведения, она предлагает ввести эволюционную теорию в области недарвинизированной психологии и социальных наук. Конвенциональная социобиология с самого начала обращает свой взор на генетическое происхождение таких всеобщих форм поведения, как альтруизм, кооперация, половые связи, родительская забота и агрессия. Она идентифицирует особые условия среды, в которых развиваются те или иные феномены, выявляет преимущества, которыми она снабжает членов обществ, тем самым повышая их значимость в фундаментальном биологическом смысле. Однако в человеческих отношениях преобладают два фактора, которые не могут обсуждаться в терминах традиционной эволюционной теории и социобиологии: человеческий разум, оперирующий свободой воли, и культура, создающая поразительное разнообразие поведения в самых различных обществах.

Адекватный анализ и разума, и культуры должен основываться на теории генокультурной коэволюции, которая в современном научном понимании замыкает огромную цепь причин, берущих начало от генов до устройства мозга и эпигенетических правил умственного развития, вплоть до формирования культуры, а затем обращаются назад к эволюции генов посредством действия естественного отбора и других агентов эволюции. Истинное положение вещей приоткрывается нам в свете предпосылки, согласно которой нельзя строго отделить друг от друга наследственность и влияние среды. Они взаимодействуют совместно в создании симбиоза мозга, разума и культуры. На последующих высших уровнях развития генетическая и культурная эволюции образуют особую перманентную связь, которая и заставляет нас прибегнуть к термину «коэволюция». Мы предполагаем, что человеческий вид является продуктом уникального эпизода в генокультурной коэволюции, который в течение прошедших 2 миллионов лет ускорил рост мозга и умственных способностей. Далее имел место постепенный процесс приобретения генетических преимуществ в виде символического мышления и языка, осуществлявшийся последние 50 тысяч лет.

Бессистемность попыток изучения этого процесса свидетельствует о том, что наука о человеке находится еще в самой ранней стадии своего развития. Мозг, по сути, в преобладающей мере остается до сих пор неисследованным миром: обращение в нем сотен миллионов нервных клеток демонстрируется сегодня на карте, которая ничуть не лучше, чем карта каналов на поверхности Марса. Никто не знает, где и как хранится память или в чем заключена физиологическая природа сознания. На уровне психоло-

гии известные эпигенетические правила представляются не более чем контуром какого-то еще не обнаруженного кода. Преобразование этих правил в образцы культуры, предпринимаемое с помощью математических моделей, удается лишь в простейших, наиболее понятных случаях, таких, как, например, инцест (родственное кровосмешение) между братом и сестрой.

Руководящий принцип, вдохновивший в свое время Конта, Спенсера и других провидцев XIX в., в настоящее время благодаря совместным усилиям обретает вновь свою жизнь в форме, очищенной от его ранней незрелости и социал-дарвинизма: все естественные и социальные науки формируют некоторое единое целое таким образом, что химия может быть объединена с физикой, биология с химией, психология с биологией, социология с психологией, — все пути, проходящие через единое царство исследования, мыслятся в качестве нерушимого сплетения теории и практики. Связь между физикой и химией была замечена относительно рано, начиная с блестящих открытий 1800 г.; создание физической химии было триумфом научного синтеза. В том же столетии была установлена связь между химией и биологией, хотя полностью подтвердиться она не могла до тех пор, пока к 1960 г. не созрела молекулярная биология. Мост между биологией и психологией оставался чем-то, что напоминало символ веры, пока не было налажено взаимодействие между нейробиологией и науками о мозге. Вне связей оставались социальные науки, которые представлялись обособленными, прочными и непоколебимыми, казалось бы, навсегда. И самым новым связующим звеном в этом отношении, передовым форпостом достижений естественных наук стала социобиология.

Социобиологию обвиняют в редукционизме, в практике объяснения организма, общества, других сложных целостностей посредством частей, их составляющих. Социобиология действительно является редукционистской по своему духу. Однако следует сказать, что процедура, с помощью которой сложные системы разбиваются на поддающиеся такой разбивке компоненты, или процедура анализа, является лишь одной половиной того методологического стандарта, которому следует эта наука. Другой половиной является синтез, в котором отношения частей остаются достаточно прозрачными и вся система поддается либо прямому экспериментированию, либо теоретизированию с использованием математических моделей. Например, для того чтобы выяснить, что представляет собой молекула карбогидрата, ее часто разделяют на маленькие идентичные частицы. Затем, если это необходимо для целей окончательной проверки, данная субстанция синтезируется из небольших молекул, полученных лабораторным путем. Для того чтобы исследовать мозг или общество,

события, представляющие исключительную важность, изучаются в деталях, а их части подвергаются отдельному анализу и идентифицируются. Затем они могут быть воссозданы, но не так буквально, как физические тела, а с помощью логики и математических операций. Синтез представляет собой второй необходимый шаг в процессе научного исследования и мощное средство верификации анализа. Таким образом, конечной процедурой науки является акт творчества, реконструирование реального мира.

Часто утверждается, что аналитико-синтетическая процедура исследований, осуществляемая естественными науками, терпит крушение в области истории, поскольку исторические события столь сложны и непредсказуемы, что превосходят все, что поддается объяснению в сфере человеческого поведения. Однако все это есть не более чем предположения. В настоящее время нет ни одного научного доказательства того, что наиболее существенные эпизоды периода Великой хартии вольностей или Кватроченто не могут быть освещены с помощью мудрой и тонкой теории генокультурной коэволюции. И хотя развитие такой теории — дело будущего, все же значительное количество этих эпизодов уже сейчас может быть объяснено благодаря ей. Теоретические исследования способны дать множество отличительных характеристик любых систем, независимо от того, являются ли они неодушевленными или живыми, путем спецификации условий, при которых данная система возникла и получила свое развитие. Осуждаемые наукой такие простейшие системы, как траектория полета ракет, диапазоны волн, циклические процессы эпидемий, могут быть предсказаны благодаря знанию соответствующих законов, управляющих ими, вкупе со спецификацией стартовых условий и основными признаками среды их функционирования. Хотя человеческий разум и культура значительно сложнее, чем элементарные явления, нет причин думать, что они не могут быть изучены и глубоко поняты путем сравнительных и последовательных процедур.

Критики подобных взглядов доказывают обратное: нельзя сравнивать историю с рассеиванием волн, эпидемией гриппа. Внедрение биологии в социальные науки обречено на неудачу, поскольку она не дает возможности учитывать намерения и основные цели человеческого разума. Область значения лежит вообще за пределами царства эволюционных моделей. Подобный упрек звучит основательно, однако не является справедливым. Кибернетика и информатика демонстрируют то, что сложные искусственные целевые задания могут быть поставлены машиной. Функционалистский подход к проблеме души и тела показывает, что целенаправленные поведения и машины, и мозга можно сопоставить самым тесным образом. И наконец, теория эволюции

естественного отбора обнаружила средства, с помощью которых мозг создает механизм целеполагания, обеспечивающий выживание и воспроизводство. Из этого следует, что человеческий разум можно представить как биологический производитель целей, который порождает цели, а из целей — значения.

Хор критиков стоит на своем: нет, это решительно невозможно. Подобная механистическая концепция человеческого разума была бы несчастьем даже в том случае, если бы ее приняли на веру,— она упраздняет свободу воли. Если гены программируют мозг и дирижируют всем ансамблем разума путем эпигенетических правил, то, следовательно, гены являются всемогущими правителями, и «мы», поскольку разум наш осуществляет коммуникацию подобного рода, реально не несем ответственности за наши мысли и действия. Следуя этому, получается, что, чем больше мы докапываемся до корней человеческой природы, тем более настоятельно мы должны воспринимать генетические приказы. Если бы это имело место, то результатом стало бы прогрессирующее ограничение свободы и личной ответственности, смешение добра и зла. Ни один род знаний в таком случае не мог бы стать более опасным, чем этот. Что бы там ни было, но в конечном счете этика никогда не должна стать подчиненной биологии.

В некотором смысле аргумент опасного знания является наиболее дискредитирующим из всех, которые могут быть выдвинуты против социобиологии или любых других материалистических интерпретаций происхождения разума, поскольку он задевает то, что наиболее точно отражает суть человека: свободу, выбор, индивидуальность, дух и надежду. Однако подобная линия рассуждений является ошибочной. Дальнейшее освещение проблемы раскроет нечто совершенно противоположное, а именно то, что глубокое знание человеческой природы только увеличивает свободу воли, а не уменьшает ее.

Обоснуем этот аргумент. Все наше поведение конечно же предопределяется настолько, насколько глубоко мы проникаем в цели и принципы, организующие нашу повседневную жизнь. Свободный выбор осуществляется посредством значительной концентрации мыслей и действий. Некоторые ученые полагают, что цели и принципы почти всецело берутся из окружающей культуры, не являясь генетически обусловленными. Если это так, то развитие индивидуумов программировалось бы силами, внешними по отношению к ним самим, и в таком случае культурный детерминизм был бы такой же смирительной рубашкой, как и генетический детерминизм.

Тем не менее истинная свобода воли и духовная независимость не имеют места среди людей, руководствующихся единствен-

но нормами культуры. Даже яркие индивидуумы, постигшие этот факт и бросающие вызов определенным нормам, не являются вполне свободными. Они, очевидно, исповедуют новую группу целей и принципов, а открыв их, умело руководствуются глубокими импульсами и чувствами, предписываемыми их генами. Большинство бунтовщиков являются людьми, которые просто стремятся заменить один порядок вещей другим, без реального знания причины, почему они хотят это сделать. Напротив, научное понимание человеческой природы и процесса генокультурной коэволюции может дать некоторую интеллектуальную независимость от сил, которые нас создали. Они могут увеличивать истинную свободу воли. Реальная свобода состоит в выборе наших властелинов посредством процедуры, которая позволяет нам ими управлять.

Научное изучение человеческой природы, таким образом, думается, должно стать на соответствующий путь, для того чтобы создать свободную от ценности социальную науку. Когда будут обнаружены корни этики и мотивации, политическая наука, экономика и социобиология смогут более легко освободиться от генетической и культурной однобокости специалистов, которые их породили. Этика является краеугольным камнем, испытанным предохранителем, который предупреждает злоупотребление и тиранию. Однако этическая философия не должна больше оперировать вне границ науки. Оставлять ее причудам генов и культуры, а также отдавать ее на откуп беспомощной интуиции великих мыслителей опасно, об этом достаточно свидетельствует история. Поскольку моральное суждение является физиологическим продуктом мозга, ему в значительной мере сможет помочь новая, ориентированная на человека наука.

Для того чтобы дать практический пример такого подхода, обратимся к дилемме инцеста. Ни одно действие так трагически не вторгалось в каноны искусства и религии, не угрожало так социальному устройству, как это. Как известно, Эдип вырвал собственные глаза, чтобы искупить грех родственного кровосмешения. В наших представлениях еще прочно бытует предположение, что поскольку табу на инцест создано культурой, то оно может быть ею же отменено. Вероятно, подобное рассуждение особенно приветствуется теми, кто считает табу последним из оставшихся барьеров на пути к сексуальной революции, а его устранение может быть найдено при допущении, что оно есть не более чем коллективная иллюзия, чем-то напоминающая неудачные трюки фокусника.

Имеется определенная абстрактная красота в мысли об эротическом союзе между братом и сестрой. Обладая идентичным происхождением, разделяя половину наследуемых генов и со-

храня память о тысячах чувственных моментов своего раннего детства, они становятся близкими настолько, насколько вообще могут быть близкими молодые люди. Сексуальный союз может приблизить их к совершенству, к акту особой красоты. Он соединяет любовь к себе и радость растворения в другой личности. Он оберегает генетическое наследование и способствует материальному благополучию семьи. Он открывает, казалось, буквально все, что человеческие существа себе желают,— сексуальное удовольствие, соучастие, глубокую интимность, безопасность и, не в последнюю очередь, простоту общения.

Так почему же он является грехом? Культурные детерминисты, пожалуй, сошлутся на традиции культуры. Следуя этому, мы можем пойти дальше и отменить табу или, иначе говоря, проделать эксперимент по изменению культуры и затем посмотреть, улучшится ли от этого качество. А некоторые, пусть немногие, безрассудные семьи могут даже встать на путь активного поощрения брака между братом и сестрой. Почему же огромное большинство населения думает совершенно иначе и непоколебимо в своих убеждениях? Потому что всем своим нутром они знают, что родственное кровосмешение является злом. Для них преодоление этого барьера представляет собой бесстыдство в древнейшем смысле этого слова, худшую форму святотатства. Наши цивилизованные модернисты могут спросить, а как быть с добрым сексом и контролем над рождаемостью? Они заявляют: нам дана свобода практиковать инцест в той мере, в какой практикуются названные формы поведения. Устраните прежде всего репрессивные законы, и мы согласимся с вашей гиперкритической позицией.

Ученые мужи, как духи, разъединенные с телом, способны продолжать эти дебаты до бесконечности. Однако эти споры могут быть очень скоро разрешены с помощью социобиологии. Для людей естественно в полном, биологическом, смысле этого слова противостоять инцесту между братом и сестрой. Как мы писали выше, имеется эпигенетическое правило, которое обуславливает отвержение кровосмешения такого рода со стороны громадного большинства индивидуумов в пользу нахождения сексуальных связей вне семьи. Такое правило действует во всех исторических временах и во всех обществах столь мощно и внушительно, что вполне можно предполагать, что оно имеет генетическую основу. Разумеется, индивидуумы сохраняют, по существу, практику использования свободы воли. Они способны мыслить о проблемах, находящихся на различных уровнях по отношению к эпигенетическому правилу и генам, обращая внимание на их собственные, особые обстоятельства. Они, следовательно, могут решать. И наиболее вероятно, что они будут сопротивляться актам род-

ственного кровосмешения, поскольку эпигенетическое правило подталкивает их разум к заключениям, что они получают более глубокое эмоциональное вознаграждение от практики сексуальных отношений вне семьи, в которой они росли. Однако гены могут вводить в заблуждение. Одно из эпигенетических правил гласит: дети, воспитываемые совместно и довольно тесно в течение первых шести лет или дольше, не испытывают взаимной сексуальной тяги в зрелые годы. Зная это обстоятельство, любое общество, стремящееся потворствовать инцесту, может добиваться того, чтобы братья и сестры воспитывались порознь, и затем поощрять их к браку законом, искусством, музыкой, религиозным диктатом. Некоторые современные индивидуумы, возможно, предпочитают устраивать родственные браки и, следуя таким путем, демонстрировать свободную волю. Однако сверхоригинальная свобода воли может практиковаться и другими членами общества, с тем чтобы перехитрить гены и поднять процент кровосмесительных браков. Такой трюк может быть достигнут пониманием биологической природы неприятного родственного кровосмешения и потребует значительных усилий, чтобы ее изменить.

Процедуры социальной инженерии, если они когда-нибудь будут осуществлены, сопоставимы с процедурами геной инженерии, используемыми для коррекции генетических нарушений. Одно из таких нарушений, вызываемых единственным репрессивным геном, называется фенилкетонурией (РКУ) и является типичным для многих генетических болезней. Оно наблюдается относительно редко, приходясь на одного из 10 тысяч младенцев. Когда младенец получает двойную дозу гена РКУ, он оказывается неспособным утилизировать аминокислоту фенилаланина, входящего в состав продуктов, содержащих протеин. Если в течение нескольких месяцев после рождения не удастся нормализовать количество фенилаланина, то он будет накапливаться в крови, отравляя организм и вызывая необратимые процессы в мозге. РКУ можно предотвратить, сокращая количество фенилаланина в пище.

Ни РКУ, ни отвержение инцеста не вызываются всецело генами. И то и другое создается посредством взаимодействия наследственности и среды. Тем не менее почти во всех средах, в которых живут человеческие существа, ген РКУ прямо приводит к РКИ, а гены, обуславливающие сексуальное предпочтение, являются гарантом предотвращения инцеста. Только понимание природы взаимодействия наследственности и среды делает возможным выбор именно той среды, которая изменяет обычные реакции: чем меньше в организме фенилаланина, тем больше средств предотвращения РКИ; воспитание братьев и сестер порознь означает увеличение возможности инцеста.

Общество как целое делает свой выбор, который, в свою очередь, влияет на выбор отдельного индивидуума. Таким образом, индивидуум выражает себя, общество осуществляет социальную инженерию и оба наслаждаются свободой воли. К чему приспособливается этика? Индивидуумы действуют, руководствуясь этическими нормами, исходя из глубокого внутреннего убеждения, что они могут корректировать свой выбор. Однако общество, если оно обладает соответствующим знанием, может попытаться изменить эти глубокие чувства, даже если они властно управляются генами. Иными словами, этические нормы не являются непреложными или трансцендентальными. Нам хочется думать, что они высечены специально для нас на скрижалях, но вместе с тем они могут быть изменены волей.

Однако чьей волей? И в чем повиновении находятся подчиненные правила? Если общество не пробует перехитрить ген РКИ, то оно получает в итоге растущее число страдающих и умирающих детей. Если оно пытается перехитрить гены, обеспечивающие табу на инцест, то оно тем самым увеличивает степень распространения инбридинга (близкородственного скрещивания), многочисленных генетических нарушений (включая РКУ) и получает в результате все более растущее число страдающих и умирающих детей.

Мы подошли сейчас к выводам, с которыми каждый мог бы согласиться. Вероятно, никто из нас не считает, что индивидуумы должны действовать путем, который деформирует и убивает детей. И это также является нашим нутром, подобно тому чувству, которое ставит на первое место проклятие родственному кровосмешению. Если гены можно перехитрить способом, который используют люди, предпочитающие инцест, или можно изменить соответствующим образом этические принципы, то почему бы не обмануть гены и не сформировать умы, которые терпимо относятся либо даже предпочитают рост числа деформированных детей? Подобная идея представляется более абсурдной, чем покровительство инцесту, однако результат является теоретически возможным. Ведь люди все еще делают выбор в вопросах жизни и смерти. Они не являются сваренными из железа автоматами добродетели. Злоупотребления с детьми и убийства соотносимы между собой, и когда-нибудь общества станут благосклонно относиться к детоубийству или начнут вести геноцидальные войны. С помощью соответствующего знания и техники генетики, и когнитивной психологии станет возможным создать общество, в котором будут не столько одобряться физические страдания и ранняя смерть, но и возникнет глубокое ощущение, что это так и должно быть, что бог желает этого или это диктуется непреложными законами истории,— станут изобретаться

песни, религии и изощренная литература с целью оправдания нового этического кодекса. (Интеллектуалы одно время даже возымели желание переписывать очерки Свифта из журнала «Американский наблюдатель», мотивируя подобную практику тем, что она очищает вид от вредоносных генов. И сразу же за этим последовали прекрасно оформленные опровержения в нью-йоркском книжном обозрении, в которых отрицалось, что гены вообще существуют.) Между тем некоторые виды животных действительно запрограммированы съесть небольшое число молодых особей или совершать самоубийства в период процесса воспроизводства. Если бы подобные существа могли мыслить и говорить, то они от всей души приветствовали бы этот убийственный этос.

Итак, мы полагаем, что моральное суждение основывается на эпигенетических правилах, которые сопровождают развитие разума. Подобного рода суждения, очевидно, в конечном счете зависят в такой же мере от генов, как и от культуры, от осознанного решения. Однако правила представляют собой лишь основу развития; они не детерминируют фиксированным образом этические предписания или необходимые решения. Они лишь требуют, чтобы выбор был сделан, и в этом смысле они сохраняют свободу воли. Однако эффективное постижение природы генов и умственного развития может привести к появлению такой формы социальной инженерии, которая изменит не только самые смелые прогнозы результата, но и глубокие чувства справедливого и несправедливого, а если выразаться иначе, то и сами этические заповеди.

Если такая биологическая интерпретация верна, то моральное суждение может быть основано на этических заповедях, которые, возможно, приведут к регрессу. Когда вы принимаете решение, скажем стоите перед дилеммой: инцест или аутбридинг (неродственное спаривание), вы изучаете ваши ощущения относительно того, что правильно и что неправильно. Если стоит вопрос, который нуждается в механической трактовке больше, чем это принято в этической философии, то вы в уме проигрываете сценарии его возможного решения и отмечаете эмоции, связанные с альтернативными способами действий. Вы мыслите и чувствуете, а затем выбираете наиболее удовлетворительный сценарий, зная, что необходимо будет предпринять «правильное» действие. Однако общество в целом, нация, корпорация, семья или любые другие авторитетные воспитывающие объединения властно изменять правила на первой линии морального рассуждения. Решение состоит не в поведенческом акте, а в выборе этических предпочтений, которые воздействуют на класс подобных действий. Сделать такой выбор означает занять вторую линию морального рассуждения. При этом члены группы пони-

мают, что отвращение к инцесту является внутренним чувством, которое может быть устранено с помощью соответствующей техники.

Однако прежде чем принимать решение, социальные инженеры должны исследовать возможные последствия аннулирования этических предписаний. Если обнаружится, что в результате инцеста рождаются дефективные дети, то это повлечет за собой появление новой этической инструкции, предписывающей выбор между нормальными и дефективными детьми. Возможно, что подобное предписание будет обращено в сторону дефективных детей, если будут использоваться достаточно нетрадиционные измерения. В результате выяснится, что инцест имеет биологическую основу и несет в себе не больше внутреннего ощущения святости, чем табу на него; иными словами, эмоциональные чувства, связанные с неприятием инцеста, не являются такими уж сильными. В итоге мы близко подошли к краю пропасти. Очевидно, всякий, кто следовал за специалистами, начнет активно отвергать подобного рода этическую мутацию. Однако отказ от нее потребует много времени и энергии. Намного важнее то, что он будет иметь своим результатом боль и страдание, а может вообще поставить под вопрос само выживание общества. Эти рассуждения касаются пласта возможных этических предписаний, которые сами по себе могут быть изменены, но лишь немногие желают подобных изменений. И как следствие, существующее отвращение к инцесту наиболее вероятно будет сохранено: ни одно сообщество не окажет широкой поддержки подобной практике воспитания детей или любому процессу биологического и умственного развития, который ей потворствует.

Этот подход к этике и к политическому решению проблемы может быть назван анализом «вверх-вниз». Мы шаг за шагом исследуем следствия, которые начинаются непосредственно с позиций выбора и которые требуют техники, делающей каждый выбор приемлемым или даже предпочтительным. Оказывается, что такая информация закрывает для нас более глубокие, более потаенные пласты процесса выбора. Требуются дополнительные методы для того, чтобы каждый смог сделать для себя свою вторую линию выбора этически приемлемой. В итоге, когда анализ осуществлен достаточно глубоко, консенсус может быть достигнут более надежно и более широко, чем консенсус, достигаемый на основе догм и беспомощной интуиции. Решение, принимаемое на самом верхнем уровне по вопросу выбора, скажем, инцеста или аутбридинга, может быть принято с полным знанием всех последствий, которые получены на низших уровнях.

Недостатком анализа «вверх-вниз» служит тот факт, что он

рассматривает каждую этическую проблему в изоляции. Философ-этик обычно начинает с анализа реальной жизненной ситуации и пытается определить глубокие умственные и биологические процессы, которые ей соответствуют. Заманчивым представляется подход, который можно было бы назвать анализом «вверх дном», дополняющий указанный, а в некоторых случаях представляющийся более предпочтительным. Данный метод предлагает начинать исследование с глубоких процессов и как бы проигрывать различные ситуации реального жизненного выбора, на которые они могут воздействовать. Некоторые эпигенетические правила являются значительными и обладают высокой степенью принуждения. Одни из них создают узкое поле установок и поведений, действующих во всех обществах, и могут быть изменены только с большими трудностями. Другие могут активно воздействовать на культуру и обладать относительно слабыми психологическими принуждениями по отношению к индивидуумам. Некоторые эпигенетические правила регулируют развитие этического знания и интуиции. Когда их внутренний механизм в конце концов будет выявлен, общество получит в свое распоряжение возможность сопоставлять с ними образцы этического выбора, передающиеся в культурной традиции, и вполне допустимо, что оно проникнет в суть препятствий развития и тем самым станет относиться к ним терпимо. Поиск такой системы убеждений составляет научный эквивалент этического знания — знания, находящегося как бы «извне», за капризами культуры. В этом поиске мы, вероятно, найдем, что устоявшиеся способы сексуальных связей матери и младенца дифференцированы, вместе с тем они однородны во всех своих конечных следствиях. В то же время, вероятно, будет доказано, что такие качества, как стремление к лидерству и агрессивное поведение, являются относительно пластичными и существует лишь небольшой процент тех, кто запрограммирован стать их обладателями. Мы можем открыть и другие сдерживающие клапаны во многих процессах когнитивного развития, в том числе и таких, о существовании которых и не подозревали. Основное преимущество анализа «вверх дном» заключается в том, что он близко подходит к ряду фундаментальных этических императивов. Он, следовательно, может дать нам более полную и полезную картину того, на что способны человеческие существа.

Все сказанное относительно морального размышления мы можем закончить иллюстрацией некоторых принципов, которые, как мы полагаем, присущи науке о человеке. Они могут быть следующими:

— все области человеческой жизни, включая этику, имеют физический базис в мозге и являются частями человеческой

биологии; ни одна из них не свободна от анализа по образу естественной науки;

— умственное развитие структурировано значительно уточненное, чем это обычно допускалось в прошлом; все формы восприятия и мышления или их небольшое число вызываются процессами в мозге, которые генетически запрограммированы;

— структуры умственного развития формируются многими поколениями посредством специализированной формы эволюции (генокультурной коэволюции), в которой гены и культура изменяются вместе;

— склонность к умственному развитию является только лишь склонностью; влияние генов, даже если оно очень сильное, не разрушает свободную волю; на деле имеет место иное: воздействуя на культуру посредством эпигенетических правил, гены создают и поддерживают способность к сознательному выбору и решению;

— предрасположенность возникает из взаимодействия особых групп генов и среды, которые могут быть изменены способом, адекватным полученной о них информации;

— этические предписания основаны на предрасположенности; они могут быть изменены тем же способом;

— одним из результатов строгой науки о человеке могло бы стать создание уточненно-мудрой формы социальной инженерии, которая затрагивала бы глубочайшие уровни человеческой мотивации и морального размышления.

Эти положения ставят в центр основной вопрос этической философии: существует ли вообще моральный кодекс в отсутствие органической эволюции? Если такие утверждения существуют, то дизъюнкция «сущее — или — должное» сохраняется. То, чем является человек на каждой стадии своей эволюции, нельзя смешивать с тем, чем он должен быть. Однако если таких утверждений нет, то дизъюнкции не существует.

Некоторые современные философы, признавая, что такая дилемма имеет место, доказывают, что эволюционное объяснение этических ценностей человека не может само по себе опровергнуть существование абсолютных ценностей вне разума. Человеческие существа в процессе достижения внешних истин вполне способны использовать и генетические, и культурные средства. Точно так же как примитивная способность подсчитывать объекты и формировать абстрактные понятия приводила к открытию математических теорем, далеких от нужд выживания человека, так и развивающееся моральное рассуждение способно раскрыть этические предписания, которые рассматриваются в качестве истинных для любой генетической конституции, которую человеческий вид может выбрать для себя в будущих поколениях.

Будучи однажды открытыми, эти несокрушимые истины могут затем служить в качестве путеводной звезды для дальнейших культурных и генетических изменений.

Увы, философы и теологи не показали нам, каким образом последние этические истины способны существовать сами по себе, вне идиосинкретического развития человеческого разума. Между тем стоит нам обратиться к ключевым принципам нейробиологии, эволюционной теории и когнитивной науки, и мы получим глубокое понимание того, каким образом мы чувствуем правильность определенного действия. Они могут помочь нам понять, почему мы обладаем моральными чувствами. В настоящее время ученые, конечно, еще не могут выявить источники того, насколько мы реально правы, принимая определенные решения, потому что мы еще не обладаем возможностью определить, что означает быть правильным без общего соотнесения к испытываемым моральным чувствам. Вероятно, это последнее бремя, переданное нам нашими генами: даже тогда, когда мы знаем, что нам надо делать и почему, каждый из нас все еще должен выбирать.

Разрешить эту дилемму — огромная задача, которая стоит перед наукой и философией, и, на наш взгляд, кроме нее, нет ничего более значительного. Общество посредством своих законов и институтов уже регулирует поведение людей. Однако оно делает это, пребывая в явном слепом невежестве относительно глубоких наклонностей человеческой природы. Опираясь на моральную интуицию, на удовлетворяющее их внутреннее чувство справедливого и несправедливого, правильного и неправильного, люди остаются рабами своих генов и своей культуры. Их разум развивается по каналам, установленным наследственными эпигенетическими правилами, в то время как они используют свободу воли сиюминутную, в момент выбора, — вот почему эта способность остается поверхностной, а ее ценность по отношению к индивидууму является большей частью иллюзорной. Только проникнув к физическому базису морального мышления и приняв во внимание его эволюционное значение, люди приобретут силу контроля над своей собственной жизнью. В результате они получат лучшую позицию для выбора этических предписаний и сформируют такие формы социальной регуляции, которые необходимы для сохранения и поддержания этих предписаний.

Социальная инженерия обладает потенциалом значительно изменять любую часть человеческого поведения. Она лишь не всегда способна подтвердить свое статус-кво, как это имеет место в случае с неприятием инцеста. Некоторые вполне человеческие склонности, которые, возможно, обладали большой адаптивной ценностью в каменный век, сейчас оказываются

большей частью самодеструктивными. Наиболее опасные из них, ксенофобия и агрессия, могут быть притуплены. И напротив, другие также вполне человеческие качества, например альтруизм и кооперация, могли бы быть усилены. Роль институтов и форм правительства может быть более точно оценена, если будет открыта дорога альтернативным процедурам, а предпринимаемые шаги будут тщательно взвешиваться. Экономисты и плановики из корпораций однажды придут к пониманию того, что знание о фактах человеческой природы и их точное установление смогут в большей степени, чем материальные сделки, оказать воздействие на создание более эффективной политики.

Слишком пристальное самоизучение и планируемые манипуляции с ценностями могут быть использованы не во имя добра. Ведь мир становится все более сложным и опасным и не обещает множество альтернатив. Общество, игнорирующее существование внутренних, врожденных эпигенетических правил, все же будет ими направляться; хотя на каждый данный момент решения ему будет не хватать их осознанного диктата. Экономическая политика, моральные доктрины, практика воспитания детей и почти любая другая социальная активность будут и дальше руководствоваться внутренними чувствами, хотя их происхождение будет и дальше находиться за пределами понимания. Такое общество не способно освоить идущие по наследию из древности пророчества, которые обитают в эпигенетических правилах. Оно упорно стремится жить «сознанием» своих членов или «божьей волей». Подобная архаическая процедура, напоминающая веру в добрую судьбу, едва ли способна привести наиболее прямым и надежным способом к стабильному и всецело благожелательному миру. Более вероятно, что она лишь увековечит конфликты и безжалостно затормозит процессы гуманности или в лучшем случае поставит их на извилистую и тупиковую тропу.

С другой стороны, глубокое научное изучение эпигенетических правил позволит прийти к предсказаниям, которые могут быть вычислены и переведены на некий точный язык. Люди, которые познакомятся с человеческой природой именно таким путем, вполне вероятно, согласуют между собой универсальные цели внутри ее пограничных столбов и придут к признанию абсолютных этических истин, если обнаружится, что они существуют. Хотя общества не в состоянии избежать врожденных правил эпигенеза и могут, несмотря на прогрессивное развитие, потерять самую суть гуманности, они всегда будут иметь возможность использовать знание этих правил, с тем чтобы направлять индивидуальное поведение и культурную эволюцию к целям, которые когда-нибудь объединят их членов.





**ПРЕДСТАВЛЯЕМ
КНИГУ**

Одной из заметных книг в западной этике и психологии, вызвавшей споры среди специалистов и оказавшей влияние на широкие общественные круги, явилась книга Кэрол Гиллиган «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин» (Лондон, 1982).

Предлагаемая далее читателю публикация включает перевод фрагмента из этой книги — ее предисловия и первой главы, в которых формулируются основные концепции К. Гиллиган относительно обсуждаемой темы.

Краткое резюме содержания книги читатель найдет в статье О. В. Артемьевой.

ЧЕЛОВЕК=
МУЖЧИНА + ЖЕНЩИНА

Феминистское движение, которое приобрело широкий размах на Западе в 70-е годы, получило распространение и в нашей стране. В связи с этим знакомство с книгой американского психолога Кэррол Гиллиган «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин» должно заинтересовать советского читателя. Идеи Гиллиган, высказанные в работе, приобретшей репутацию «самой проницательной книги о женщинах, мужчинах и различиях между ними» (Эллен Гудмен), требуют теоретико-психологического и этико-философского осмысления, поскольку автор претендует на открытие особого представления о психологии морального развития и морали.

Цель, которую составила перед собой Гиллиган, состоит в прояснении таинственного — с точки зрения большинства психологических теорий — пути развития женщин, в осознании значения его уникальности, возможности, не смущаясь, «говорить собственными голосами».

Концепция Гиллиган последовательно разворачивается в шести главах книги. В первой из них — «Место женщины в жизненном цикле мужчины» — определяется роль женщины в жизни мужчины и общества в целом, обусловленная особенностями женской психологии, выявляются источники этих особенностей, их проявление в детском и юношеском возрасте. В главе «Представление о взаимоотношениях» автор анализирует видение мужчинами и женщинами мира их бытия, которое определяет различие в подходе к коренным моральным проблемам, в понимании себя и морали. Последняя становится предметом исследования в главе «Понятия самости и морали», в которой Гиллиган развивает свою концепцию фемининного морального развития. Две последующие главы — «Кризис и разрешение», «Женские права и суждения женщин», — по сути дела, являются иллюстрацией этой концепции. В них Гиллиган описывает способы разрешения женщинами моральных конфликтов, определяет роль конфликтов в моральном развитии и выявляет значение осознания женщинами своих прав

в восхождении на более высокую ступень развития. Наконец, в последней главе — «Образы зрелости» — описываются идеалы человеческой духовной зрелости, уточненные пониманием женского морального образа.

Причину трудностей в установлении направленности и критериев женского морального роста Гиллиган видит в преимущественной ориентации психологов на маскулинную модель развития, отождествляемую с моделью человеческого развития вообще. Маскулинность характеризуется осознанием собственной автономии, которое проявляется в независимости суждений, в их беспристрастности, неподвластности чувствам, обстоятельствам конкретных ситуаций, в подчинении универсальным принципам человеческого существования. Напротив, течение духовной жизни женщин определяется совершенно другими признаками: нежеланием выносить суждения о поступках других людей, релятивностью суждений в их ситуативной и эмоциональной обусловленности. Отклонение женского развития от маскулинной модели считается отклонением от нормы, поэтому неспособность женщин соотноситься с ней оценивается как неспособность к развитию. Гиллиган в этом несоответствии видит не проблематичность способности женщин к развитию, а проблематичность правомерности возведения маскулинной модели в абсолютную норму. С ее точки зрения, процесс морального развития представляет собой переплетение двух различных путей, обусловленных мужским и женским типами развития, которые имеют свои уникальные критерии, ценностные ориентиры, способы разрешения моральных проблем.

Признаками этой уникальности, по мнению Гиллиган, являются особенности языка, на котором люди говорят о своей жизни, индивидуальные представления о мире своего бытия, проявление личной активности. Обнаружить все эти особенности можно, лишь прислушиваясь к голосам людей, анализируя ответы на вопросы о морали и самости, опыте разрешения моральных конфликтов, жизненном выборе, представлениях о моральных проблемах. Поэтому Гиллиган строит свою концепцию на основе данных, полученных в результате интервьюирования разных людей. Кроме того, обосновывая свою гипотезу, Гиллиган обращается к работам специалистов по психологии развития — Э. Эриксона, Н. Ходороу, Ж. Левер, Ж. Пиаже, Л. Кольберга, З. Фрейда, Дж. Г. Мида и других — и к литературным текстам.

Гиллиган считает, что источником различия в психологическом развитии мужчин и женщин являются особенности процесса формирования половой идентичности у детей. Поскольку половая идентичность формируется к трем годам — в это время именно мать (как правило) ухаживает за ребенком, — то этот процесс

у мальчиков связан с осознанием своей противоположности матери. Его личностное развитие идет по линии прогресса автономии. Мир активности представляется мальчикам и мужчинам в виде соподчинения связей, иерархии отношений, вершиной которой является автономия. В связи с этим главная моральная проблема для мужчин состоит в защите фундаментальных прав личности на жизнь и самореализацию, которая логически решается на основе морали справедливости и проговаривается на языке права, невмешательства, законности.

Фундаментальная моральная проблема для женщин имеет другую природу. У девочек половая идентификация протекает на фоне неразрывной связи с матерью, отождествления себя с ней; личностное развитие определяется осознанием значимости взаимосвязи между людьми. Поэтому мир бытия женщин — это сеть взаимоотношений, самое желанное место в нем — их центр, а главная моральная проблема — сохранение взаимоотношений, расширение и укрепление взаимозависимости через включение как много большего количества людей в сферу своей заботы. Эта проблема решается на основе морали любви и заботы, а формулируется на языке эгоистичности и ответственности. Предметом морального развития становится изменение осознания отношения между другим и собой.

Чтобы установить последовательность женского развития, по мнению Гиллиган, необходимо найти такую сферу деятельности, в которой женщины, во-первых, решали бы главную для них моральную проблему, а во-вторых, имели бы возможность говорить о ней собственными голосами (на своем особом моральном языке). Одной из таких глобальных моральных проблем можно считать, например, проблему аборт и способов контрацепции, с помощью которых женщина получила возможность устанавливать контроль над рождаемостью. До этого времени «случаи зачатия и деторождения могли контролироваться только воздержанием, в котором их сексуальные потребности или отрицались, или приносились в жертву»¹ Такая жертвенность влекла за собой подчинение женщин в интеллектуальной, нравственной сферах. Гиллиган соглашается с Фрейдом, когда он связывает «несомненную интеллектуальную неполноценность большинства женщин» с «торможением мысли, необходимым обусловленным сексуальным подавлением»² И именно освобождение от зависимости позволяет женщинам высказывать суждения собственным голосом, решая проблему, затрагивающую и ее, и другого, а исследователю, основываясь на этих суждениях, вывести уникальную последовательность морального развития.

¹ Gilligan C. In a Different Voice. L., 1982. P. 68.

² Ibidem.

Автор «Иного голоса» выявляет три ступени развития морали заботы. На первой ступени забота женщины концентрируется на себе при осознании разрыва отношений между ней и другим. Затем следует переходная фаза, где предшествующая позиция критикуется за эгоистичность и рождается новое понимание отношения между другим и собой, которое характеризуется ответственностью и заботой о других (вторая ступень). Забота о других здесь отождествляется с полным подчинением своей самости потребностям другого, с самопожертвованием. Причем единственный человек, который исключается из сферы заботы, — сама заботящаяся о других женщина, ригористично следующая требованию не вредить другому. Если на первой ступени ситуация выбора не осознается и понимание того, как *следовало бы* разрешить проблему, отождествляется с тем, как *хотелось бы* это сделать в целях собственного выживания, то на второй ступени ситуация выбора осознается, хотя лишь на третьей ступени «решение сделать аборт рассматривается как «серьезный» выбор, затрагивающий и себя, и другого»¹. Ответственность на второй ступени полностью принимается женщиной на себя, и выбор совершается исключительно в пользу другого. Здесь характерной является конвенциональность суждений. Именно такой образ моральности в психологических теориях отождествляется с образом женщин.

Преодоление второй ступени связано с новым пониманием отношения между собой и другим, которое характеризуется осознанием алогичности и безнравственности неравенства и признанием требования равенства всех людей в праве на достойную жизнь, в праве на самореализацию. Однако это осознание не возносит женщину на высшую ступень морального развития автоматически, а в некоторых случаях может даже привести к отрицанию морали любви и заботы, к моральному нигилизму. В качестве примера Гиллиган цитирует строки из дневника Софьи Толстой: «Я всегда говорила, что женщина должна любить своего мужа, быть благородной, доброй женой и матерью. Подобные вещи пишут в букварях, но все это — чепуха [...] Главное — не любить»²

Второй путь ведет к изменению концепции взаимоотношений от «рабства зависимости к динамике взаимозависимости»³. Здесь осознается иллюзорность невинности самопожертвования через уяснение, что качество отношений между людьми зависит от всех взаимодействующих сторон, и подавление одной из них не может не быть разрушительным ни для других сторон, ни для самого взаимодействия.

¹ Gilligan C. In a Different Voice. P. 94.

² Ibid. P. 124.

³ Ibid. P. 149.

В схеме Гиллиган при переходе на третью, высшую ступень морального развития абсолютность требования не вредить другому сменяется более сложным, чем на второй ступени, требованием заботы, которое «расширяется от парализующего требования не вредить другим до требования действовать ответственно по отношению к себе и другим и, таким образом, поддерживать связь»¹ На этой ступени осознается необходимость ответственности не только за заботу о другом, но и за реализацию своей самости. В таком случае принцип заботы становится самостоятельно принятым универсальным принципом суждения, освобожденного от конвенциональности, но сохраняющего психологическую и ситуативную контекстуальность. Моральная же проблема ставится как проблема ограничения ответственности за работу о самости и о другом в конкретных обстоятельствах, во взаимоотношениях с конкретными людьми и никогда не теряет своей напряженности.

В отказе от абсолютных суждений Гиллиган видит моральную силу женщин, свидетельствующую об их способности быть чуткими, внимательными к потребностям конкретных людей, с которыми они непосредственно связаны, что и обуславливает релятивность их суждений.

По мнению автора «Иного голоса», восхождение на высшие ступени и мужского, и женского развития характеризуется сближением двух типов морали, и тогда осознание женщинами своих прав сдерживает саморазрушительный потенциал жертвенной морали, а осознание мужчинами своей ответственности перед близкими людьми корректирует потенциал безразличия морали справедливости и поворачивает внимание с логики морального выбора на его реальные последствия. В таком случае идеал моральной зрелости оказывается комплементарным сочетанием двух разных, но в конечном итоге связанных, предполагающих друг друга перспектив. Подобный подход к пониманию человеческого развития, согласно К. Гиллиган, может привести к более плодотворному взгляду на человеческую жизнь²

Идеи Кэрол Гиллиган, высказанные в книге «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин», были восприняты как вызов существующим психологическим теориям морального развития, а также устоявшемуся в обыденном сознании и этике представлению о морали. Это породило серьезную дискуссию между сторонниками точки зрения Гиллиган и ее оппонентами³,

¹ Gilligan C. In a Defferent Voice. P. 149.

² Jbid. P. 174.

³ Special Issue on Moral Development//Ethics 92 (1982); Forum on: In a Different Voice//Signs II (1986): 304—333; Feminist Discourse, Moral Values, and the Law — A Conversation. Buffalo Law Review 34 (1985): 11—88; Walker L. Sex Differences in the Development of Moral Reasoning: A Critical Review, Child

которая развернулась вокруг понимания статуса морали заботы. Основным оппонентом автора «Иного голоса» явился ее бывший учитель — американский психолог Лоуренс Кольберг, выступивший в своей критике с позиции универсальной морали справедливости.

Мораль справедливости основана на признании равенства всех людей в правах. Это признание фиксируется в универсальных принципах. Например: «Соблюдай право каждого человека на самореализацию»; «Соблюдай право каждого человека на жизнь» и т. п. Мораль справедливости обеспечивает взаимодействие людей, не состоящих в непосредственных отношениях. В связи с этим в данном взаимодействии люди предстают друг перед другом в качестве неких абстракций, освобожденных от конкретных характеристик. Как считает Лоуренс Блум, автор статьи «Гиллиган и Кольберг: значения для моральной теории», моральный субъект в контексте морали справедливости понимается как автономный рациональный субъект, действующий справедливо по отношению не к конкретным людям, а к «носителям моральной значимых, но целиком общих и повторяющихся характеристик»¹ В этом смысле мораль справедливости внеперсональна и беспристрастна, основное моральное отношение здесь — «отношение к самой морали, к морально правильному действию и принципу; моральное реагирование по отношению к другим людям опосредовано верностью этим принципам»²

В отличие от морали справедливости, мораль заботы — это мораль индивидуальных отношений. Она основана на чувстве непосредственной связи между людьми, предшествующем моральной убежденности в правильном и неправильном, в моральных принципах. Скажем, отношение матери к ребенку определяется не знанием универсальных принципов, а любовью и заботой о нем. Любовь и забота немислимы без понимания потребностей конкретного, не похожего на других человека, без «пристрастного» отношения к нему. В этом случае качество морального действия определяется способностью к сопереживанию, сочувствием, эмоциональной чуткостью. Требование уяснения того, что нет одинаковых людей и одинаковых ситуаций, ведет к отказу от универсализации основания морального действия, к признанию того, что каждый поступок в контексте морали заботы неповторим, но не

Development 55 (1984): 667—691; *Flanagan O. Jackson K.* Justice, Care and Gender: The Kohlberg — Gilligan Debate Revisited, *Ethics* 97 (1987): 662—637; *Adler J. E.* Particularity, Gilligan and Two—Levels View: A Replay, *Ethics* 100 (1989): 149—156 etc.

¹ *Blum L. A.* Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory//*Ethics* 98 (1988). P. 477.

² *Ibidem.*

произволен. От произвола его оберегает предписание учитывать особенности конкретных людей и конкретных ситуаций, которые противостоят моральному субъекту как данные и определяют его действие.

То есть в то время как требования морали справедливости универсальны, беспристрастны, абстрактны и для их реализации необходимы прежде всего рациональные способности, требования морали заботы особенны, пристрастны, конкретны, а их осуществление невозможно без способности эмоционального сопереживания. Признание качественного своеобразия морали заботы, уникальности ее роли в человеческой жизни ведет к утверждению, что мораль заботы может быть обоснована только на своей собственной основе, и тогда ее обоснование становится важной задачей для моральной философии.

ИНЫМ ГОЛОСОМ

ПРЕДИСЛОВИЕ¹

В течение последних 10 лет я прислушивалась к людям, разговаривающим о морали, о самих себе. Вскоре я обнаружила различие в этих голосах, два способа высказывания о моральных проблемах, два вида описания взаимоотношения между другим и собой. Различия, обсуждаемые в психологической литературе, как шаги в развивающейся прогрессии, неожиданно предстали передо мной в виде контрапунктической темы, вплетенной в жизненный цикл и повторяющейся в различных формах в человеческих суждениях, фантазиях и мыслях. С целью изучения связи между суждением и действием в ситуации морального конфликта и выбора была отобрана группа женщин. На фоне психологических описаний половой идентичности и морального развития, которые я изучала и преподавала в течение ряда лет, женские голоса звучали по-особому. Именно тогда я начала замечать периодически возникающие проблемы в истолковании развития женщин и связывать их с частым исключением женщин из фундаментальных работ по теории психологического исследования.

В этой книге фиксируются различные образы мысли о взаимоотношениях между людьми и связь этих образов с мужскими и женскими голосами, звучащими в психологических, литературных текстах и в моем исследовании. Несоответствие между жизненным опытом женщин и представлением о человеческом развитии, отмеченное во всей психологической литературе, обычно рассматривалось, чтобы обозначить проблематичность женского развития. Но вместо этого неспособность женщин соответствовать существующим моделям человеческого развития может свидетельствовать о сложностях представления о нем, об ограниченности концепций человеческого поведения, упущении определенных жизненных истин.

¹ Сокращенный перевод предисловия и первой главы книги Кэрол Гиллиган «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин» сделан О. В. Артемьевой по изданию: *Gilligan C. In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development.* L., 1982. P. 1—23.

Необычный голос, который я описываю, характеризуется не полом, а темой. Его связь с женщинами установлена посредством эмпирического наблюдения, и главным образом через женские голоса я прослеживаю его развитие. Но эта связь не абсолютна, и контраст между мужским и женским голосами представлен здесь скорее для того, чтобы высветить различие между двумя образами мысли и выделить проблему интерпретации, а не для того, чтобы сделать обобщения о том и о другом поле. Прослеживая ход развития, я указываю на взаимодействие этих голосов внутри каждого пола и полагаю, что их сближение характеризует времена кризисов и перемен. Нет необходимости выявлять источники описанных различий или их распространение среди населения: через культуру и на протяжении времени. Понятно, что эти различия возникают в социальном контексте, где факторы социального статуса и власти объединяются с репродуктивной биологией, формируя жизненный опыт мужчин и женщин и отношения между полами. В данной работе я сосредоточила свое внимание на взаимодействии опыта и мысли, на различных голосах и диалогах, которые они порождают, на способе, которым мы слушаем себя и других, на историях, которые мы рассказываем о своей жизни. (...)

(...) *Цель, которую я поставила перед собой, состоит в том, чтобы расширить понимание человеческого развития посредством изучения группы, исключенной из теоретических построений, привлечь внимание к упущениям в ее оценке. Рассмотренные, таким образом, противоречивые данные о женском жизненном опыте создают основу для рождения новой теории, потенциально содержащей более широкий взгляд на жизнь обоих полов.

МЕСТО ЖЕНЩИНЫ В ЖИЗНЕННОМ ЦИКЛЕ МУЖЧИНЫ

Во втором действии «Вишневого сада» молодой купец Лопухин описывает свою жизнь, полную тяжелого труда и побед. Не сумев убедить Раневскую в необходимости срубить вишневый сад ради спасения ее имения, он покупает его. Лопухин — человек, обязанный всем самому себе, приобретающий имение, где отец и дед его были рабами, намеревается искоренить «нескладную, несчастливую жизнь» прошлого, заменяя вишневый сад летними домиками, где грядущие поколения «увидят новую жизнь». Мечтая о подобных преобразованиях, он предстает в образе человека, который сам является основой своей активности и поддерживает ее: «Иной раз, когда не спится, я думаю: «Господи, ты дал нам громадные леса, необъятные поля, глубочайшие горизонты, и, живя тут, мы

сами должны бы по-настоящему быть великанами...» Раневская прерывает его, замечая: «Вам понадобились великаны... Они только в сказках хороши, а так они пугают»¹

Концепции жизненного цикла человека представляют собой попытки упорядочить и сделать понятными возникающие переживания и представления, меняющиеся желания и реальности повседневной жизни. Но сущность таких концепций частично зависит от позиции исследователя. Короткий отрывок из пьесы Чехова дает понять, что точка зрения может быть иного рода, если исследователем является женщина. Различные суждения об образе человека как о великане подразумевают разные представления о человеческом развитии, разные способы описания человеческого поведения, разные понятия о том, что является ценностью в жизни.

В то время когда в поисках социального равенства и справедливости предпринимаются усилия искоренить неравенство между полами, различия между ними вновь открываются общественными науками. Это происходит, когда теории, считавшиеся нейтральными с точки зрения пола, на самом деле обнаруживают в своей научной объективности последовательную исследовательскую и оценочную предубежденность. И тогда предполагаемая нейтральность науки, как и самого языка, уступает место признанию того, что категории знания являются человеческими конструкциями. Приверженность этой точке зрения воодушевила художественную литературу XX в., обогатила наше научное понимание признанием относительности суждения, поскольку мы начали замечать, что для нас стало привычным смотреть на жизнь глазами мужчин.

Недавнее открытие такого рода относится к классической работе «Элементы стиля» Уильяма Странка и И. Б. Уайта. Верховный Суд, занимающийся вопросами половой дискриминации, заставил признать учителя английского языка виновным в том, что преподавание простейших правил английского языка осуществлялось им на примерах, в которых противопоставлялись рождение Наполеона и работы Кольриджа, а такое утверждение, как «он был интересным рассказчиком, мужчина, который путешествовал по всему миру и жил во многих странах», противопоставлялось утверждению: «Да, Сузан, в хороший ты попала переплет», или менее резко: «Он увидел женщину в сопровождении двоих детей, медленно идущую по дороге».

Психологи так же простодушно, как Странк и Уайт, попали под влияние исследовательской предубежденности. ИмPLICITно принимая мужскую жизнь за норму, они пытались смастерить женщин, исходя из мужского материала. Такой подход берет на-

¹ Чехов А. П. Пьесы. М., 1972. С. 198.

чало от Адама и Евы — истории, которая, помимо всего прочего, показывает, что, пытаясь сотворить женщину из мужчины, вы с необходимостью окажетесь в затруднительном положении. В жизни, как и в саду Эдема, женщина есть отклонение от нормы.

Увлечение специалистов по психологии развития созданием пугающей женщин маскулинной модели обнаруживается по меньшей мере начиная с Фрейда¹, который построил свою теорию психосексуального развития на основе исследования переживаний мальчика, достигающих кульминации в Эдиповом комплексе. В 20-е годы Фрейд изо всех сил старался разрешить противоречия, поставившие в тупик его теорию, посредством выявления отличительных особенностей женской анатомии и особых форм ранних семейных отношений маленькой девочки. После попытки вписать женщин в свою маскулинную концепцию, считая, что они завидуют тому, чего лишены, он пришел к признанию своеобразия женского развития, заключающегося в силе и стойкости пред-Эдиповых привязанностей женщин к их матерям. Он считал, что именно эта особенность повинна в неспособности женщин к развитию.

Связав формирование супер-эго, или сознания, с боязнью кастрации, Фрейд считал, что женщины самой природой лишены стимула к однозначному преодолению Эдипова комплекса. Вследствие этого супер-эго женщин — наследник Эдипова комплекса — было поставлено под угрозу: оно никогда не было «таким безжалостным, таким безразличным, таким независимым от эмоциональных источников, каким мы требуем, чтобы оно было у мужчин». Фрейд заключает, что «для женщин уровень этически нормального отличен от мужского», поэтому женщины «проявляют меньшее чувство справедливости, чем мужчины, они в меньшей степени готовы покориться объективным требованиям жизни и в своих суждениях они чаще находятся под влиянием чувств симпатии или враждебности»²

Таким образом, проблема в теории подменялась проблемой в развитии женщин, а она, в свою очередь, сводилась к опыту их взаимоотношений. Нэнси Ходороу³, объясняя «воспроизводство внутри каждого поколения общих, почти универсальных различий, характеризующих мужскую и женскую индивидуальность, их роли», связывает эти различия не с анатомией, а скорее с тем, что «женщины всегда в большей мере ответственны за заботу о маленьком ребенке». Так как социальная среда в раннем детстве

¹ Freud S. Three Essays on the Theory of Sexuality (1905)//The Standard Edition of the Complete Psychological Works of S. Freud. L., 1961. V 7

² Freud S. Some Psychological Consequences of Anatomical Distinction Between the Sexes//Freud S. The Standard Edition... V 19. P. 257—258.

³ Chodorow N. Family Structure and Feminine Personality//Woman, Culture and Society. Stanford, 1974.

для мальчиков и девочек отлична и ощущается ими по-разному, то основные половые различия возникают вновь и в личностном развитии. В результате «в любом обществе женщина в большей степени, чем мужчина, самоопределяется в контексте ее отношений и связей с другими людьми»¹

В своем анализе Ходороу прежде всего основывается на исследованиях Роберта Столлера, в которых показывается, что половая идентичность, неизменное ядро формирования личности, «за редким исключением окончательно бывает сформирована к трем годам, независимо от пола ребенка». Установлено, что человеком, который заботится о ребенке в первые три года жизни, главным образом является женщина, а внутриличностная динамика формирования половой идентичности для мальчиков и девочек имеет свои отличия. Фемининное формирование идентичности происходит на фоне неразрывной связи, поскольку «матери ощущают своих дочерей в качестве себе подобных и связанных с собой». Соответственно девочки, идентифицируя себя в качестве лиц женского рода, ощущают себя подобными своим матерям, таким образом соединяя чувство привязанности с процессом формирования идентичности. И, напротив, «матери ощущают своих сыновей как мужскую противоположность», а мальчики, осознавая себя в качестве лиц мужского рода, отделяют матерей от себя, таким образом уменьшая «свою первую любовь и чувство эмпатической связи». Следовательно, маскулинное развитие влечет за собой «более выраженную индивидуализацию, более решительное утверждение ощущаемых границ своего эго». Для мальчиков, а не для девочек «проблемы разграничения переплелись с половыми проблемами»²

Выступая против маскулинной предубежденности психоаналитической теории, Ходороу доказывает, что проявление половых различий в раннем опыте индивидуализации и единения «не означает, что женщины имеют «более слабые» границы эго, чем мужчины, или более склонны к психозу». По ее мнению, это свидетельствует о том, что «девочки из этого периода выходят, имея основания для «эмпатии», встроенной в их первичное самоопределение, чего нет у мальчиков». Таким образом, Ходороу заменяет негативное, производное описание Фрейдом женской психологии своим позитивным, непосредственным объяснением ее из самой себя: «Девочки имеют более прочную основу для переживания потребностей, чувств другого, как своих собственных (или понимания того, что так же переживаются чужие потребности и чувства дру-

¹ Chodorow N. Family Structure and Feminine Personality//Woman, Culture and Society. Stanford, 1974. P 43—44.

² Chodorow N. The Reproduction of Motheing. Berkley, 1978. P 150, 166—167

гими). Более того, девочки не определяют себя в выражениях отрицания пред-Эдиповых форм отношений в такой мере, как мальчики. Вследствие этого возвращение к этим формам не вызывает сильного ощущения угрозы для их эго. С самого раннего возраста, из-за того что они рождены человеком того же рода... девочки начинают чувствовать себя менее обособленными, чем мальчики, более связанными с внешним объективным миром. Кроме того, они по-особому ориентированы по отношению к своему внутреннему миру»¹

Следовательно, взаимоотношения и особенно случаи взаимозависимости переживаются женщинами и мужчинами по-разному. Для мальчиков и мужчин обособление и индивидуализация необходимым образом связаны с формированием половой идентичности, поскольку отделение от матери является существенным для развития маскулинности. Для девочек и женщин проблемы фемининности, как фемининной идентичности, не зависят от достижения обособления от матери или прогресса индивидуализации. Поскольку маскулинность определяется через обособление, в то время как фемининность определяется через единение, мужской половой идентичности угрожает близость, а женской — обособление. Таким образом, у мужчин обычно возникают трудности во взаимоотношениях, а у женщин — в индивидуализации. Качество включенности в социальное взаимодействие и личные отношения, которые характеризуют жизнь женщин в противоположность жизни мужчин, становятся, однако, не просто описательным отличием, а также и препятствием к развитию, поскольку вехи детского и юношеского развития в психологической литературе характеризуются признаками возрастающего отделения. Неспособность женщин к обособлению, по определению, становится неспособностью к развитию.

Влияние половых различий на формирование личности в раннем детстве, которые описывает Ходороу, в младшем школьном возрасте выявляется на основе изучения детских игр. Игры детей рассматриваются Джорджем Гербертом Мидом и Жаном Пиаже как испытание, в ходе которого формируется социальное развитие в школьные годы² В играх дети учатся соблюдать правила, они узнают, как эти правила создаются и изменяются.

Жанет Левер³, изучая группу одноклассников — учащихся начальной школы и игру как важный элемент процесса социализации

¹ Chodorow N. The Reproduction of Mothering. P. 167

² Mead G. H. Mind, Self and Society. Chicago, 1934; Piaget J. The Moral Judgment of the Child (1932). N., Y., 1965.

³ Lever J. Sex Differences in the Games Children Play//Social Problems. 23 (1976). P. 478—487

в этот период, стремилась выяснить, проявляются ли половые различия в играх детей. Наблюдая за учениками пятого класса в возрасте 10 и 11 лет (выборка составляла 180 человек) из белых семей среднего достатка, она пыталась определить организацию и структуру их игровой активности. Она видела, как играют дети во время перемен, в спортивном зале, и к тому же вела дневники их рассказов о проведении внешкольного времени. На основе этого исследования Левер так описывает половые различия детей: мальчики чаще, чем девочки, играют на улице, чаще играют в больших, смешанных по возрасту группах, чаще играют в соревновательные игры, их игры длятся дольше, чем игры девочек. Последнее в некотором смысле является самым интересным открытием. Оказалось, что игры мальчиков длятся дольше не только из-за того, что они требуют более высокого уровня умения и с меньшей вероятностью становятся скучными, но также из-за того, что в случае возникновения в ходе игры споров мальчики способны разрешить их с большей эффективностью, чем девочки. Ж. Левер отмечает, что «в ходе этого исследования казалось, что мальчики все время ссорились, но ни разу игра не была прекращена из-за ссоры, и ни одна игра не была прервана более чем на семь минут¹ Оказалось, что мальчикам нравятся споры о законах и правилах игры не меньше, чем сама игра, и даже второстепенные или обладающие меньшим умением игроки в равной степени принимали участие в этих периодически повторяющихся перепалках. Напротив, вспышка споров среди девочек обычно вела к прекращению игры.

Таким образом, Левер расширяет и подкрепляет выводы Пиаже, основанные на изучении детской игры: у мальчиков более глубокий интерес вызывает разработка правил (*legal elaboration of rules*) и совершенствование справедливых процедур разрешения конфликтов — интерес, который, по наблюдениям Пиаже, не захватывал девочек. Девочкам свойственно более «прагматическое» отношение к правилам. Для них «правило считается настолько хорошим, настолько долго действующим, насколько оно удовлетворяет играющих»² Девочки более терпимы в своем отношении к правилам, более склонны делать исключения и легче мирятся с нововведениями. В результате чувство незыблемости закона, которое Пиаже считает сущностным для морального развития, «намного меньше развито в девочках, чем в мальчиках»³

¹ *Lever J. Sex Differences in the Games Children Play//Social Problems. 23 (1976). P. 482.*

² *Piaget J. The Moral Judgment of the Child (1932). N. Y., 1965. P. 83.*

³ *Ibid. P. 77.*

Предубежденность, которая приводит Пиаже к отождествлению маскулинного развития с детским развитием вообще, накладывает отпечаток и на работу Левер. Исходная посылка, предопределяющая анализ выводов, состоит в том, что мужская модель лучше, поскольку она удовлетворяет требованиям современного корпоративного успеха. И напротив, чуткость и внимание к чувствам других — то, что развивают в своей игре девочки, — имеют небольшую рыночную ценность и могут даже препятствовать профессиональному успеху. Левер, описав реальности взрослой жизни, подразумевает, что, если девочка не хочет оставаться зависимой от мужчины, она должна научиться играть, как мальчик.

К утверждению Пиаже о том, что дети учатся соблюдать правила в играх по правилам, а это необходимо для морального развития, Лоуренс Кольберг¹ добавляет, что такие уроки эффективнее всего усваиваются благодаря возможностям овладения теми ролями, которые принимаются при разрешении споров. При этом оказывается, что моральных уроков в играх девочек меньше, чем в играх мальчиков. Традиционные игры девочек — прыжки через скакалку, «классики» — это игры, где играют по очереди, соревновательность в них не главное, поскольку победа одного не обязательно означает поражение другого. Вследствие этого менее вероятно возникновение споров, требующих разбирательства. В самом деле, большинство девочек, которых опросила Левер, утверждали, что, когда вспыхивала ссора, они прекращали игру. Девочки предпочитали продолжать взаимоотношения вне игры, нежели разрабатывать ее правила во избежание споров. Левер делает вывод, что в играх мальчики учатся независимости, организационным навыкам, необходимым для координации деятельности больших различающихся групп людей. Участвуя в контролируемых, социально одобряемых соревновательных ситуациях, они учатся соперничать сравнительно открытым способом: играть со своими врагами и состязаться со своими друзьями — все в соответствии с правилами игры. В противоположность этому, игры девочек обычно зарождаются в маленьких, более близких группах, часто это игры двух лучших подруг и в уединенном месте. Такая игра копирует социальную модель первичных человеческих отношений, и в этом она представляется более корпоративной. Таким образом, она в меньшей мере ориентирована, по выражению Мида, на усвоение роли «обобщенного другого» («the generalized other»), на абстракцию человеческих отношений. Но она способствует развитию эмпатии, чуткости, необходимых для при-

¹ Kohlberg L. Stage and Sequence: The Cognitive-Development Approach to Socialization//Handbook of Socialization Theory and Research. Chicago, 1969.

нятия роли «конкретного другого» («the particular other»), и в большей степени направлена на знание другого как отличного от себя.

Выявленные половые различия в формировании личности в раннем детстве, которые Ходороу выводит из анализа отношения матери и ребенка, таким образом, дополняются результатами наблюдения половых различий в игровой активности детей младшего школьного возраста, полученными Левер. Вместе с тем эти выводы свидетельствуют, что мальчики и девочки достигают половой зрелости, обладая различной внутрилличностной ориентацией и различным социальным опытом. Однако поскольку юность считается периодом главным образом обособления, или «второго процесса индивидуализации»¹, женское развитие оказывается сильно отклоняющимся от нормы, а поэтому и самым проблематичным в это время.

«Половое созревание,— говорит Фрейд,— которое приводит к огромному всплеску либидо у мальчиков, у девочек характеризуется новой волной вытеснения», необходимого для превращения «маскулинной сексуальности» маленькой девочки в особую фемининную сексуальность ее зрелости² Фрейд основывает это превращение на признании девочкой «факта ее кастрации» и принятии его³ Девочку, объясняет Фрейд, половая зрелость приводит к новому осознанию нанесения «раны ее нарциссизму» и к развитию чувства неполноценности, глубоко ранящему ее⁴ (...)

Трудности в понимании женской юности, с которыми сталкиваются специалисты по психологии развития, хорошо видны в схеме Эриксона⁵, в которую включены восемь ступеней психологического развития, пятая из них — юность. На этой ступени задача состоит в формировании отчетливого чувства самости, в подтверждении идентичности, что сможет сохранить нить последовательности процесса половой зрелости, в открытии возможностей проявления способности любви и деятельности, присущей взрослым. Подготовка к успешному разрешению юношеского кризиса идентичности обрисовывается Эриксоном в описании кризисов, характеризующих четыре предшествующие ступени. Несмотря на то что начальный кризис в детстве — «доверие против недоверчивости» — сосредоточивает внимание на переживании взаимосвя-

¹ *Blos P. The Second Individuation Process of Adolescence//The Psychoanalytic Study of the Child. V. 22. N. Y., 1967.*

² *Freud S. Three Essays on the Theory of Sexuality (1905)//Freud S. The Standard Edition... V. 7. P. 220—221.*

³ *Freud S. Female Sexuality (1931)//Freud S. The Standard Edition... V. 21. P. 229.*

⁴ *Freud S. Some Psychical Consequences of Anatomical Distinction Between the Sexes//Freud S. The Standard Edition... V. 19. P. 253.*

⁵ *Erikson E. Childhood and Society. N. Y., 1950.*

зи, задача тем не менее ясно ставится как задача индивидуализации. Вторая ступень в схеме Эриксона характеризует кризис, определяемый как «автономия против стыда и сомнения», который вызывает чувство обособленности и соответствует проявлению активности у начавшего ходить ребенка. Отсюда развитие продолжается через кризис, который можно обозначить как «инициативность против вины», успешное разрешение которого открывает путь дальнейшему движению по направлению к автономии. Далее, приходя к неизбежному разочарованию в магических желаниях эдипова периода, дети делают вывод, что для состязания со своими родителями они должны сначала объединиться с ними и научиться делать то, что те делают так хорошо. Таким образом, в школьные годы развитие включает кризис «усердие против неполноценности», что является подтверждением важности соревновательности для развития самоуважения ребенка. Это время, когда дети стремятся освоить технику своей культуры и совершенствовать ее, чтобы признать себя и быть признанными другими в качестве способных стать взрослыми. Вслед за этим приходит юность — торжество автономного, инициативного, умелого субъекта — как результат формирования идентичности, основанной на идеологии, которая может поддержать и оправдать обязательства взрослого человека. Но о ком говорит Эриксон?

Опять же, оказывается, о мальчике. Для девочки, говорит Эриксон¹, последовательность немного иная. Ее идентичность является неопределенной, поскольку она готовится привлечь внимание мужчины, под чьим именем она будет известна, чьим положением она будет определяться, человека, который избавит ее от пустоты и одиночества заполнением «внутреннего мира». В то время как для мужчины идентичность предшествует близости и репродуктивности в оптимальном цикле человеческого обособления и соединения, для женщин эти задачи оказываются слитными. Близость развивается с идентичностью, поскольку женщина познает себя, как ее познают другие — через отношения с другими.

Однако, несмотря на описание Эриксоном половых различий, его схема стадий жизненного цикла остается неизменной: идентичность по-прежнему предшествует близости, поскольку мужской опыт продолжает определять его концепцию жизненного цикла. Но в этом маскулинном жизненном цикле существует слабая подготовка для близости на первой ступени зрелости. Только первичная ступень — доверие против недоверчивости — предполагает тип взаимности, который Эриксон понимает под близостью и репродуктивностью, а Фрейд — под половым влечением. Все осталь-

¹ Erikson E. Identity: Youth and Crises. N. Y., 1968.

ное — обособленность, и в результате этого — развитие начинают отождествлять с обособлением, а единение оказывается препятствием к развитию, как это постоянно случается в оценке женщин.

Описание Эриксоном мужской идентичности как формирования отношения к миру и женской идентичности как пробуждения в близости с другим человеком едва ли ново. В сказках, на которые ссылается Бруно Беттелхейм¹, говорится об аналогичных процессах. Динамика мужской юности иллюстрируется на примере конфликтов между отцом и сыном в сказке «Три языка». Сыну, которого отец считает безнадежно глупым, дается последняя возможность получить образование. Его посылают учиться у мастера. После возвращения выясняется, что он знает только, «о чем лают собаки». После двух попыток такого же рода надежда покидает отца, и в раздражении он приказывает слугам увести ребенка в лес и убить его. Но слуги, вечные спасители брошенных детей, жалеют мальчика и решают просто оставить его в лесу. Странствия приводят мальчика на землю, осажденную злыми собаками, лай которых не дает никому покоя и которые периодически пожирают одного из жителей. И теперь, оказывается, наш герой научился как раз тому, что было необходимо: он мог говорить с собаками и успокоить их, таким образом восстановив мир на этой земле. И поскольку другие знания служили ему также хорошо, он вышел победителем из его юношеской конфронтации с отцом, став великаном, согласно концепции жизненного цикла.

В противоположность этому, динамика фемининной юности обрисовывается в совершенно других историях. В мире сказок начало созревания девочки сопровождается периодом глубокой пассивности, когда кажется, что ничего не может случиться. И все же в длительном сне Белоснежки и Спящей красавицы Беттелхейм видит ту внутреннюю сосредоточенность, которую считает необходимой частью живости приключения. Поскольку в юности героини пробуждаются ото сна не для того, чтобы завоевать мир, а чтобы выйти замуж за принцев, их идентичность внутренне и внутриличностно определена. Для женщин, согласно Беттелхейму и Эриксону, идентичность и близость замысловатым образом связаны. (...)

Эти замечания о половых различиях подтверждают выводы, сделанные Дэвидом Макклелландом²: «Половая роль является одной из самых важных детерминант человеческого поведения; психологи в своих теориях обосновали наличие половых различий с момента эмпирического наблюдения». Но поскольку трудно

¹ Bettelheim B. The Uses of Enchantment. N. Y., 1976.

² McClelland D. Power: The Inner Experience. N. Y. 1975.

говорить «иной», не говоря «лучший» или «худший», поскольку специалисты стремятся построить единый масштаб измерения, который, как правило, возводится в эталон на основе интерпретации данных исследования, проводимого мужчинами, и полученных преимущественно или исключительно на основе изучения мужчин, психологи «склонны рассматривать поведение мужчины в качестве «нормы», а женское поведение в качестве чего-то вроде отклонения от этой нормы»¹ Таким образом, когда женщины не соответствуют стандартам психологических ожиданий, обычно делается вывод, что с женщинами что-то не в порядке.

Матина Хорнер² считала отклонением от нормы проявляемую женщинами боязнь достижения успеха в соревновании. (...)

На основании исследования мужчин Макклелланд подразделяет мотивацию успеха на ее логические компоненты: мотив достижения успеха («надежда на успех») и мотив избежания поражения («боязнь поражения»). На основе исследования женщин Хорнер определяет третий компонент — вероятную мотивацию избежания успеха («боязнь успеха»). (...) Она заключает, что эта боязнь «существует, поскольку для большинства женщин предчувствие успеха в соревновании, достижение победы, особенно над мужчинами, порождает переживание возможности появления определенных негативных последствий, например угрозы социального отторжения и потери женственности»³

Однако такие внутренние конфликты в отношении успеха могут быть рассмотрены в другом свете. Джорджия Сэссен⁴ предполагает, что конфликты, присущие женщинам, могут также указать на «обостренное восприятие «другой стороны» успеха, оплаченного ценой огромных эмоциональных усилий, за счет которых часто достигается победа в соревновании,— это понимание хотя и приводит к замешательству, выражает некоторый основополагающий смысл, заключающийся в том, что есть нечто порочное в состоянии, когда успех определяется как обладание лучшими, чем у любого другого, качествами»⁵ Сэссен обращает внимание, что Хорнер обнаруживает боязнь успеха у женщин только в тех случаях, когда победа была непосредственно соревновательной, то есть когда успех одного человека достигался за счет неудачи другого. (...)

¹ McClelland D. Power: The Inner Experience, N. V. 1975. P. 81.

² Horner M. Toward an Understanding of Achievement-related Conflicts in Women // Journal of Social Issues. 28 (1972). P. 157—175.

³ Horner M. Sex Differences in Achievement Motivation and Performance in Competitive and Noncompetitive Situations. University of Michigan, 1968. P. 125.

⁴ Sassen G. Success Anxiety in Women. A Constructivist Interpretation of Its Sources and Its Significance. Harvard Educational Review 50 (1980). P. 13—25.

⁵ Ibid. P. 15.

«Совершенно очевидно,— говорит Вирджиния Вульф,— что ценности женщин очень часто отличаются от ценностей, которые были созданы другим полом»¹ И все же она добавляет, что «маскулинные ценности господствуют». В результате этого женщины начинают сомневаться в нормальности своих чувств и менять суждения, отличные от мнения других. (...)

Однако та особенная неуверенность, которую критикует в женщинах Вульф, является порождением ценностей, в которых заключена их сила. Отличие женщин упрочено не только их социальным подчинением, но также составляет суть их морального интереса. Восприимчивость к нуждам других и принятие на себя ответственности за заботу заставляют внимать голосам другого в большей степени, чем своему собственному, и включать в свои суждения другую точку зрения. Моральная слабость женщин, которая обнаруживается в очевидной расплывчатости и путанице суждений, таким образом, неотделима от их моральной силы, которая в первую очередь выражается в заботе о взаимоотношениях с другими и ответственности за них. Само нежелание выносить суждения может быть признаком заботы и беспокойства о других, что является определяющим в психологии развития женщин и указывает на то, что обычно считается проблематичным в их природе.

Таким образом, женщины не только определяют себя в контексте человеческих взаимоотношений, но также судят о себе в выражениях способности к заботе. Место женщины в жизни мужчины было местом воспитательницы, няни, помощницы, создателя сети отношений, на которые она в свою очередь опиралась. Но пока женщины заботились о мужчинах, те в своих теориях психологического развития, как и в своих экономических изысканиях, были склонны присваивать себе или же обесценивать эту заботу. Когда сосредоточение внимания на индивидуализации и индивидуальном успехе распространяется на зрелость, а зрелость уравнивается с личной автономией, интерес к взаимоотношениям выглядит скорее как проявление слабости женщин, нежели их человеческой силы²

Противоречие между женственностью и зрелостью нигде не проявляется настолько явно, как в исследованиях поло-ролевых стереотипов, проведенных И. Броверманом, С. Вогелем, Д. Броверманом, Ф. Кларксоном и П. Розенкранцем³ В этих исследованиях неоднократно делавшиеся открытия указывают на то, что каче-

¹ *Wolf. V A. Room of One's Own. N. Y. P. 76.*

² *Miller J. B. Toward a New Psychology of Women. Boston. 1976.*

³ *Browerman J., Vogel S., Browerman D., Clarkson F., Rosenkrants P. Sex-Role Stereotypes: A Yurrent Appraisal//Journal of Social Issues. 28(1972). P. 59—78.*

ства, которые считаются необходимыми для зрелости,— способность к автономному мышлению, к четкому принятию решений и ответственным действиям — связаны с маскулинностью, в то время как наличие этих же качеств у женщин считается нежелательным. Стереотипы предполагают расщепление любви и труда, отнесение экспрессивных способностей к женщинам, инструментальных — к мужчинам. Несмотря на то, что эти стереотипы рассмотрены с различных точек зрения, все они отражают несбалансированную концепцию зрелости, отдающую предпочтение общности индивидуальной самости единению с другими, в большей мере направленной на автономную жизнь труда, чем на взаимозависимость любви и заботы.

Открытие значимости близости, взаимосвязи и заботы, воспеваемое мужчинами в середине жизни,— это то, что женщины знали с самого начала. Однако из-за того, что это знание считалось «интуитивным», или «инстинктивным», функцией анатомии, соединенной с судьбой, психологи отказывались объяснять его развитие. В моем исследовании я обнаружила, что моральное развитие сосредоточивается на совершенствовании этого знания и, таким образом, очерчивает главную линию психологического развития в жизни обоих полов. Предмет морального развития не только содержит конечную иллюстрацию повторяющегося образца в исследовании и оценке половых различий в литературе о человеческом развитии, но и детально показывает, почему природа и значимость развития женщин были так долго непонятны, окутаны тайной.

Критика, которой подвергает Фрейд чувство справедливости у женщин, считая его скомпрометированным отказом от слепой беспристрастности, возникает вновь не только в исследовании Пиаже, но и Кольберга. (...) Шесть ступеней Кольберга¹, характеризующие развитие морального суждения на протяжении от детства к зрелости, основаны на эмпирическом изучении 84 мальчиков, развитие которых Кольберг прослеживает в течение 20 лет. Несмотря на то что Кольберг провозглашает всеобщность разработанной им последовательности стадий развития, группы, не включенные в его образцовую выборку, редко достигали высшей ступени. Самыми заметными среди тех, моральное развитие которых оказалось ущербным в соотношении с масштабом Кольберга, являются женщины, суждения которых соответствуют третьей ступени. На этой ступени мораль осознается во внутриличностных выражениях, и доброта отождествляется с помощью, оказываемой другим людям и удовлетворением потребностей других. Эта кон-

¹ Kohlberg L. The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16, Ph. D. Diss. University of Chicago, 1958; Kohlberg L. The Philosophy of Moral Development. San Francisco, 1981.

цепция доброты, как считают Кольберг и Крамер¹, важна в жизни зрелых женщин, поскольку их жизнь протекает дома. Кольберг и Крамер полагают, что только в том случае, когда женщины вступают в традиционную сферу мужской активности, они осознают неполноценность своей моральной ориентации и развиваются по направлению к высшим ступеням, где взаимоотношения подчинены правилам (четвертая ступень), а правила — всеобщим принципам справедливости (пятая и шестая ступени).

Однако в этом заключается парадокс, поскольку здесь самые характерные черты, обычно определяющие «доброту» женщин, их заботливость, чуткость к нуждам других, выражают ущербность в их моральном развитии. Но в этом варианте морального развития концепция зрелости выводится из исследования жизни мужчин и отражает значимость индивидуализации в их развитии. Пиаже², оспаривая распространенное мнение, что теория развития строится с детства, подобно пирамиде, сооружаемой с основания, указывает, что на самом деле концепция развития берет начало из вершины зрелости, точки, по направлению к которой движется развитие. Таким образом, изменение в определении зрелости не просто меняет описание высшей стадии, но и перестраивает понимание развития, изменяя все его объяснение.

Когда же начинают с изучения женщин и выводят составляющие развития из их жизни, появляется другая схема моральной концепции, отличная от описанной Фрейдом, Пиаже или Кольбергом, дающая иное описание развития. В этой концепции моральная проблема рождается скорее из столкновения обязанностей, чем из конкуренции прав, и для своего разрешения она требует скорее ситуативного, предметного образа мышления, чем формального и абстрактного. Эта концепция морали, связанная с проявлением заботы, сосредоточивает моральное развитие вокруг понимания ответственности и взаимосвязей точно так же, как концепция морали справедливости связывает моральное развитие с пониманием прав и норм.

Такое особое построение моральных проблем женщинами может быть рассмотрено в качестве решающей причины их неспособности к развитию в узких рамках системы Кольберга. Считая все концепции ответственности подтверждением конвенциональности морального понимания, Кольберг определяет высшие ступени морального развития в качестве результата рефлексивного осознания человеческих прав. То, что мораль прав отличается от морали ответственности скорее акцентом на обособлении,

¹ Kohlberg L., Kramer R. Continuities and Discontinuities in Child and Adult Development//Human Development. 12(1969). P. 93—120.

² Piaget J. The Structuralism. N. Y., 1970.

чем на единении, интересом скорее к индивидуальному, чем к взаимосвязанному, подтверждается ответами на вопросы о природе морали, полученными в интервью. Первым отвечает двадцатипятилетний мужчина, один из участников исследования Кольберга:

— *Что слово мораль означает для тебя?*

— Никто в мире не знает ответа. Я думаю, что мораль — это признание права индивидуума, прав других индивидуумов, ненарушение этих прав. Действуй настолько справедливо по отношению к людям, насколько ты бы хотел, чтобы они были справедливы по отношению к тебе. Я думаю, главное — оберегать право человеческого существа на жизнь. Я думаю, это самое важное. Во-вторых, надо соблюдать право человека делать то, что ему нравится, опять же — не противореча правам кого-либо еще.

— *Как изменились твои взгляды на мораль со времени последнего интервью?*

— Я думаю, что сейчас я лучше осознаю индивидуальные права. Обычно я смотрел на них исключительно со своей точки зрения, ориентируясь на себя. Сейчас мне кажется, что я лучше понимаю, на что имеет право индивидуум.

Кольберг¹ приводит ответы этого мужчины в качестве иллюстрации принципиальной концепции человеческих прав, которая характеризует пятую и шестую ступени развития. Комментируя ответ, Кольберг говорит: «Двигаясь по направлению к перспективе, которая выходит за рамки этого общества, он отождествляет мораль со справедливостью (честностью, правами, золотым правилом нравственности), с признанием прав других людей, которые определяются по природе или по существу. Право человека делать то, что ему нравится, не противореча правам кого-либо еще,— формула определения прав до принятия общественного законодательства»²

Далее отвечает женщина, которая принимала участие в исследовании прав и ответственностей. Ей также 25 лет, она — студентка третьего курса, будущий юрист.

— *Существуют ли в действительности некоторые правильные решения моральных проблем, или мнение каждого одинаково правильно?*

— Нет, я не думаю, что мнение каждого одинаково правильно. Я думаю, что в некоторых ситуациях мнения могут быть одинаково

¹ Kohlberg L. Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development//Collected Papers on Moral Development and Moral Education. Moral Education Research Foundation. Harvard University, 1973.

² Ibid. P. 29—30.

правомерными, и можно осознанно выбирать одно из нескольких направлений действия. Но есть и другие ситуации, в которых, я полагаю, имеются правильные и неправильные ответы, в которых отражается природное свойство существования всех индивидуумов, а именно: для того чтобы жить, необходимо жить с другими. Мы нуждаемся в зависимости друг от друга, и надо надеяться, что это не только физическая потребность, но и потребность самореализации. Жизнь человека обогащается взаимодействием с другими людьми, стремлением жить в гармонии с каждым, и по отношению к этой цели существует правильное и неправильное: то, что способствует этой цели и что отдаляет от нее. В этом смысле в определенных случаях возможен выбор между различными направлениями действия...

— *Было ли такое время в прошлом, когда ты по-другому думала об этих вещах?*

— Да, я думаю, что прошла через тот период, когда считала, что все вещи в значительной степени относительны и я не могу указывать, что делать вам, а вы не можете указывать, что делать мне, потому что у вас свое понимание, а у меня — свое.

— *Когда это было?*

— Когда я училась в средней школе. Прозрение осенило меня, все мои идеи изменились, и из-за того, что изменились мои суждения, я почувствовала, что не могу оценивать суждения другого человека. Но сейчас я думаю, что даже тогда, когда человек сам собирается навредить себе, я говорю, что это неправильно, поскольку это не согласуется с тем, что я знаю о человеческой природе и что я знаю о нем, что я считаю истинным в функционировании Вселенной. На основании этого я могла бы сказать, что он совершает ошибку.

— *Как ты считаешь, что заставило тебя измениться?*

— Только лучшее понимание жизни, осознание того, что существует очень много общего между людьми. Ты начинаешь понимать, что определенные вещи способствуют достижению лучшей жизни, лучших взаимоотношений между людьми, более полной личностной реализации, чем другие, которые, как правило, приводят к противоположному результату, и то, что способствует тем вещам, можно назвать морально правильным.

Этот ответ характеризует также личное понимание морали прошедшего через период сомнения, неуверенности человека, но это понимание основывается не на главенстве и всеобщности индивидуальных прав, а скорее на том, что оно определяет как «очень сильное чувство ответственности перед миром». В этой концепции моральная дилемма смещается от проблемы реализации собствен-

ных прав, не противоречащих правам других, к проблеме, как «вести моральную жизнь, которая подразумевает исполнение обязанностей по отношению к себе самому, своей семье и людям вообще». Проблема в таком случае становится проблемой ограничения ответственности без выхода за пределы морали. Эта женщина, описывая себя и отвечая на вопрос, что она больше всего ценит, сказала: «...есть люди, к которым я привязана, и люди, за которых я ответственна. У меня очень сильное чувство ответственности перед миром, и я просто не могу жить в свое удовольствие. Именно факт моего существования в мире обязывает меня делать все, что я могу, для улучшения жизни, и не имеет значения, насколько весомыми могут оказаться эти усилия». Таким образом, в то время как объект изучения Кольберга беспокоится о людях, игнорирующих права друг друга, эта женщина беспокоится о «возможности упущения, о том, что ты не помог другим, когда мог бы это сделать».

Согласно Джейн Лоувингер, проблема, которую поднимает эта женщина, относится к пятой «автономной» ступени развития эго, где автономия, существующая в контексте взаимоотношений, определяется как моделирование чувства чрезвычайной ответственности посредством осознания того, что другие люди несут ответственность за свою собственную судьбу. Автономная ступень, в представлении Лоувингер¹, подразумевает отказ от моральных дихотомий и их замену «чувством сложности и многоликости характеров реальных людей и реальных ситуаций»² В то время как концепция морали прав, которая характеризует, по Кольбергу, высший уровень развития (шестая и седьмая ступени), направлена на достижение объективной справедливости или справедливого разрешения моральных дилемм, с которыми могли бы согласиться все разумные люди, концепция ответственности подчеркивает ограниченность любого отдельного решения и описывает конфликты, которые при этом остаются.

Таким образом, становится ясно, почему мораль прав и невмешательства в ее скрытом оправдании равнодушия и беспристрастности может показаться женщинам пугающей. В то же время становится понятным, почему с мужской точки зрения мораль ответственности выглядит неубедительной и расплывчатой. Это обусловлено бросающимся в глаза ситуативным релятивизмом. Моральные суждения женщин, таким образом, проясняют модель, представленную в описании различий в развитии между полами,

¹ *Loevinger J., Wessler R. Measuring Ego Development. San Francisco, 1970.*

² *Ibid. P. 6.*

они также содержат альтернативную концепцию зрелости, посредством которой могут быть выявлены значения этих различий и может быть дана их оценка. Психология женщин, особенность которой характеризуется большей ориентацией на взаимоотношения и взаимозависимость, подразумевает более ситуативный тип суждения и иное моральное понимание. Утвердив различия в понятиях о самости и о морали, женщины привносят в жизнь особую точку зрения и выражают человеческие отношения на языке особых приоритетов.

Миф о Деметре и Персефоне, который приводит Макклелланд¹ в качестве иллюстрации женского отношения к власти, был связан с Элевсинскими Мистериями, отмечаемыми в Древней Греции около двух тысяч лет. История Персефоны, рассказанная в гомеровском «Гимне Деметре», свидетельствует, как обнаружил Макклелланд, о силе взаимозависимости, позволяющей охарактеризовать зрелый женский образ. Несмотря на это, Макклелланд говорит: «...принято считать, что никто не знает о происходящем в Мистериях», однако известно, частично даже на основании исторических данных, что они, вероятно, были самыми важными религиозными церемониями, организованными женщинами и для женщин, особенно до того, как мужчины с помощью культа Диониса начали брать верх». Таким образом, Макклелланд рассматривает миф в качестве «особого описания фемининной психологии»² Это также прекрасная история о жизни.

Персефона, дочь Деметры, играя на лугу с подругами, видит чудесный нарцисс и бежит сорвать его. В это время земля открывается, ее хватает Гадес и забирает в свое подземное царство. Деметра — богиня земли, скорбя о потере дочери, запрещает чему-либо расти. Культуры, которые поддерживают жизнь на земле, засыхали, лишая жизни людей и животных до тех пор, пока Зевс не сжалился над человеческими страданиями и не заставил своего брата вернуть Персефону матери. Но перед тем как уйти, Персефона ест несколько зерен граната в знак обещания проводить часть каждого года с Гадесом в подземелье.

Ускользящая тайна развития женщин заключается в признании непреходящего значения единения. Роль женщины в жизни мужчины состоит в защите этого осознания в то время, когда торжествует отделение, автономия, индивидуализация и естественное право. Миф о Персефоне говорит об ущербности такого взгляда, напоминая, что нарциссизм ведет к смерти, что плодородие земли неким таинственным образом связано с неразрывностью

¹ *McClelland D. Power: The Inner Experience. P. 197*

² *Ibid. P. 96.*

отношений матери-дочери и что сама жизнь возникает из разделения между миром женщин и миром мужчин. Только в том случае, когда специалисты по изучению жизненного цикла разделят свое внимание пополам и начнут также жить жизнью женщин, как до этого они жили жизнью мужчин, их взгляды обогатятся жизненным опытом обоих полов и их теории соответственно станут более плодотворными.





**НАШИ
ПУБЛИКАЦИИ**



КЛАЙВ СТЕЙПЛЗ ЛЬЮИС (1898—1963)

Клайв Стейплз Льюис родился 29 ноября 1898 г. в Ирландии. Учился в Оксфорде и больше 30 лет преподавал там английскую литературу средних веков и Возрождения. В 1954 г. стал профессором в Кембридже.

К. Льюис долгое время был скорее атеистом, чем даже агностиком. Теистом он стал в 1929 г., христианином — в 1931 г. Защищать христианство перед миром, который он сам называл «постхристианским», Льюис начал позже. «Страдание» (1939—1940) — его первый апологетический трактат. Всеанглийскую из-

вестность Льюису принесли беседы по радио, изданные в 1943 г. отдельной книгой под названием «Просто христианство», и небольшая книга «Письма Баламута» (1943), в которой бес-инструктор пишет письма начинающему искусителю.

Апологетику К. Льюиса обычно делят по жанрам так: 1) трактаты; к ним кроме «Страдания» относятся: «Человек отменяется» (1943), «Чудо» (1947), «Размышления о Псалмах» (1958) и «Любовь» (1960), сюда же примыкают статьи и эссе; 2) аллегории и притчи; помимо «Писем», это — «Расторжение брака» (1943) и ранняя аллегорическая повесть «Кружной путь» (1934); 3) сказки, романы, рассказы. Льюисом написано четыре романа: «Когда обретем лица» и космическая трилогия «Из недр безмолвной планеты» (1939), «Переландра» (1943), «Мерзейшая мощь» (1945). Сказки Льюиса (всего их семь), написанные в 50-х годах и объединенные общим названием «Хроники Нарнии», прочно вошли в детскую литературную классику англоязычных стран.

Когда Льюис умер (22 ноября 1963 г.), предсказывали, что интерес к нему скоро угаснет. Однако эти предсказания не оправдались. Интерес к его творчеству растет, можно уже говорить о славе. Льюиса называют лучшим апологетом века. Появляется все больше трудов о нем, и труды эти все серьезнее. Видимо, очень нужен людям проповедник «просто христианства» и «великий моралист».

СТРАДАНИЕ ¹

ПРЕДИСЛОВИЕ

Когда Эшли Сэмсон предложил мне написать эту книгу, я попросил разрешения скрыть свое имя, так как мои призывы к мужеству насмешили бы тех, кто меня знает. М-р Сэмсон не согласился (в этой серии книг все пишут под своими именами), но посоветовал мне сообщить в предисловии, что я сам не придерживаюсь своих принципов. Это я и делаю. Вряд ли хоть один человек на свете лучше защищен от недооценки страдания, чем я. Добавлю, что единственная цель книги — разрешить интеллектуальную проблему, которую ставит перед нами страдание. Я не так глуп, чтобы учить других терпению и силе, и мне нечего предложить читателю, кроме убежденности в том, что, если страдание неизбежно — капля мужества поможет больше, чем реки знаний, капля жалости — больше, чем реки мужества, а любовь Господня — больше всего.

Настоящий богослов легко увидит, что писал эту книгу богослов ненастоящий. Везде, кроме двух последних глав, где я намеренно предлагаю собственные гипотезы, я, насколько мне известно, просто пересказываю старые и ортодоксальные доктрины. А любое новшество, если оно есть, прокралось сюда помимо моей воли, по моему неведению. Я всячески пытался не сказать ничего, во что не верят все христиане.

Поскольку это — не ученый труд, я не всегда даю сноски и пояснения к цитатам. Любой богослов поймет и так, как мало я читал и что именно.

1940

¹ Перевод Н. Л. Трауберг выполнен по изданию: *Lewis C. S. The Problem of Pain* N. Y., 1962.

Сын Божий страдал до смерти не для того, чтобы мы не страдали, но для того, чтобы страдания наши стали такими, как у Него.

Джордж Макдональд.
Непроизнесенные проповеди

1. ВВОДНАЯ ГЛАВА

Если бы несколько лет назад, когда я еще был атеистом, меня спросили, почему я не верю в Бога, я ответил бы примерно так: «Посмотрите на мир, в котором мы живем. Почти весь он состоит из пустого, темного, невысказанно холодного пространства. В нем так мало небесных тел и сами они так малы по сравнению с ним, что, даже будь они все населены счастливейшими существами, нелегко поверить, что сотворившая их сила имела в виду именно их счастье и жизнь. На самом же деле ученые считают, что планеты есть у очень немногих звезд (быть может, только у нашего Солнца), а в Солнечной системе населена, по-видимому, одна Земля. И более того: миллионы лет жизни на ней не было. Да и что это за жизнь? Все формы существуют, уничтожая друг друга. В самом низу это приводит к смерти, но выше, когда включены чувства, это порождает особое явление: боль. Живые существа причиняют боль, рождаясь на свет, и живут чужой болью и в боли умирают. На самом же верху у человека есть еще одно явление — разум; он может предвидеть боль, предвидеть смерть, а кроме того — способен измыслить гораздо больше боли для других. Способностью этой мы воспользовались на славу. Человеческая история полна преступлений, войн, страданий и страха, а счастья в ней ровно столько, что, пока оно есть, мы мучительно боимся его потерять, когда же оно ушло — страдаем еще больше. Время от времени жизнь становится вроде бы получше, создаются цивилизации. Но все они гибнут, да и при них принесенные ими облегчения вполне уравновешиваются новыми видами страданий. Вряд ли кто-нибудь будет спорить, что в нашей цивилизации равновесие это достигается, и многие согласятся, что сама она исчезнет, как все прежние. А если не исчезнет, что с того? Мы все равно обрече-

ны, весь свет обречен, ибо, как говорит нам наука, Вселенная станет когда-нибудь единообразной, бесформенной и холодной. Все сюжеты кончатся ничем, и жизнь окажется на поверку лишь мимолетной, бессмысленной усмешкой на идиотском лице природы. Я не верю, что все это сотворил добрый и всемогущий дух. Или духа такого нет вообще, или он безразличен к добру и злу, или он просто зол».

Одно не приходило мне в голову: я не замечал, что сама сила и простота этих доводов ставит новую проблему. Если мир так плох, почему люди решили, что его создал мудрый Творец? Быть может, люди глупы — но не настолько же! Трудно представить себе, что, глядя на страшный цветок, мы сочтем благим его корень, или, видя нелепый и ненужный предмет, решим, что создатель его умен и умел. Мир, известный нам по свидетельству чувств, не мог бы стать основанием веры; что-то другое должно было породить ее и питать.

Вы скажете, что предки наши были темны и считали природу лучшей, чем считаем ее мы, знакомые с успехами науки. И ошибаетесь. Людям давно известно, как чудовищно велика и пуста Вселенная. Вы читали, наверное, что в средние века Земля казалась людям плоской, а звезды — близкими; но это неправда. Птолемей давно сказал, что Земля — математическая точка по сравнению с расстоянием до звезд, а расстояние это в одной очень старинной книге определяется в 117 миллионов миль.

Да и дальше, с самого начала, другие, более явные вещи давали людям ощущение враждебной бесконечности. Для доисторического человека соседний лес был достаточно велик и так же чужд и зол, как чужды и злы для нас космические лучи или остывающие звезды. Боль, страдание и непрочность человеческой жизни всегда были известны людям. Наша вера возникла среди народа, зажатого между великими воинственными империями, подвергавшегося нашествиям, уводимого в плен, познавшего трагедию побежденных, как Армения или Польша. Нелепо считать, что страдание открыла наука. Отложите эту книгу и подумайте пять минут о том, что все великие религии возникли и много веков развивались в мире, где не было наркоза.

Словом, в любое время трудно было выводить мудрость и благость Творца из наблюдений над миром¹. Религия рождалась иначе. Сейчас я буду описывать происхождение веры,

¹ Я хочу сказать, что никто так не делал при возникновении веры. Когда вера уже есть, многие пытаются объяснить (или отрицать) изобилие бед в так называемых теодицеях.

а не защищать ее самое,— мне кажется, без этого нельзя поставить правильно вопрос о страдании.

Во всех развитых религиях мы обнаруживаем три элемента (в христианстве, как вы увидите, есть еще и четвертый). Первый из них — то самое, что профессор Отто называет «ощущением священного». Тем, кто не встречал этого термина, я его попытаюсь объяснить. Если вам скажут: «В соседней комнате — тигр», вы испугаетесь. Но если вам скажут, что в соседней комнате привидение, и вы поверите, вы испугаетесь иначе. Дело тут не в опасности — никто толком не знает, чем опасно привидение,— а в самом факте. Такой страх перед неизвестным можно назвать ужасом или жутью. Здесь мы касаемся каких-то границ «священного». Теперь представьте себе, что вам скажут просто: «В соседней комнате — могучий дух». Страх, то есть чувство опасности, будет еще меньше, смущение — еще больше. Вы ощутите несоответствие между собой и этим духом, и даже преклонение перед ним. Вот это и есть тот «страх и трепет», который мы называли «ощущением священного».

Нет сомнений, что человек с очень давних времен ощущал мир как вместилище всяческих духов. Вероятно, профессор Отто не совсем прав, и духи эти не сразу стали вызывать «ощущение священного». Доказать это нельзя, ибо язык не различает толком этих двух видов страха — мы и сейчас говорим, что «боимся привидений» и «боимся повышения цен». Вполне возможно, что когда-то люди просто боялись духов, как тигров. Несомненно и другое: теперь, в наши дни, «ощущение священного» существует и мы можем проследить его далеко в глубь веков.

Если мы не слишком горды, чтобы искать примеры в детской книжке, прочитаем отрывок из «Ветра в ивах»¹, где Крыс и Крот подходят все ближе к Духу Острова. «Крыс,— чуть слышно прошептал Крот,— а ты не боишься?» — «Боюсь? — переспросил Крыс, и глазки его засияли несказанной любовью.— Ну, что ты! А все-таки... ой, Крот, я так боюсь!»

Продвинувшись на век дальше, мы найдем примеры у Вордсворта, еще дальше — у Мэлори, где сэр Галахад «задрожал, ибо смертная его плоть коснулась невидимого». В начале нашей эры мы читаем в Откровении, что Иоанн Богослов пал к ногам Христа «как мертвый». В языческой поэзии мы найдем у Овидия строку о месте, где «numen adest» (божественное пребывает); а в греческом фрагменте, приписываемом Эсхилу, увидим слова о том, как море, земля и горы трепещут «под страшным оком своего господина». Продвинемся еще, и пророк Иезекииль скажет нам

¹ Английская детская повесть К. Грэхема. *Прим. пер.*

о небесных колесах, что «страшны были они» (см.: Иез., 1; 1), а Иаков, вставши ото сна, восклицает: «...страшно сие место!» (Быт., 28; 17).

Мы не знаем, как далеко можно было бы еще продвигаться. Самые древние люди почти наверное верили в вещи, которые вызывали бы такое чувство *у нас*,— и только в этом смысле мы и вправе сказать, что «ощущение священного» старо, как человечество. Но дело не в датах. Дело в том, что когда-то, на какой-то ступени ощущение это возникло и укоренилось, и не ушло, несмотря на весь прогресс науки и цивилизации.

Ощущение, о котором мы говорим, не порождено воздействием видимого мира. Вы можете сказать, что для древнего человека, окруженного бесчисленными опасностями, вполне естественно было измыслить неведомое и «божественное». В определенном смысле вы правы — и вот в каком: вы сами человек, как и он, и вам легко представить, что опасность и затерянность вызовут в вас такое чувство. Нет ни малейших оснований полагать, что у другого вида сознания мысль о ранах, боли или смерти приведет к такому ощущению. Переходя от телесного страха к «страху и трепету», человек прыгает в бездну; он узнает то, что не дано и не может быть дано в физическом опыте. Научные объяснения сами нуждаются в объяснении — скажем, антропологи выводят вышеназванное чувство из «страха перед мертвыми», не открывая нам, почему столь безобидные существа, как мертвые, вызывают страх. Мы же подчеркиваем, что ужас и жуть находятся совсем в других измерениях, чем страх перед опасностью. Никакое перечисление физических качеств не дает представления о красоте тому, кому она неведома; так и тут: никакое перечисление опасностей не дает и малого представления о том особом чувстве, которое я пытаюсь описать. По-видимому, из него логически вытекают лишь две точки зрения: или это — болезнь нашей души, ничему объективному не соответствующая, но почему-то не исчезающая даже из таких полноценных душ, как душа мыслителя, поэта или святого; или же это — ощущение действительных, но внеприродных явлений, которое мы вправе назвать откровением.

Однако «священное» — не то же самое, что «доброе», и одержимый ужасом человек, предоставленный самому себе, может подумать, что оно «по ту сторону добра и зла». Тут мы переходим ко второму элементу веры. Все люди, о которых есть хотя бы малейшее свидетельство, признавали какую-то систему нравственных понятий — о чем-то могли сказать «я должен», о чем-то — «нельзя». И этот элемент тоже не может быть прямо выведен из простых, видимых фактов. Одно дело «я хочу», или «меня застав-

ляют», или «мне выгодно», или «я не смею», и совершенно другое — «я должен».

Как и в первом случае, ученые объясняют этот элемент тем, что само нуждается в объяснении,— скажем (как знаменитый отец психоанализа), неким доисторическим отцеубийством. Отцеубийство породило чувство вины лишь потому, что люди сочли его злом. Нравственность — тоже прыжок через пропасть от всего того, что может быть дано в опыте. Однако, в отличие от «страха и трепета», она обладает еще одной важной чертой: нравственные системы различны (хотя и не так сильно, как думают обычно), но все они, до единой, предписывают правила поведения, которых сторонники их не выполняют. Не чужой кодекс, а свой собственный осуждает человека, и потому все люди живут в ощущении вины. Второй элемент религии — не просто осознание нравственного закона, но осознание закона, который мы приняли и не выполняем. Этого нельзя ни логически, ни как-либо иначе вывести из фактов опыта. Или это необъяснимая иллюзия, или — все то же откровение.

Нравственное чувство и «ощущение священного» так далеки друг от друга, что они способны очень долго существовать, не соприкасаясь. В язычестве сплошь и рядом почитание богов и споры философов никак между собой не связаны. Третий элемент религиозного развития возникает тогда, когда человек их отождествляет, тогда, когда божество, внушающее трепет, воспринимается и как страж нравственности. Быть может, и это кажется нам естественным. Действительно, людям это свойственно; но «само собой» это никак не разумеется. Мир, населенный божествами, ведет себя совсем не так, как велит нам нравственный кодекс,— он несправедлив, безразличен и жесток. Не объяснит ничего и предположение, что нам просто хочется так думать,— кто захочет, чтобы нравственный закон, и сам по себе нелегкий, был облечен загадочной властью «божественного»? Без сомнения, этот прыжок — самый удивительный, и не случайно сделали его не все; вненравственная религия и внерелигиозная нравственность существовали всегда, существуют и теперь. Наверное, лишь один народ совершил его полностью; но великие личности всех стран и времен тоже совершали его на свой страх и риск, и лишь они спасались от непотребства и дикости вненравственной веры или от холодного самодовольства чистой морали. Логика не побуждает нас к этому прыжку, но что-то иное влечет к нему, и даже в пантеизме или в язычестве нет-нет да и проступит нравственный закон; даже сквозь стоицизм проглянет какое-то почтение к Богу. Быть может, и это — безумие, сопряженное человеку и почему-то приносящее прекрасные плоды. Но если это — Откровение, то поистине в Аврааме благослови-

лись племена земные, ибо одни евреи смело и полностью отождествили то страшное, что живет на черных вершинах гор и в грозовых тучах, с Господом *праведным*, Который «любит правду» (Пс., 10; 7).

Четвертый элемент появился позже. Среди евреев родился Человек, который назвал Себя Сыном страшного и праведного Бога. Более того: Он сказал, что Он и этот Бог — одно. Претензия эта так ужасна, так нелепа и чудовищна, что на нее могут быть лишь две точки зрения: или этот человек был безумцем самого гнусного рода, или Он говорил чистую правду. Третьего не дано. Если другие свидетельства о нем не дают склониться к первой точке зрения, вы обязаны принять вторую. А если вы приняли ее, все, что утверждают христиане, станет возможным. Уже нетрудно будет поверить, что Человек этот воскрес, а смерть Его каким-то непостижимым образом изменила в лучшую сторону наши отношения со страшным и праведным Богом.

Спрашивая, похож ли видимый мир на творение мудрого и доброго Создателя или скорее на что-то бессмысленное, если не злое, мы отмечаем все, что есть важного в религиозной проблематике. Христианство не выводится из философских споров о рождении Вселенной; оно — сокрушительное историческое событие, увенчавшее долгие века духовной подготовки. Это не система, в которую надо как-то втиснуть факт страдания; это — факт, с которым приходится считаться любым нашим системам. В определенном смысле оно не разрешает, а ставит проблему страдания — в страдании не было бы проблемы, если бы, живя в этом кишасщем бедами мире, мы не верили в то, что последняя реальность исполнена любви.

Я постарался рассказать о том, почему вера представляется мне обоснованной. Логика к ней не понуждает. На любой ступени развития человек может взбунтоваться, в определенном смысле насилуя свою природу, но не погрешая против разума. Он может закрыть глаза и не видеть «священного», если он готов порвать с половиной великих поэтов, и со всеми пророками, и с собственным детством. Он может счесть вымыслом нравственный закон и отрезать себя от человечества. Он может не признать единства Божественного и праведного и стать дикарем, обожествляющим пол, или смерть, или силу, или будущее. Что же до исторического Воплощения, оно требует особенно сильной веры. Оно до странности похоже на многие мифы — и не похоже на них. Оно не поддается разуму, его нельзя выдумать, и нет в нем подозрительной, априорной ясности пантеизма или ньютоновой физики. Оно произвольно и непредсказуемо, как тот мир, к которому приучает нас понемногу современная физика, мир, где энергия — в каких-то

крохотных сгустках, где скорость безгранична, где необратимая энтропия придает направление времени, а Вселенная движется, как драма, от истинного начала к истинному концу. Если весть из самого сердца реальности способна достичь нас, ей вроде бы пристала та неожиданность, та упрямая сложность, которую мы видим в христианстве. Да, в христианстве есть именно этот резкий привкус, именно этот призывок истины, не созданный нами и даже не созданной для нас, но поражающей нас, как удар.

Если, поверив этому чувству или другим, лучшим доводам, мы пойдем по пути, по которому ведут человечество, и сделаемся христианами, перед нами встанет проблема страдания.

II. ВСЕМОГУЩЕСТВО БОЖИЕ

Ничто, приводящее к противоречию,
не входит во всемогущество Бога.

Св. Фома Аквинат. Summa Theologiae

«Если Господь благ, Он хочет счастья Своим созданиям, а если Он всемогущ, Он может все, что хочет. Однако создания Его не счастливы. Значит, Бог недостаточно благ или недостаточно могуществен». Так ставится, в самой простой форме, проблема страдания. Чтобы ответить, надо прежде всего определить, что такое благодать и что такое всемогущество, а может быть, и что такое счастье: ведь если верны лишь обычные, привычные значения этих слов, на довод этот ответить невозможно. Сейчас мы поговорим о всемогуществе, а потом — о благодати.

В Писании сказано, что Богу все возможно. Обычно, споря с неверующими, мы слышим от них, что Бог, если бы Он был, сделал бы то-то и то-то, а когда мы отвечаем, что это невозможно, они говорят: «Как же так? А я думал, что Бог у вас может все». Тем самым встает вопрос о том, что такое «невозможно».

Когда мы говорим «невозможно», мы обычно опускаем еще какую-нибудь фразу, начинающуюся со слов «если только не». Так, оттуда, где я пишу, невозможно увидеть улицу, если только не обрушится передо мною стена. Но можно ведь сказать иначе: «Оттуда, где я пишу, невозможно увидеть улицу, если все останется как есть». Конечно, можно и тут прибавить: «Если только не изменится природа пространства» или «природа зрения» и т. п. Не знаю, что сказали бы на это настоящие философы и ученые,

но я бы ответил: «Не уверен, что пространство или зрение *могли бы* так измениться». Слова «могли бы» соотносятся здесь с некой абсолютной невозможностью, отличающейся от возможностей и невозможностей относительных, о которых мы говорим и до сих пор. Я не уверен в том, что вообще возможно видеть по кривой, потому что я не знаю, есть ли в этом внутреннее противоречие. Зато я знаю, что, если это противоречие есть, это совершенно невозможно. Таким образом, абсолютно невозможное мы вправе назвать внутренне невозможным, так как оно несет свою невозможность в себе, а не заимствует ее из других, относительных невозможностей. К нему не приставишь «если только не». Оно невозможно никому, нигде и никогда.

Говоря «никому», я включаю сюда и Бога. Всемогущество — это сила, позволяющая делать все, что внутренне возможно; и не более того. Бог творит чудеса, но не чепуху. Мы не ставим здесь предела Его могуществу. Ведь если мы скажем: «Бог может дать существу свободную волю и в то же время не давать ему свободной воли», мы не скажем о Боге *ничего*: бессмысленные сочетания слов не обретут значения оттого, что мы приставили к ним еще два слова: «Бог может». *Все*, то есть все вещи и действия, возможно Богу; а внутренне невозможное — не вещь и не действие, ничто. Бог не больше нас способен сочетать несочетаемое, не потому, что воля Его натолкнется на препятствие, а потому, что чепуха остается чепухой, даже когда мы говорим о Боге.

Однако надо помнить, что люди ошибаются и часто считают невозможным возможное и наоборот. Поэтому будем очень осторожны, признавая то или иное внутренней невозможностью. Все дальнейшее в этой главе рассматривайте не как утверждение, а как предположения и догадки.

На первый взгляд «законы природы», глухие к страданию и молитве, — сильный довод против благости и силы Божией. Сейчас я попытаюсь показать, что даже Всемогущество не может создать общества свободных душ, не создавая при этом относительно независимой и «непреклонной» природы.

По всей вероятности, самосознание — осознание себя — может существовать лишь по контрасту с «другими». Если бы мы были теистами, это ставило бы нас в тупик, но учение о Пресвятой Троице показывает нам, что некое подобие «общества» извечно есть и в Боге; мы знаем, что Бог это Любовь не только в платоновом смысле, но и в том, что все Три Лица любят друг друга.

Кроме того, свобода означает свободу выбора, а выбор предполагает, что есть из чего выбирать, есть предметы. В пустоте

выбирать нечего; и потому свобода, как и самосознание (если они не одно и то же), предполагает существование чего-то иного, чем ты сам.

Минимальное условие самосознания и свободы — чтобы создание воспринимало Бога и отличало себя от Бога. Быть может, и есть существа, сознающие Бога и себя, и больше никого. Если они есть, выбор их прост: любить себя больше Бога или Бога больше, чем себя. Но мы такую жизнь вообразить не можем. А как только мы введем взаимное осознание тварных существ, мы не обойдемся без «природы».

Нам часто кажется, что очень легко общаться двум чистым сознаниям. Но я просто не вижу, как им общаться без внешнего мира, без «среды». Даже смутные наши попытки представить себе общение бестелесных душ предполагают общее пространство и общее время. Но этого мало. Если бы ваши желания и мысли шли ко мне прямо, как мои собственные, как бы я их отличил? Да и о чем нам думать тогда и чего хотеть? Если вы христианин, вы можете ответить мне, что Бог (или дьявол) действует на наше сознание именно так, прямо. Да; и потому очень многие о них и не подозревают. Можно предполагать, что если бы души человеческие действовали друг на друга прямо и нематериально, то лишь очень сильная вера и очень большое прозрение убеждали бы нас в бытии нам подобных. Знать ближнего было бы труднее, чем знать сейчас Бога, потому что помогают вещи, доходящие до меня через внешний мир,— Предание, Писание, слова благочестивых друзей. Для существования человеческого общества необходима нейтральная среда. Она у нас и есть. Я могу говорить с вами, потому что мы оба можем посылать друг другу воздушные волны. Материя, разъединяющая души, и соединяет их. Благодаря ей у каждого из нас есть «внешнее»; а то, что для вас — акты мысли и воли, становится для меня зрением и звуком. Благодаря ей вы можете не только «быть», но и «являться».

Итак, общество предполагает некое общее поле, среду. Если есть общество ангелов (а мы в это верим), у них тоже должна быть какая-то среда, какая-нибудь своя «материя» — в нынешнем, а не в схоластическом значении этого слова.

Но если материя служит нам нейтральным полем, у нее должна быть своя определенная природа. Если бы в материальной системе обитало бы лишь одно существо, она могла бы поминутно изменяться по его желанию. Но если ввести в такой мир и другое существо, то оно уже действовать не сможет. Оно вряд ли даже смогло бы сообщить о себе тому, первому, потому что вся материя в чужой, а не в его власти.

Если же материя обладает определенной природой и подчи-

няется законам, то не все состояния материи будут приятны той или иной душе и одинаково благотворны для материального ее дополнения, называемого телом. Огонь греет тело на одном расстоянии и сжигает на другом. Даже в совершенном мире нужны те сигналы опасности, которые, по-видимому, и передает наша нервная система. Значит ли это, что зло (в форме боли) неизбежно в любом из возможных миров? Я думаю, нет: если грех дурен даже в минимальной дозе, боль до определенного уровня злом не становится, она не страшна и не дурна. Никто не возразит против того, что поближе к огню — чуть горячее, и дальше идти не надо; а когда после долгой прогулки у нас побаливают ноги, нам даже приятно.

Пойдем дальше. Еще менее возможно, чтобы материя мира была одинаково приятна всем в каждый данный момент. Если камешек лежит там, где я хочу, он не может лежать там, где хотите вы, — разве что желания наши случайно совпадают. Это совсем не зло: без этого не было бы всех тех уступок, жертв и подарков, без которых любви, доброте и деликатности не выразить себя. Но именно это же открывает путь и злу неуступчивости. А поскольку души свободны, они вольны выбирать и вежливость, и наглость. Выбравши же наглость и вражду, они могут использовать природу во вред другим. Природа дерева позволяет сделать из него и посох, и дубину.

Наверно, можно представить себе мир, в котором Бог то и дело выправляет злоупотребления свободной воли — дубина становится мягкой, а воздух не может передать звуковые волны оскорбительных слов. Но в этом мире не будет свободы воли, даже помыслов дурных там не будет, так как клетки мозга откажутся их обрабатывать. Мы, христиане, верим, что Бог может менять поведение материи и прибегает иногда к этой возможности, творя чудеса, но чудо на то и чудо, что оно исключительно редко. Твердые законы, причинно-следственные связи, весь природный порядок — это и рамки, в которые вписана жизнь наших душ, и непрменные условия этой жизни. Попробуйте исключить отсюда ту возможность страдания, которую неизбежно порождают и природный порядок, и наличие свободных волей, — и вы увидите, что исключили саму жизнь.

Повторяю: все это домыслы. Лишь у Господа достаточно данных и мудрости, чтобы знать, каков мир. Но думаю, что мир *не проще* этого. Надеюсь, вы понимаете, что сложен он лишь для нас, людей, — это нам его трудно постичь. Бог не ведет рассуждения, как мы, но знает все сразу в едином и полном акте творения; нам же представляется, что Он создал много независимых людей и вещей, а потому, что Он создал вещи, необходимые друг другу. Даже мы можем взглянуть на дело проще, включивши не

только слова «множественность» и «отдельность» вещей, но и их «совместность». Чем больше мы думаем, тем яснее нам кажется единство творческого акта и тем труднее помыслить и представить, что тот или иной его элемент можно было бы устранить. Наверно, это — не лучший из возможных миров, но просто единственно возможный. Что такое «возможные миры», как не миры, которые Господь мог бы создать, и не создал? Но размышления о том, что Бог «мог бы», предполагают очень антропоморфное представление о Божьей свободе. Что бы ни означала свобода человеческая, свобода Божия — не выбор из альтернатив. Совершенное добро знает оптимальную цель, а совершенная мудрость знает оптимальные средства. Свобода Божия в том, что только Бог творит Свое дело, и никакие внешние препятствия не мешают Ему; в том, что благодать Его — корень Его деяний, а всемогущество — воздух, в котором они цветут.

Мы подошли к следующей теме: что же такое благодать Божия. До сих пор мы не сказали об этом ничего, и никак не ответили тем, кто говорит нам, что, если мир невозможен без страданий, благому Богу лучше было бы его не творить. Предупрежу сразу: я не буду доказывать, что творить все же лучше, — я просто не знаю, какой человеческой меркой можно это мерить, чтобы сравнивать. Я не понимаю, как можно сопоставить бытие и небытие. Что значит «лучше бы мне не жить»? В каком смысле «мне»? Какой мне прок от чего-нибудь, если меня нет? Наша задача не так чудовищна; мы должны понять, как благодать Божия совмещается с наличием страданий.

III. БЛАГОДАТЬ БОЖИЯ

Любовь Господня может терпеть, она может прощать (...), но она не примирится с недостойным любви (...). Господь не примирится с твоим грехом, ибо грех не меняется к лучшему; но примирится с тобой, ибо ты исправим.

Томас Траэртн. Сотницы созерцаний, II, 30.

Когда мы думаем о благодати Божией, перед нами немедленно встает довольно страшная дилемма.

Если Господь мудрее нас, Он судит иначе о добре, о зле и о многом другом. То, что нам представляется благом, может быть дурным для Него, а то, что нам кажется плохим, — для Него не зло.

Но если Его нравственный суд отличается от нашего так сильно, мы не вправе называть Его благим; ведь говоря, что «Господь благ», а благо Его ни в чем не похоже на наше, мы, в сущности, скажем, что Он обладает каким-то неведомым нам свойством. Такое свойство не дает нам нравственных оснований для любви к Нему и даже для подчинения. Если он не «добр», не «благ» в нашем смысле слова, мы подчиняемся разве что из страха, а из страха подчинишься и всемогущему Злу. Учение о полном нашем ничтожестве — то есть о том, что наша идея добра никуда не годится, — способно превратить христианство в поклонение бесам.

Мы избежим этой дилеммы, если вспомним, что бывает здесь, у нас, когда человек низкого нравственного уровня попадает в круг, где люди и лучше, и мудрее его, и учится их системе ценностей. Я могу рассказать об этом, потому что со мной так и было. Когда я поступил в университет, я был настолько близок к полной бессовестности, насколько это возможно для мальчишки. Высшим моим достижением была смутная неприязнь к жестокости и к денежной нечестности; о целомудрии, правдивости и самопожертвовании я знал не больше, чем обезьяна о симфонии. По милости Божией я встретил людей молодых (из которых ни один не был верующим) и в достаточной мере равных мне по уму — иначе мы просто не могли бы общаться, — но знавших законы этики и пытавшихся им следовать. Их суждения о добре и зле сильно отличались от моих, но мне не пришлось называть белым то, что я прежде бы назвал черным. Новый нравственный кодекс не воспринимается нами как простая противоположность прежнему, хотя они и впрямь противоположны. Мы точно знаем, куда мы идем: мы знаем, что новые ценности много лучше скудных проблесков прежнего нашего добра, но связаны с ними и как бы продолжают их. А главное, узнавание этих ценностей сопровождается стыдом и ощущением вины — мы ясно видим, что недостойны наших новых друзей. Вспомним все это, чтобы лучше понять благодать Господню. Без всякого сомнения, Он мыслит добро не так, как мы, но нам не надо бояться, что Он потребует просто вывернуть наизнанку наши нравственные принципы. Когда мы увидим, чем Божия этика отличается от нашей, мы и сомневаться не будем, что нам нужно измениться к лучшему в нашем, нынешнем смысле слова. Божье добро отличается от нашего не как белое от черного, а как совершенная окружность от первой детской попытки нарисовать колесо. Выучившись чертить круг, человек знает, что именно это он и пытался сделать с самого начала.

То, что я сказал, не противоречит ни Ветхому, ни Новому завету. Христос призывает людей к покаянию, а это было бы бес-

смысленно, если бы Его нравственные понятия ничем не походили на те, которые люди знали, но не применяли на практике. Он взывает к нашему суждению — «Зачем же вы и по самим себе не судите, чему быть должно?» (Лк., 12; 57). В Ветхом завете Господь беседует с людьми, исходя из их представлений о благодарности, верности и честности, и отдает себя на суд собственных созданий: «Какую неправду нашли во Мне отцы ваши, что удалились от Меня и пошли за суетою?..» (Иер., 2; 5).

После этих оговорок я, надеюсь, вправе предположить, что некоторые, пусть не вполне осознанные представления о благодати Божией не совсем верны.

В наши дни под благодатью Божией мы понимаем прежде всего Его любовь к нам, и в этом мы отчасти правы. Но под любовью почти все мы понимаем доброту, незлобивость, мягкость — желание, чтобы мы были счастливы любой ценой. Нам бы хотелось, чтобы мы делали что угодно, а Он говорил: «Да ладно, пускай поразвлекаются». Нам нужен, в сущности, не Отец, а небесный дедушка, добродушный старичок, который бы радовался, что «молодежь веселится», и создал мир лишь для того, чтобы нас побаловать. Конечно, многие не осмелятся воплотить это в богословские формулы, но чувствуют именно так. И я так чувствую, и я бы не прочь пожить в таком мире. Но совершенно ясно, что я в нем не живу, а Бог тем не менее — Любовь; значит, мое представление о любви не совсем верно.

Я бы и из книг мог узнать, что любовь суровой и прекрасней добродушия; ведь даже любовь мужчины к женщине Данте называл грозным властелином. В любви есть доброта, но доброта и любовь не одно и то же, а когда доброта (в том смысле, в каком я говорил) отделяется от всего другого, что есть в любви, она окрашивается каким-то безразличием и даже презрением к тому, на кого направлена. Ей неважно, хорош или плох ее предмет, лишь бы он не страдал. В Писании сказано: «Если же остаетесь без наказания... вы незаконные дети, а не сыны» (Евр., 12; 8) Мы хотим счастья любой ценой тем, кто нам безразличен; другу, возлюбленной, детям мы пожелаем скорее страдания, чем недостойного счастья. Если Бог — Любовь, Он, по самому определению, не только доброта. Он всегда наказывал нас, но никогда не презирал. Господь удостоил нас великой и невыносимой чести: Он любит нас в самом глубоком и трагическом смысле этого слова.

Конечно, отношения Творца и твари нельзя уподоблять полностью отношениям между тварями. Бог и дальше от нас и ближе к нам, чем любой иной. Различие между чистым бытием и тем, кому бытие дано, такое, что перед ним ничто — различие между червем и архангелом. Господь творит, мы сотворены; Он — На-

чало, мы — производное. Но по той же самой причине никто не близок к нам так, как Он. Мы каждый миг получаем от Него саму жизнь, наша ничтожная и чудотворная свобода воли дарована Им, и сама наша способность к мышлению — лишь Его сила, переданная нам. Такую единственную на свете связь можно понять лишь через аналогии: вникая в разные виды существующей на земле любви, мы получим, быть может, неполное, но полезное представление о том, как Бог нас любит.

Самый низкий вид любви, который и назовешь любовью лишь иносказательно, — то, что чувствует человек к своему творению. Ему уподобляет любовь Господню Иеремия, когда говорит о глине и горшечнике (Иер., 18; 4—6), и апостол Петр, когда говорит о живых камнях (1 Пет., 2; 5). Неполнота сравнения в том, что камни и глина не чувствуют, и потому здесь неприменимы вопросы о правде и милости, которые неизбежно встают, если камни — живые. Вообще же аналогия эта очень важна. Мы не в переносном, а в прямом смысле — произведения Божии, Он создает нас, а это значит — не будет доволен, пока не доведет до Своего замысла. И снова мы сталкиваемся с тем, что я назвал «невыносимой честью». Художник не станет беспокоиться, если набросок, которым он хотел позабавить детей, не совсем такой, как он думал. Но о главной своей картине, которую он любит, как женщину или ребенка, он беспокоится снова и снова и тем самым беспокоил бы картину, если бы она могла чувствовать. Нетрудно представить, как чувствующей картине, которую скребут, смывают и начинают в сотый раз, хочется быть легкомысленным наброском. И нам естественно хотеть, чтобы Бог предназначил нам менее славную и утомительную долю; но значит это, что мы хотим, чтобы Он *меньше*, а не больше любил нас.

Другой вид любви — любовь человека к животному, которой Писание еще чаще уподобляет связь Бога с человеком. «Мы — Его народ и овцы Его стада». Эта аналогия полнее первой, потому что животное ниже человека, но способно чувствовать; однако она и хуже — ведь человек не создал животное и не совсем его понимает. Главное же достоинство ее в том, что союз человека и, скажем, собаки нужен прежде всего человеку, но собачьи интересы не принесены в ущерб человеческим. Человек приручил собаку, чтобы любить ее и чтобы она ему служила. Но он не полюбит ее, как следует, если она по-своему его не любит, а она не послужит ему, если он не будет по-своему служить ей. Именно потому, что собака, по нашим понятиям, — одно из «лучших» животных и достойна любви (конечно, без нелепых преувеличений, словно это не пес, а ребенок), мы занимаемся ею и хотим сделать еще лучше. В естественном состоянии у нее такой запах и такие привычки, что ее не очень полюбишь, и мы моем ее, воспитываем, учим не

красть, чтобы полюбить, как следует. Шенку все это нелегко, и, будь он богословом, он бы серьезно задумался над благостью человеческой, но взрослая, воспитанная собака — здоровее, сильнее, умнее дикой и, как мы благодатью, введена нами в мир неведомых прежде чувств, понятий и радостей. Несомненно человек (то есть хороший человек) разделяет с собакой все ее мытарства и мучает ее лишь потому, что очень высоко ее ставит; потому, что она почти совсем хороша и стоит сделать ее совершенной. Мы не дрессируем червяка и не купаем ухвертку. Быть может, нам и хотелось бы стать для Бога столь ничтожными, чтобы Он оставил нас на волю наших импульсов и не ломал, и не мучил. Но и это значит, что мы хотим не большей любви, а меньшей.

Еще выше освященное Евангелием уподобление Господа отцу, нас — Его детям; но всякий раз, когда читается молитва Господня, мы должны помнить, что в тот век и в тех землях отцовская власть была совсем другой. Отец, чуть ли не просящий прощения за то, что он «причинил сыну жизнь»; отец, который из уважения к чужой свободе не решится хоть в чем-то ограничить сына или даже наставить — не был бы символом любви и власти Божией. Сейчас я не буду спорить о том, какое отцовство лучше, я просто хочу показать, что во времена Спасителя и, конечно, много столетий спустя значило это слово. А еще яснее это станет, если мы вспомним, как Сын, единосущный Отцу и единоначальный Ему, то есть равный Ему, как ни один земной сын не равен своему отцу, воспринимал Свое сыновство, предавал Отцу и Дух Свой, и волю, и даже не разрешал звать Себя благим, ибо так именуют лишь Отца. Любовь Отца и Сына в этом смысле означает любовь-власть и любовь-послушание. Отец делает сына таким, каким должен быть человек с его, отцовской, то есть мудрейшей, точки зрения. Даже сейчас мало кто из отцов скажет: «Пускай будет мерзавцем, лишь бы ему хорошо жилось».

Нам остается самая опасная, самая неполная и самая точная для нас аналогия — уподобление Божией любви к нам любви мужчины к женщине. Писание его не боится. Израиль — неверная жена, но ее небесный супруг не может забыть былого счастья. «...Я вспоминаю о дружестве юности твоей, о любви твоей, когда ты была невестою, когда последовала за Мною в пустыню, в землю незасеянную» (Иер., 2; 2). Израиль — бедная невеста, которую Господь нашел при дороге и одел, и украсил, но она все же предала Его. Апостол Иаков называет нас прелюбодейцами, ибо мы дружим с миром, а Бог «до ревности любит дух, живущий в нас» (Иак., 4; 5)¹ Церковь — невеста Христова, и Он так ее любит,

¹ Обычное толкование («до ревности любит дух, живущий в нас») не соответствует подлиннику.

что не терпит на ней ни пятна, ни порока (Еф., 5; 27). Уподобление это хорошо тем, что такая любовь по самой своей природе требует совершенства любимой и в этом смысле прямо противоположна той доброте, которая терпит что угодно, лишь бы предмет ее не мучился. Когда мы любим женщину, нам далеко не безразлично, чиста она или грязна, честна или порочна. Скорее именно тогда это становится для нас предельно важным. А разве женщина сочтет признаком любви, если мужчина не знает и знать не хочет, хороша ли она хотя бы с виду? Конечно, мы можем любить, когда красота исчезнет, но не потому, что она исчезла. Если мы любим, мы можем прощать любые недостатки, но мы не перестанем хотеть, чтобы их не стало. Любовь ощущает пятно и порок сильнее, чем ненависть. Любовь переносит и прощает все, но ничего не попускает. Она радуется малости, но требует полноты.

Когда христианство говорит, что Бог любит человека, оно имеет в виду, что Бог человека любит, а не равнодушно желает ему счастья. Мы хотели, чтобы Бог нас любил, вот Он и любит нас. Такой Господь у нас и есть — не благодушный старичок, разрешающий нам поразвлечься, и не холодный честолюбец, вроде совестливого судьи, не радушный хозяин, но огонь опаляющий, чья любовь упорна, как любовь к творению, жалостлива, как любовь к собаке, мудра и достойна, как любовь к сыну, ревнива, сильна и требовательна, как любовь к женщине. Я не знаю, почему это так; ум не в силах понять и объяснить, почему создания (тем более такие, как мы) столь ценны в очах Божиих. Время это, эту честь мы не можем вынести, мы даже хотим ее только в благодати; мы — как девы из античной драмы, отвергающие любовь Зевса. Но так уж оно есть. Бог говорит с нами как несчастный влюбленный, словно Ему, содержащему в Себе и Начало и Конец всего, что-то нужно от нас. «Не дорогóй ли у Меня сын Ефрем? не любимое ли дитя? ибо, как только заговорю о нем, всегда с любовью вспоминаю о нем; внутренность Моя возмущается за него» (Иер., 31; 20). «Как поступлю с тобою, Ефрем? как предам тебя, Израиль? Повернулось во Мне сердце Мое» (Ос., 11; 8). «Иерусалим, Иерусалим... сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели!» (Мф., 23; 37).

Итак, страдание людей нельзя примирить с бытием Бога-Любви лишь до тех пор, пока мы понимаем любовь в обычном, пошлом смысле и ставим человека во главу угла. Но человек — не центр. Бог существует не для него, и сам человек существует не для себя. «...Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (Откр., 4; 11). Мы созданы не для того, чтобы мы любили Бога (хотя — и для этого), но чтобы Его любовь могла успокоиться на-

ми. Требуя, чтобы Он был доволен нами, какие мы есть, мы требуем, в сущности, чтобы Он перестал быть Богом; но Он — Бог. Его любви противно и невыносимо многое в нас, и, поскольку Он все же нас любит, Он должен сделать нас достойными Своей любви. Мы даже не хотим в лучшие наши минуты, чтобы Он мирился с нашей нечистотой, как не захочет собака, научившаяся любить человека, чтобы человек потерпел в своем доме грязную и блохастую тварь. Бог стремится не к тому, что мы сейчас и здесь зовем «счастьем»; но, когда мы станем достойными Его любви, мы будем счастливы.

Я знаю, что можно ответить на мои рассуждения. Ведь я обещал, что, приближаясь к благодати Божией, нам не придется зачеркнуть нынешнюю нашу этику. И вот мне скажут, что этого я и требую. Любовь, которую я приписываю Богу, зовется здесь, на земле, «эгоистичной» или «своекорыстной», и ей противопоставляют другую любовь, стремящуюся дать радость не себе, а тому, кого любишь. Я не уверен, что согласен с этим взглядом на земную, человеческую любовь. Я не оценил бы высоко любовь друга, который хотел бы, чтобы я был счастлив, а не честен. Однако я рад возражению, ибо ответ на него представит дело в новом свете и выправит неполноту моих рассуждений.

Когда речь идет о любви Творца к Его творению, противопоставление эгоистической и альтруистической любви просто неверно. Ведь здесь невозможно столкновение интересов. Бог не может тягаться с человеком, как не может Шекспир тягаться с Виолой. Когда Он Сам стал человеком и жил среди людей в Палестине, постоянное и полное самопожертвование привело Его на Голгофу. Один современный пантеист сказал: «Когда Абсолют падает в море, Он становится рыбой»; а мы, христиане, можем сказать: когда Господь, совлекшись славы, подчиняет Себя тем условиям, в которых осмысленны слова «эгоизм» и «альтруизм», Он оказывается чистейшим альтруистом. Но к Богу в Его запредельности — к безусловному Началу всех условий — нелегко применить это понятие. Мы зовем любовь эгоистичной, когда человек любит на пользу себе, а не другому — скажем, когда родители не отпускают взрослых детей, потому что боятся одиночества. Такие коллизии возможны лишь в том случае, если, во-первых, любящему нужно или выгодно одно, а любимому — другое, а во-вторых, любящий не считается с интересами любимого или просто не замечает их. В отношении Бога к человеку этих условий нет. Богу ничего не «нужно». По учению Платона, человеческая любовь — дочь бедности, то есть недостатка, отсутствия: в любимом или есть или предполагается то, чего не хватает любящему. Но Божья любовь не тянется к нашему добру, а творит его,

порождает; все оно — от Бога, ведь Бог и есть Добро. Любовь Его совершенно лишена своекорыстия, Он Сам дает нам все, а получить Ему от нас нечего. И если иногда Он говорит так, словно Его предвечная полнота может в чем-то нуждаться и ждать чего-то от тех, кому Он дал и дает все, начиная от существования, это значит одно (если вообще значит что-то нам понятное): Он каким-то чудом дал Себе эту жажду, создал в Себе то, что мы можем удовлетворить. Если Его трогают куклы, Им Самим сделанные, Он Сам, Всемогущий Господь, и никто иной, свободно пожелал этого в Своем непостижимом смирении. Если Тот, в Ком есть все, решил нуждаться в нас, значит, нам это нужно. Нам полезно познать любовь, и полезней всего знать любовь лучшего из любящих — Бога. Но мы ошибемся в самом важном, если сочтем, что Он — для нас, а не мы для Него. Ведь мы — лишь твари и должны быть всегда подчинены Ему, как женщина — мужчине, зеркало — свету, эхо — звуку. Познавая любовь Божью в ее истинном, а не мнимом виде, мы уступаем Его натиску, отвечаем Его желанию; противоположное же чувство — ошибка в грамматике бытия.

Конечно, на определенном уровне душа ищет Бога, а Бог отвечает ей, но и тут, в сущности, лишь кажимость. Это Он дарует нам любовь к Нему, и свободны мы лишь ответить Ему — чуть лучше или чуть хуже. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас...» (1 Ин., 4; 10).

Итак, первое условие так называемой эгоистической любви, когда речь идет о Боге, отпадает. Отпадает и второе. Истинная польза для ребенка может не совпадать с интересами родителей, ибо ребенок — отдельное существо, он существует не для отца и обретает совершенство не в отцовской любви, чего отец не понимает. Но мы, создания, не отделены в этом смысле от Создателя, и Он всегда понимает нас. Он предназначил нам именно то, для чего мы и созданы. Когда мы этого достигнем, когда будет вправлен сустав Вселенной, мы станем поистине счастливыми.

Когда же мы хотим другого, чем хочет для нас Бог, мы хотим того, что не даст нам счастья. Божьи требования на наш земной слух больше похожи на окрик деспота, чем на слова любви, но ведут они нас туда, куда мы и захотели бы, если бы знали, чего хотим. Он требует от нас послушания, даже поклонения. Неужели Ему без них хуже? Человек способен умалить славу Божью не больше, чем погасит солнце тот, кто напишет «тьма» на стене своей камеры. Но Бог желает нам добра, а наше добро — любить Его той ответной любовью, которой только и может создание любить Создателя; а чтобы любить Его, мы должны Его знать; а узнавши Его, мы непременно поклонимся Ему. Если же мы не

поклонились, это значит, что мы пытаемся любить не Его, хотя, быть может, самое близкое к Нему, что может нам дать и наш разум, и наше воображение. Но поклониться мало, мы должны отразить Богооткровенное бытие, стать своими Богу, соучаствовать в Его славе, а это далеко за пределами нынешних наших желаний. Нам нужно «облечься во Христа», стать как Бог. Господь пытается дать нам то, что нам нужно, а не то, чего мы сами бы теперь пожелали. И снова поражает нас невыносимая честь — слишком много любви, а не слишком мало.

Но и это не все. Господь не просто сделал нас такими, что Он — единственное наше благо. Он — единственное благо всего тварного мира, и всякая тварь по необходимости ищет Его в той мере, в какой это свойственно ей иерархически. Только атеисту может привидеться, что на свете есть какое-то другое благо. Джордж Макдональд где-то пишет, что Бог говорит нам, людям: «*Будьте сильны Моей силой и святы Моей святостью. Мне больше нечего дать вам*». Вот и все. Бог дает то, что у Него есть, а не то, чего у Него нет,— счастье, которое есть, а не то, которого и не бывает. Всего на свете три возможности, а для нас две: быть Богом; уподобиться Богу в тварном ответе на Его любовь; быть несчастными. Если мы не научимся есть единственный хлеб мироздания — единственный хлеб, который мог бы взрастить любой из возможных миров,— нам остается вечный голод.

IV СКВЕРНА ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ

Вернейший знак утвержденной гордыни — вера в свое смирение.

Уильям Лоу

В предыдущей главе я пытался показать, что любовь вправе причинять страдание тому, кого любят, если его надо изменить, сделать достойным любви. Но зачем человека менять? Все прекрасно знают, что отвечает христианство: человек воспользовался своей свободной волей, чтобы стать очень плохим. Однако на самом деле, в жизни, трудно убедить в этом современных людей, даже современных христиан. Апостолы могли предположить, что их языческие слушатели все же считали себя достойными гнева Господня. Античные мистерии пытались нащупать и выразить это чувство, эпикурейская философия пыталась освободить людей от страха вечной кары; и на этом фоне Евангелие поистине было доброй вестью. Христианство дало надежду на исцеление тем, кто знал о своей смертельной болезни. Теперь все не так. Христи-

анству приходится нести и плохую весть — сообщать больным диагноз, чтобы они согласились лечиться.

Причин тому две. Во-первых, мы уже лет сто так сосредоточились на одной из добродетелей — доброте,— что многие из нас вообще не знают ничего нравственно хорошего, кроме нее, и ничего нравственно дурного, кроме жестокости. Такие слепые пятна в этике бывали и раньше; у прежних веков тоже были свои излюбленные добродетели. И если уж надо почему-то развить одну добродетель ценой всех других, у доброты больше всего на это прав. Каждый христианин обязан с отвращением отвергнуть ту недостойную апологию жестокости, которая пытается отнять у мира милосердие, называя его «сентиментальностью» или «гуманизмом». Но беда в том, что очень легко счесть себя добрым без всякой на то причины. Нетрудно почувствовать себя благодушным, когда нас ничто не раздражает. И потому нетрудно все свои грехи списать, твердо веря, что мы «мухи не обидим», хотя на самом деле мы и пальцем не шевельнем для ближнего. Мы считаем себя добрыми, когда мы просто счастливы; труднее вообразить себя целомудренными или смиренными.

Во-вторых, на современных людей сильно повлиял психоанализ и — главное — учение о подавленных влечениях. Что бы оно ни значило на самом деле, очень многие поняли просто, что стыдиться — вредно и опасно. Сама природа и уж во всяком случае традиция почти всех веков и народов ощущали ужас перед трусостью, распутством, ложью, завистью и старались их скрыть. Мы прилежно с этим боремся. Нам советуют раскрывать душу не для покаяния, а потому, что все эти вещи вполне естественны и стыдиться их нечего. Но если христианство не сплошное заблуждение, мы правильно видим себя только в минуты стыда, и даже язычники считали «бесстыдство» пределом падения. Пытаясь вырвать стыд, мы сломали позвоночник человеческого духа и радуемся, как троянцы, поломавшие стены города, чтобы заполучить коня. Остается одно, последнее.— починить стену.

Глупо и безумно устранять лицемерие, устраняя повод к лицемерию; прямодушие тех, кто ниже стыда, недорого стоит.

Христианству необходимо пробудить былое чувство вины. Христос принимает как данность, что люди — плохие. Пока мы не почувствуем, что так оно и есть, мы не поймем Его слов. Конечно, мы все равно часть мира, который Он пришел спасти, но обращается Он не к нам. И если вы пытаетесь быть христианином, не чувствуя своего греха, вы почти неизбежно придете к досаде на Бога, Который, на ваш взгляд, вечно чего-то требует и почему-то сердится. Многие из нас сочувствуют умирающему фермеру, который ответил священнику: «А что я Ему сделал?» Каза-

лось бы, в самом худшем случае, мы просто махнули бы на Бога рукой; почему бы и Ему не ответить нам тем же? Сам живи и другим не мешай. Ему-то на что сердиться? Чего Ему стоит быть добрее?

Однако в те редкие минуты, когда вы ощутите настоящую вину, эти кощунственные сетования исчезнут сами собой. Многого можно простить — почувствуете вы, — но не это, не эту немыслимую гадость, которой постыдился бы даже такой подлец, как Игрек. В такие минуты мы доподлинно знаем, что, проведая об этом люди, они бы отшатнулись от нас, а если на свете есть кто-нибудь выше людей — они бы отшатнулись тем более. Бога, Которому *такое* не противно, нельзя назвать благим.

Когда мы просто *говорим*, что мы плохи, «гнев Божий» кажется нам варварским предрассудком; но когда мы *видим* нашу скверну, он логически и неизбежно вытекает из благодати Божией. Христианскую веру не поймешь, пока не научишься находить эту непростительную порчу под самыми хитрыми личинами. Конечно, учение это не ново, и в этой главе я не открою ничего неслыханного. Я просто попытаюсь провести читателя (а главное — себя самого) через *rops asinogum* — вывести его и себя хотя бы за ограду иллюзорного рая для дураков. Однако в наши дни иллюзия столь сильна, что мне придется высказать несколько соображений.

1. Мы видим неверно, потому что мы смотрим на внешнюю сторону вещей. Нам кажется, что мы не хуже Игрека, которого всякий назовет хорошим человеком, и уж во всяком случае лучше этого мерзавца Икс. Наверное, мы не правы даже и на этом уровне. Не будьте уж так уверены, что ваши друзья вас считают не хуже Игрека! Подозрительно уже, что вы выбрали его для сравнения — наверное, он на голову выше вас и всего вашего круга. Но предположим, что и он и вы — «вполне ничего». Насколько обманчиво это впечатление — ведает Бог. Быть может, оно и не обманчиво, но уж вы-то знаете, что с вами это не так. Надеюсь, вам не покажется, что я несправедлив к вам, раз я, несомненно, скажу то же самое и ему, и всякому из людей? Ведь в этом-то и дело! Каждый человек в мире знает, что он хуже любых своих проявлений, хуже самых бесстыдных своих слов. Мы никогда не говорим всей правды о себе. Можно признаться в дурном факте — в подлости, в трусости, в плотском распутстве, но тон все равно будет лживым. Ваша честность (вот ведь, вы каетесь!), легкая ирония, бесконечно малая крупница лицемерия отторгнут факт от вас же самих. Никто не догадается, что он связан с вами, похож на вас. Мы делаем вид и часто верим, что привычные наши грехи единичны, исключительны, а добродетели естественны; так, плохой теннисист скажет про свою обычную игру «я не в форме», а ред-

кие победы назовет нормальными. Не думаю, что нас можно за это ругать — непрерывный поток злобы, зависти, похоти, алчности и самодовольства и не уложился бы в слова. Важно другое: не принять никаких поневоле неполных признаний за исчерпывающую исповедь.

2. В наши дни мы восстали против частной, чисто личной этики во имя этики общественной. Мы чувствуем, что втянуты в несправедливую социальную систему и разделяем общую вину. Так оно и есть. Однако отец лжи может использовать и правду, чтобы сбить нас с толку. Общую вину нельзя ощутить столь же остро, как свою собственную, и нам, таким, какие мы есть, концепция эта лишь помогает увернуться от ответа. Когда мы действительно научимся распознавать свою скверну, можно будет перейти и к общей вине. Не пытайтесь бежать бегом, пока не научитесь ходить.

3. Нам почему-то кажется, что время врачует грехи. Многие люди с улыбкой вспоминают, как они лгали или мучили кого-нибудь в детстве, так, словно это их уже не касается (бывало это и со мной). Но время не уничтожает ни действия, ни вины. Вина смывается не временем, а покаянием и кровью Христовой; если мы исповедуемся в этих детских мерзостях, мы вспомним, какой ценой куплено нам прощение, и вряд ли улыбнемся. Что же о факте, о действии — смоеет ли его хоть что-нибудь? Все времена вечно предстоят перед Богом. Быть может, в каком-то измерении Его многомерной вечности Он всегда видит, как вы обрываете крылья мухе, врете учителю, ябедничаете, грубите, распутничаете, трусите в бою. Быть может, спасение не в том, чтобы зачеркнуть, стереть все это, а в том, чтобы обрести совершенное смирение — стать способным вечно нести свой позор и радоваться, что люди о нем знают, а Богу есть случай вас пожалеть. Быть может, апостол Петр вечно предаёт Учителя — надеюсь, он простит мне, если я не прав; а если же я прав, нам, какие мы теперь, не так уж легко «войти во вкус» небесных радостей, и есть виды жизни, при которых вкус этот обрести невозможно. А вдруг погибшие — это те, кто просто не решится пойти в такое людное место? Не знаю, но подумать об этом стоит.

4. Не надо оправдывать себя ссылкой на «всех». Вполне естественно почувствовать, что, если все так грешны, как учит христианство, грех очень и очень простителен. Если все ученики проваливаются, учитель может подумать, что билеты слишком трудны, пока не узнает, что в другой школе 90 процентов из всех школьников выдержали экзамен. И мы иногда попадаем как бы в «карманы», в тупики мира — в училище, в полк, в контору, где нравственность очень дурна. Одни вещи считаются здесь обычными («все так делают»), другие — глупым донкихотством. Но, вы-

нырнув оттуда, мы, к нашему ужасу, узнаем, что во внешнем мире «обычными» вещами гнушаются, а донкихотство входит в простую порядочность. То, что в «кармане» представлялось болезненной сверхчувствительностью, оказалось признаком душевного здоровья. Вполне может быть, что весь род человеческий — такой «карман» зла, школа в глуши, полк на отшибе, где мало-мальская порядочность кажется геройством, а полное падение — прости-тельной слабостью.

Есть ли подтверждение этому, кроме христианской догмы? Боюсь, что есть. Прежде всего, мы просто знаем странных людей, которые не принимают этики своего круга, доказывая тем самым, к нашему неудобству, что можно вести себя иначе. Хуже того: эти люди, разделенные пространством и временем, подозрительно согласны в главном, словно руководствуются каким-то более широким общественным мнением, которое царит за пределами нашего «кармана». Иеремия, Сократ, Будда и Марк Аврелий едины в чем-то очень важном. И наконец мы сами одобряем в теории эту неприменяемую этику: даже здесь, сейчас, в «кармане», мы не говорим, что справедливость, доброта, мужество и умеренность ничего не стоят, а пытаемся доказать, что наши нормы справедливы или добры в той мере, в какой это возможно и разумно. Поневоле подумаешь, что невыполняемый устав нашей плохой школы связан с каким-то лучшим миром и, окончив курс, мы сможем узнать напрямую их тамошний кодекс. Но и это еще не все. Как ни печально, все мы видим, что лишь нежизненные добродетели в силах спасти наш род даже здесь, на земле. Они, как будто проникшие в наш «карман» извне, оказались очень важными — столь важными, что, проживи мы 10 лет по их законам, земля исполнится мира, здоровья и веселья; больше же ей не поможет ничто. Пусть у нас принято считать эти законы прекраснодушными и невыполнимыми — когда мы действительно в опасности, самая наша жизнь зависит от того, насколько мы им следуем. И мы начинаем завидовать нудным и наивным людям, которые действительно, а не на словах научили себя и тех, кто с ними, мужеству, выдержке и доброй жертве.

5. Мы не знаем, существует ли общество, которое я противопоставил нашему «карману». Мы не видели ни ангелов, ни безгрешных людей. Но и в нашем падшем мире можно кое-что понять. Есть века и цивилизации, которые, несомненно, безнравственней других. Недавно я говорил, что разные эпохи специализировались на разных добродетелях. Если нам покажется, что западноевропейская цивилизация не так уж дурна, потому что мы более или менее гуманны, если нам покажется, что Бог спишет нам за это все прочее, — прикиньте, списал ли Он прошлым ве-

кам жестокость за их мужество и целомудрие? Представив себе, какова для нас кровожадность наших предков, мы хоть немного пойдем, какими были бы для них наша нерешительность и нечистота; и каково все это вместе в очах Божиих.

6. Некоторые удивятся, что я так много говорил о нашей «доброте». Разве наш век не возрастает в жестокости? Да, наверное, но мне кажется, что мы дошли до этого, пытаюсь свести к доброте все добро. Платон был прав, добродетель едина. Вы просто не сумеете быть добрым; если у вас нет прочих добродетелей. Трус, гордец или развратник не причинит никому особого зла до той поры, пока ничьи интересы еще не угрожают его жизни, достоинству или удовольствию. Все пороки у нас ведут к жестокости. Даже доброе чувство — сострадание ведет к ней через гнев, если милосердие и справедливость не стоят на страже. Почти все зверства вызваны ужасом перед зверствами врага, а сочувствие угнетенным, оторванное от целостности нравственного закона, естественно ведет к ужасам террора.

7. Многие богословы вполне резонно возражают против чисто этического понимания христианства. Благодать Божия не сводится к нравственному совершенству, и от нас Он требует большего и высшего. Все так; но, как и в случае «общей ответственности», истину эту очень легко использовать себе на пользу. Быть может, Бог и выше морали, но не ниже. Дорога в страну обетованную лежит через Синай. Пусть нравственный закон для того и существует, чтобы мы его превзошли, но его не превзойти тем, кто сперва не принял его и не попытался выполнить, и не понял со всей честностью, что это ему не по силам.

8. «В искушении никто не говори: Бог меня искушает» (Иак., 1; 13). Многие мыслители побуждали нас сваливать ответственность за наши дела на что-нибудь врожденное, неустранимое, а значит, на Творца. Упрощенный вариант этих учений — теория эволюции (наша скверна — неизбежное наследие животных предков). Если я верно помню Павловы послания, то христианство признает, что человеку и впрямь невозможно выполнить до конца нравственный закон, записанный в его сердце, и было бы действительно нелегко признать за нами ответственность, если бы совершенное выполнение нравственного закона имело хоть какое-то отношение к реальной жизни большинства людей. Тот уровень нравственности, с которого мы с вами столько раз падали за последние сутки, вполне достигим. Почти ко всем нам непосредственно относятся не столько глубокие истины апостола, сколько простые слова Уильяма Лоу: «Если вы спросите себя, почему вы хуже первых христиан, ваше собственное сердце ответит вам: виной тому не слабость и не невежество — вы просто не пытались быть такими, как они».

Если читатель решил, что в этой главе я защищаю учение о полном ничтожестве человека, он просто меня не понял. Я в это учение не верю по двум причинам: логика подсказывает, что, если бы мы абсолютно никуда не годились, мы бы не увидели своей скверны, а опыт показывает, что в людях есть и много хорошего. И уж никак не проповедую я черной скорби. Стыд хорош не сам по себе, а потому, что он побуждает нас заглянуть в свое сердце. Я думаю, что мы всегда должны видеть себя изнутри, но о том, нужно ли при этом страдать, я, как мирянин, судить не могу и не буду: это вопрос технологии духовного водительства. На мой личный взгляд, любая скорбь, которая не вызвала сокрушения о конкретном грехе, побуждающем к исправлению, или жалости, побуждающей к деятельной помощи, просто дурна. Более того, я думаю, что все мы чаще всего нарушаем апостольскую заповедь «радуйтесь». После первого болезненного слома смирение дает радость; печален же прекраснодушный атеист, безуспешно пытающийся сохранить «веру в человека». Я обращался в этой главе к разуму, а не к чувству, и хотел убедить человека, что в нынешнем нашем состоянии мы неизбежно должны вызвать ужас у Бога, да и у нас самих. Это, на мой взгляд, бесспорно, и я заметил, что, чем человек лучше, тем лучше он это понимает. Быть может, вы думаете, что, когда святые строго судят себя, Бог улыбается их заблуждению. Очень опасно думать так. Теоретически опасно, потому что вы отождествляете добродетель (то есть совершенство) с иллюзией (то есть несовершенством), а это бессмысленно. Практически опасно, потому что, увидев хоть крупицу своей скверны, вы решите, что вокруг вашей глупой головы вот-вот загорится сияние. Нет, когда святые говорят, что они — даже они — порочны и мерзки, они с научной точностью констатируют истину.

Как же мы до этого дошли? В следующей главе я попытаюсь рассказать о христианском ответе на этот вопрос.

V ГРЕХОПАДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

Повиновение естественно для разумной души.

Монтень, II, XII

На вопрос, поставленный в предыдущей главе, христианство отвечает доктриной грехопадения. Согласно этой доктрине, человек ужасен Господу и самому себе, и неприспособлен к тварному миру

не потому, что Бог его таким создал, а потому, что он злоупотребил своей свободной волей. Этот взгляд предохраняет от двух окологреховских теорий о происхождении зла — от монизма, согласно которому Бог «выше добра и зла» и безразлично творит то, чему мы даем эти названия; и от дуализма, согласно которому Бог порождает добро, а другая, равная Ему и независимая сила, порождает зло. Христианство же утверждает, что Бог — благо и все создал благим и для блага, но одно из Его благих созданий — свободная воля разумных существ — по природе своей включило возможность существования зла; и, воспользовавшись этим, люди стали дурными. Иногда считают, что доктрина о грехопадении выполняет еще две функции, но я так не считаю. Во-первых, я не думаю, что она позволяет поставить вопрос: «Быть может, Богу и не стоило творить мир?» Я верю в благость Божью и уверен, что, если этот вопрос имеет смысл, ответ на него: «Стоило». Однако мне кажется, что смысла в этом нет, а если бы и был — ответ не лежит в области человеческих оценок. Во-вторых, я не думаю, что на доктрину эту можно ссылаться, чтобы оправдать наказание отдельных людей за грехи их далеких предков. Отцы Церкви иногда и впрямь говорят, что мы наказаны за Адамов грех; но много чаще они говорят, что мы согрешили «во Адаме». Быть может, вообще невозможно выяснить, что они хотели этим сказать; быть может, они ошибались; но вряд ли мы вправе решать, что это — просто оборот речи. Умно ли, глупо ли, они верили, что мы не в переносном, юридическом смысле, а *действительно* соучастуем в Адамовом преступлении. Наверное, нельзя толковать это так, что мы были «в Адаме» физически — скажем, что от него пошел какой-нибудь «бессмертный ген»; но отсюда никак не следует, что нам вообще не понять и не выразить этого. Однако сейчас речь идет не о том; я просто хочу вывести проблему первородного греха за пределы суда и воздаяния. На мой взгляд, это — скорее пример того, о чем мы говорили во второй главе. Несомненно, Бог мог бы и сотворить чудо, «отменив» последствия первого на свете греха; но это дало бы немного, если Он не стал бы устранять последствия второго греха, потом — третьего и так далее. Прекратись чудеса — мы оказались бы в нынешнем нашем плачевном состоянии; не прекратись они — ничто не зависело бы от нашего выбора. Да и выбор бы исчез за ненужностью.

Перейдем к самой доктрине. В «Бытии» говорится о магическом яблоке познания; но в развитом учении о первородном грехе магия яблока и дерева куда-то делась и речь идет просто о непослушании. Я глубоко чту даже языческие мифы, а тем более мифы Священного писания, и даже не сомневаюсь, что в библейской версии содержится еще какая-то глубокая и тонкая истина. Одна-

ко я уверен и в том, что Святой Дух не дал бы более простому толкованию так расцвести в Церкви и снискать одобрение ее Учителей, если бы оно не было верным и полезным. О нем я и буду говорить, ибо я лишь подозреваю в первоначальной версии особую глубину, проникнуть в нее мне не дано. Я предлагаю читателям не лучшее из того, что есть, а лучшее из того, чем владею я сам.

Итак, в развитом Церковью учении предполагается, что человек, каким его создал Бог, был совершенно благ — и хорош, и счастлив; но ослушался Бога и стал таким, каков он теперь. Многим кажется, что наука это опровергла. «Мы-то знаем,— говорят они,— что человек не пал с вершин добродетели и счастья, но медленно шел вверх от дикости и звероподобия». Тут беда в том, что слова «звероподобный» и «дикий» принадлежат к тому несчастному классу слов, которые употребляются то эмоционально, в осуждение, то научно — для описания. Если вы хотите сказать, что человек физически произошел от животных, я не возражу вам. Но из этого никак не следует, что первобытный человек был «зверем» — то есть злым, кровожадным, грубым — больше, чем мы. У животных нет нравственных добродетелей; но нет и оснований *полагать, что они ведут себя «по-зверски». Напротив, они не измываются, как люди, над себе подобными. Не все они прожорливы и похотливы, а гордых среди них нет вообще. Если словом «дикость» вы просто хотите сказать, что их орудия были грубы, как орудия нынешних дикарей, вы, может быть, и правы; если же вы имеете в виду, что они были распутны, жестоки или бесчестны, то доказать вы это не сможете. Во-первых, антропологи и миссионеры менее склонны, чем их отцы, судить так о современных дикарях. Во-вторых, сходство древнейших орудий с орудиями нынешних австралийцев или африканцев не поможет нам. Не поддавайтесь вполне понятной иллюзии. Конечно, мы знаем доисторического человека только по материальным вещам — на то он и доисторический. Археологи не виноваты, что у них нет лучших свидетельств; но эта вынужденная скудность побуждает их видеть в предметах больше, чем мы увидим вправду, и вывести из них, что общество, изготовляющее лучшие орудия, и само чем-то лучше. Ясно, что вывод этот ложен; так, можно было бы предположить, что праздные классы наших дней во всех смыслах выше и лучше, чем их викторианские собратья. Первобытный человек, создавший никуда не годные горшки, мог создавать и прекрасные стихи, но мы об этом не узнаем. Еще нелепей сравнивать его с теперешними дикарями. Один и тот же горшок свидетельствует о гениальности своего создателя, если он — первый в мире, и о тупости его — если горшки существуют сотни тысяч лет. Современное мнение о первобытном человеке основано на поклоне-

нии материальным предметам — главном грехе нашей цивилизации. Мы забываем, что наши доисторические предки открыли все главное, кроме наркоза. Они дали нам язык, использование огня, одежду, приручение животных, колесо, лодку, поэзию и земледелие.

Науке нечего сказать ни в пользу, ни против учения о первородном грехе. Более серьезная трудность встала перед серьезнейшим современным богословом. Уильямс отмечает, что идея греха предполагает закон, а поскольку прошли века, пока «стадный инстинкт» откристаллизовался в обычай, а обычай застыл в закон, первый человек (если было существо, которое мы вправе так определить) не мог совершить греха. Довод этот основан на предположении, что «первый грех» был грехом *социальным*. Но учение говорит о грехе против Бога, а не против ближнего. Для меня несомненно, что этот великий грех надо искать на более глубоком и более вневременном уровне, чем социальная этика.

Августин учил нас, что грех этот — плод гордыни: создание (то есть существо, по сути своей зависимое, берущее свое существование не от себя, а от другого) попыталось жить для самого себя¹. Для этого не нужно ни сложных социальных условий, ни опыта, ни развитого разума. Как только создание увидит Бога как Бога, а себя — как отдельное существо, перед ним открывается страшная альтернатива: кого из них поставить в центре. Маленькие дети и темные крестьяне совершают этот грех не реже, чем взрослые и ученые люди. Этот провал есть в каждой жизни; этот грех стоит за каждым частным грехом. И сейчас мы с вами или совершаем его, или скоро совершим, или раскаиваемся в нем. Проснувшись, мы надеемся положить новый день к ногам Господним; но не успели мы умыться, он уже стал *нашим* днем, а Божью долю мы платим из *своего* кармана, словно у нас есть свое, по праву наше, время. Мы начинаем новую работу как служащие и целую неделю видим только это, смиренно принимая от Бога и радости, и неудачи. Но на второй неделе мы «берем дело в свои руки», а на третьей — у нас уже есть *свои* цели, и мы только «требуем своего», и очень недовольны, если не получаем. Повинуясь чувству, которое может быть вполне чистым и полным доброй воли и обращенным к Богу, мы обнимаем возлюбленную и, естественно, ощущаем удовольствие. Но, обнимая ее во второй раз, мы, быть может, стремимся именно к удовольствию и делаем первый шаг к тому, чтобы человек стал для нас вещью, орудием, средством. Невинность, послушание и готовность принять Божью волю могут исчезнуть из любого действия. Душеполезные размышле-

¹ См.: De Civitate Dei, XIV

ния (скажем, наши с вами теперь) обращены к Богу, но вот — нам просто приятно размышлять, и целью становится удовольствие, а там — и одобрение, и слава. Весь день и каждый день мы скользим, срываемся, падаем, словно Бог — это скользкий склон, на котором нельзя удержаться. Мы и на самом деле таковы, что удержаться не можем, и наши срывы неизбежны, а потому — простительны. Но Бог нас такими не создал. Сила тяжести, влекущая нас от Бога, порождена грехопадением. Мы не знаем, что именно случилось, когда первый человек пал; но мы вправе гадать, и я предложу вам догадку — миф в сократовом смысле этого слова¹

Долгие века Господь совершенствовал животное, которое должно было стать вместилищем человеческой души и собственным Его подобием. Он дал ему руки, способные держать, рот и горло, способные к артикуляции, и мозг, достаточно сложный, чтобы выполнять все, что относится к материальным действиям, с которыми связано разумное мышление. Вполне возможно, что это создание существовало много столетий, не будучи еще человеком; возможно даже, что оно уже могло делать вещи, которые современный археолог счел бы доказательством его человеческого уровня. Наконец, когда исполнились сроки, в этот организм — и в психику его, и в физиологию — вошло по воле Божьей новое сознание, которое знало Бога и могло сказать «я», взглянув на себя извне, судить об истине, добре и красоте, и настолько вышло из времени, что ощущало, как оно уходит. Это сознание стало править всем организмом, освещая любой его уголок, а не только один мозг, как у нас. Человек весь был сознанием. Современные йоги говорят, что они держат в повиновении те физиологические функции, которые кажутся нам чуть ли не частью внешнего мира, — пищеварение и кровообращение. Не знаю, так ли это, но у первобытного человека это было так. Органические процессы его тела подчинялись закону его воли, а не законам природы. Сном было для него не наше тяжкое оцепенение, а сознательный отдых — он бодрствовал и наслаждался радостями сна. Отмирание и восстановление тканей тоже подчинялись ему, и можно предположить, что он жил столько, сколько хотел. Полностью владея всем своим, он владел и более низкими формами жизни. Мы и теперь, хотя и редко, встречаем людей, наделенных таинственной силой, которым подчиняются животные. Этой силы у райского человека было очень много. Даже у нас животные (гораздо чаще, чем мы думаем) готовы служить человеку, и

¹ То есть рассказ о том, что могло быть историческим фактом. Слово «миф» употребляется и в другом значении — символического изложения не-исторической истины.

человек создан пастырем и, в определенном смысле, Христом животного мира — посредником, через которого они получают ту долю славы Божией, какую может вместить их неразумная душа. А главное, для такого человека Бог не был скользким склоном. Новое создание было создано, чтобы покоиться в Боге, и покоилось в Нем. Сколько бы любви, дружбы и влюбленности ни чувствовал этот человек к своим же ближним (или — к единственной ближней), как бы ни относился он к животным и к окружающему миру, всю красоту и поразительность которого он увидел впервые, — Бог был первым и в любви его, и в мысли, и это не стоило ему никаких усилий. В совершенном циклическом движении бытия, сила и радость исходили к человеку от Бога, как Его дар, и возвращались к Богу от человека, как благоговейная любовь. В этом смысле (а может быть, и в других) человек был поистине Сыном Божиим, предтечей Христа, проявлявшим без мук и в радости то жертвенное сыновнее послушание, которое Спаситель проявил на кресте.

По орудиям же и, наверное, по языку это блаженное создание было, конечно, дикарем. Ему еще предстояло научиться всему, чему учат опыт и навык. Быть может, он и не сумел бы связно рассказать о своей райской жизни. Все это неважно. Мы помним, что в детстве, когда взрослые считали нас «совсем несмышлеными», мы знали такие высокие и чистые духовные реальности, каких потом как будто уже не было. Христианство учит нас, что на определенном уровне — на единственно важном уровне — умные и взрослые ничем не лучше простаков и детей. Я не сомневаюсь, что, появившись райский человек среди нас, мы бы увидели в нем дикаря, к которому нужно относиться свысока или, на худой конец, снисходительно. Лишь двое или трое из нас, самые лучшие, взгляделись бы пристальней в неодетое, косматое, косноязычное чудище — и склонились бы перед ним.

Мы не знаем, сколько таких существ создал Бог и сколько лет они жили райской жизнью. Раньше ли, позже ли, они пали. От кого-то или от чего-то они узнали, что могут стать как боги — жить не для Господа, а для себя. Как юноша, который хочет тратить по своему усмотрению деньги, присланные из дому (и бывает прав, ибо его отец — всего лишь человек), они захотели жить по своему: самим о себе позаботиться, иметь *свое*, из которого, конечно, можно выделить часть и Богу — вниманием, временем или даже любовью. Но это значит, что они захотели жить во лжи, потому что они и все мы — не свои. Они подумали, что можно найти тупичок мироздания и сказать оттуда Создателю: «Это наше дело, не Твое!» Но такого тупичка на свете нет. Они захотели стать существительными, а человек — прилагательное. Мы совершенно не знаем, в каком действии или действиях отразилось это не-

возможное желание. Вполне возможно, что они и впрямь съели какой-то плод, но дело не в этом.

Только такое своеволие товарного существа можно счесть грехопадением. Ведь первый грех был непременно и ужасным — иначе его последствия не были бы так тяжелы, и таким, что его могло совершить существо, свободное от искушений падшего человека. Обращение от Бога к себе отвечает обоим условиям. Совершить его можно и в раю, ибо осознание себя немедленно порождает опасность самопоклонения. Если я знаю, что я — это «я», я должен, пусть легко, пусть без всяких усилий, предать самого себя Богу. По-видимому, Господь счел нужным пойти на такой риск. Кроме того, этот грех поистине ужасен и противен естеству. Райский человек легко предавал себя Богу, радостно преодолевая лишь бесконечно легкую преграду — примерно так отдают себя друг другу возлюбленные. Тем самым у него не было искушения в нашем смысле — ни усталости, ни страсти; он просто *предпочел* самого себя.

До этого момента организм человеческий был во власти человеческого духа. Несомненно, первый человек думал, что так оно и останется. Но эта власть ему была только препоручена, и он утратил ее, потому что уже не был представителем Божиим. Он отрезал себя, как сумел, от источника своего бытия и тем самым — от источника силы. Ведь когда мы говорим о творениях, что некий Икс правит Игреком, это значит, что Господь правит Игреком через Икс. Не знаю, мог ли Господь по-прежнему править человеческим организмом через человеческий дух, если дух этот взбунтовался против Него. Во всяком случае, Он стал им править иначе — через законы природы¹. Органы, не руководимые более человеческой волей, подпали под власть низших, биохимических законов и не были уже защищены от боли, старости и смерти. И желания стал диктовать душе не разум, не выбор, а физиология и среда. Да и сама душа подпала под психологические законы ассоциаций, подобий, созданные Богом для высших антропоидов. Воля же могла теперь лишь силой подавлять эти желания, загоняя их в подсознание, о котором так много говорят.

Человек не просто «ухудшился», как бывает с людьми, а стал совсем другим. Он потерял свою, особую природу — стал прахом, который вернется в прах. Весь его организм, вознесенный вверх, к духовной жизни, упал обратно — туда, откуда Господь его поднял, как много ранее Он возносил растительную жизнь, чтобы она могла вместить животное начало, химический процесс — что-

¹ Я развиваю здесь учение Хукера о законе. Если вы нарушите закон, созданный Богом для вас, вы попадаете под какой-либо из низших законов; например, если на скользкой мостовой вы перестанете подчиняться законам осторожности, вы попадете во власть закона тяготения.

бы он вместил начало растительное, а физический процесс — чтобы он вместил процесс химический. Человеческий дух стал жильцом — или даже узником — в своем собственном доме; разумное сознание стало таким, как теперь,— слабым мерцанием части мозга. Но это ограничение власти было все же меньшим злом, чем порча самого духа. Он отвернулся от Бога, поклонился самому себе, и возвращение к Богу стоило теперь больших усилий¹ Гордыня же и высокомерие, желание нравиться себе и подавлять соперников, зависть, беспокойное недовольство и все растущая тревога легко зародились в нем. Такой дух не только слабо, но и дурно правил плотью; он посылал в психофизический организм гораздо худшие желания, чем этот организм посылал ему. Это передалось по наследству всем последующим поколениям, так как было не «преобретенным признаком», а новым типом человека. Новый вид, которого Бог никогда не создавал, внедрил себя грехом в мироздание.

Бог мог сотворить чудо и пресечь этот процесс, но тем самым Он снял бы проблему, которую поставил при сотворении мира, когда решил выразить Свою благодать через действие, в котором играют живые и свободные актеры, способные взбунтоваться против Него. Образ действия, симфонии, танца поможет выправить нелепость, возникающую, когда мы толкуем о том, что Бог задумал хорошо, а одно из Его творений все испортило. Смешно было бы считать, что грехопадение застало Бога врасплох и нарушило Его планы; еще смешней — что Он замыслил дело, обреченное на провал. Он видел Распятие, когда творил первые туманности. Мир — танец, в котором добро, исходящее от Бога, столкнулось со злом, исходящим от твари, и разрешается это тем, что Бог принимает на Себя порожденное злом страдание. Согласно учению о первородном грехе, зло, которое стало горючим, или сырьем, для нового, более сложного добра, порождено не Богом, но человеком. Это не значит, что, если бы человек не согрешил, Бог не мог бы создать столь же прекрасную симфонию. Но не забывайте, что, толкуя об «упущенных возможностях», мы, в сущности, не знаем, о чем говорим. Мы не можем знать мест и времен, где все это «случилось» или «могло случиться». Однако чтобы показать, насколько человек свободен, я скажу: если где-то во вселенной есть другие его виды, вполне вероятно, что они не согрешили.

Итак, именно тем объясняется нынешнее наше состояние, что мы — представители испорченного вида. Я совсем не хочу

¹ Надеюсь, богословы поймут, что я не претендую на участие в пелагианском споре. Я просто хочу сказать, что было еще возможно вернуться к Богу. О том, мог ли человек сам захотеть этого, я судить не берусь.

сказать, что мы платим страданиями за свои, не зависящие от нас свойства или — что мы нравственно ответственны за мятеж далекого предка. Однако я говорю, что *мы* находимся в состоянии первородного греха, потому что наш религиозный опыт не позволяет сказать иначе. В теории мы, наверное, могли бы сказать: «Да, мы ведем себя как последняя мразь, потому что мы и есть мразь, а в этом уж мы не виноваты». Но то, что мы мразь, не кажется нам смягчающим обстоятельством, а вызывает гораздо больший стыд и огорчает нас больше, чем собственные наши грехи. Это не так трудно понять, как многим кажется. То же самое бывает, когда невоспитанный мальчик попадает в приличный дом. Хозяйка напоминают себе, что он стал хамом, вруном и трусом не по своей вине; и все же его нынешние свойства им противны. Они не просто ненавидят их, а как бы вынуждены их ненавидеть. Они не могут любить его, как он есть, и пытаются изменить его. И правда, хотя с мальчиком действительно случилась беда, нелегко назвать «бедой» его свойства, словно они — одно, а он — другое. Ведь лжет и грубит *он сам*, и это ему нравится. А если он начнет исправляться, ему станет стыдно, что он таким был.

Больше мне сказать нечего. Но я еще раз предупреждаю читателя, что этот уровень размышлений не особенно высок. Я не сказал ничего не только о древе и яблоке, но и о Павловых словах: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор., 15; 22). Именно они лежат в основе святоотеческой доктрины о нашем реальном присутствии в Адаме и учения Ансельма о том, что мы включены в страдания Христа. Эти глубины, наверное, прекрасны, но для меня они темны, а новых мне не выдумать. Если верить физикам, не следует надеяться на то, что микромир можно себе представить, и, создавая в уме наглядные модели квантовой физики, мы уходим от реальности, а не приближаемся к ней. Несомненно, у нас еще меньше прав изображать или воображать наглядно высшие духовные реальности и даже пытаться выразить их на языке нашей абстрактной мысли. По-видимому, сложности стиха из апостола — в слове, которое Новый Закон употребляет в не совсем ясном для нас смысле. Если мы способны умереть *в Адаме* и жить *во Христе*, это значит, вероятнее всего, что человек на самом деле гораздо сложнее, чем наше трехмерное воображение может себе представить. Быть может, действия и страдания таких великих, основных людей, как Адам и Христос, принадлежат и нам, не юридически-условно и не метафорически, а в каком-то более глубоком смысле. Конечно, речь идет не о растворении личностной единицы в однородной духовной массе, в которую верят пантеисты, — это противоречило бы самой сути христианства. Но ведь мы верим, что Святой Дух реально

присутствует и действует в отдельном человеческом духе, не считая при этом, в отличие от пантеистов, что мы «часть», или «модификация», или же «обличье» Бога. Можно предположить, что нечто подобное бывает и внутри тварного мира — скажем, что каждый тварный дух, отличный от всех прочих, в каком-то смысле присутствует в них, хотя бы в некоторых (вроде «телекинеза» в вещественном мире). Вы замечали, что Ветхий завет иногда не ведет нашего представления об отдельном человеке. Господь обещает Иакову, что выведет его из Египта (Быт., 46; 4), а выполняет это — то ли тем, что тело Иакова хоронят в Палестине, то ли тем, что из Египта ушли его далекие потомки. Вполне правомерно связывать это со структурой древних общин, где индивидуум всегда значил меньше, чем род; но отсюда надо сделать два, одинаково важных, вывода: во-первых, древние не видели того, что видим мы, а во-вторых, они видели и ощущали то, чего мы не видим. Перенесение заслуг и вины с одного человека на других не смогло бы занять такого места в богословии, если бы оно всегда и для всех было так искусственно, как для нас.

Я позволил себе заглянуть в непроницаемую для себя глубину, но соображения мои, скажу снова, к делу не относятся. Вряд ли стоит решать проблему страдания, ставя новую сложнейшую проблему. В этой главе важно одно: человек, как особый вид, испортил себя, и в нынешнем нашем состоянии добро прежде всего исцеляет его и исправляет. Посмотрим же, какую роль в этом исцелении и исправлении играет страдание.

VI. СТРАДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Жизнь во Христе нелегка природе моей и самости, ибо в ней природу и самость надо отдать, потерять, умертвить; и потому всякий из нас этой жизни боится.

Theologia Hermanica, XX

В одной из предыдущих глав я пытался показать, что возможность страдания соприродна миру, где души встречаются друг с другом. Когда души эти плохи, они не упустят случая друг другу навредить, и к этому, по всей вероятности, сводятся четыре пятых всей человеческой боли. Не Бог, а человек выдумал пытку, рабство, тюрьму, ружье и бомбу. Человеческая корысть и глупость, а не Божья воля породили нищету и непосильный труд. Однако не

все страдания причиняет человек, и вообще неясно, почему Господь попускает так много действий худшим из Своих созданий¹ Мы говорили недавно, что для нас — таких, как мы есть, — добро должно быть и коррективной, и лекарством. Но не всякое лекарство горько. Почему же лечат страданием?

Лучше всего для твари полностью предаться Творцу — и волей, и умом, и сердцем. Тогда она блаженна, то есть и добра, и счастлива. Не думайте, что это — лишь наша, тварная доля. Сам Бог-Сын извечно предает Себя Отцу. Вот образец для нас; до грехопадения мы ему и следовали, и там, где ему следуют сейчас, — истинный рай. В нынешнем, падшем мире следовать ему непросто. Мы не только несовершенные твари, нуждающиеся в исправлении. Как говорил Ньюмен, мы — мятежники, которые должны сложить оружие. И первый ответ на вопрос, недавно нами поставленный, — в том, что больно отдать волю, которой ты так долго пользовался по своему усмотрению. Я уже говорил, что и в раю, наверное, приходилось делать какое-то усилие. Но сломить волю, раскормленную, разбухшую, укорененную, не легче, чем умереть. Все мы помним, как мы кричали, как пылали поистине дьявольской злобой, страстно желая своей или чужой смерти, когда в детстве наша воля натыкалась на препятствие. Отец, мать или няня старого склада были совершенно правы, твердя, что прежде всего надо «сломить у ребенка волю». Их методы были неверны, но, если вы не видите, в чем их правота, вам не понять духовных законов. Сейчас мы не так много вопим и топаем ногами отчасти потому, что старшие все же что-то сделали, отчасти же потому, что страсти наши стали потоньше и на помощь нам пришла система «компенсаций». А чтобы действительно справиться с ними, надо всякий день умирать. Сколько ни ломай мятежное «я», оно все живо. Дело это — болезненное, что явствует хотя бы из самого слова «умерщвление».

Но и это не все. Как ни странно, умерщвление идет легче, если его сопровождает какая-либо другая боль. Мне кажется тут можно разделить три случая.

Человек и не подумает ломать свою волю, если у него все в порядке. И ошибка, и грех — зло скрытое; чем они грубее, тем их жертва меньше о них подозревает. Страдание открыто и видно сразу, это зло — явное; если вам плохо, вы сразу поймете, что не все в порядке. Мы можем не замечать наших грехов, глупостей

¹ Из осторожности не говорю «людей», так как мне кажется, что причиной хотя бы некоторых болезней могут быть тварные, но иные, по-видимому, существа. В Писании сатана связывается с недугом в Книге Иова, у Луки, в I Послании к коринфянам и, возможно, в I Послании к Тимофею. Правда, для этой главы неважно, одним ли людям из всех наделенных свободной волей существ Бог дает возможность мучить других.

и даже удовольствий (вспомните, как бессмысленно ест обжора самые вкусные вещи), но страдания не заметить нельзя. Господь говорит с нами тихо, доставляя нам радость, беседует с нами голосом совести и кричит, попуская страдание. Боль — мегафон Божий. Если плохой человек счастлив, нет ни малейшей надежды, что он заметит зазор между собой и Законом.

Именно поэтому люди так часто чувствуют, что плохому человеку надо пострадать. Незачем презирать это чувство, оно сродни справедливости. Когда мы с братом рисовали что-то в детстве, я толкнул его, и он нечаянно перечеркнул свой рисунок. Тогда я предложил ему перечеркнуть мой, и все уладилось. Я сам поставил себя на его место, чтобы увидеть зло его глазами. На более высоком уровне эта идея выступает в виде наказания. Иногда хочется очистить наказание от всякого возмездия и заменить его перевоспитанием или чем-нибудь еще. Но тогда наказание просто несправедливо. Поистине гнусно мучить человека, если он того не заслужил. Если же он заслужил, наказание волей-неволей будет ему возмездием. Наконец, то же самое чувство вызывает жажду мести, настоящую страсть к отмщению. Она, несомненно, дурна и запрещена христианам. Но мы знаем, что самые дурные вещи — лишь искажение хороших. Хорошим же здесь будет то, что с такой честностью описал Гоббс: «Мы желаем иногда причинить другому боль, чтобы он осудил в себе хоть что-то»¹ Мщение утрачивает цель, гоняясь за средствами, но сама его цель не совсем, не полностью плоха. Мы хотим, чтобы зло злого человека стало для него тем же, чем оно было для других. Не случайно мстителю нужно, чтобы виновный знал, *за что* страдает.

Когда наши предки считали беды и горести мщением Божиим, они не просто приписывали Богу свои дурные страсти. Пока плохой человек не увидит зла хотя бы в форме страдания, он — во власти иллюзий. Когда же страдание встряхнет его, он знает, что не все в порядке, и возмущается, восстает (а отсюда — ближе к покаянию), или пытается что-то понять (а отсюда — ближе к вере). Конечно, в наши дни и покаяние и вера труднее, чем в те века, когда о Боге знали все; но и сейчас дело делается. Такие атеисты, как Харди и Хаусман, восстали против Бога, хотя (или потому что) Его, по их мнению, нет, а Хаксли именно из-за страдания пересматривает все и вся и находит выход, пусть не христианский, но все же гораздо более высокий, чем пошлое довольство жизнью. Конечно, боль — орудие страшное. Она может привести к полному, бесповоротному мятежу. Но другой возможности исправиться у плохого человека нет. Боль срывает покров, водружает флаг истины в крепости злой души.

¹ Левиафан, I, 6.

Итак, в самом грубом и простом случае страдание разрушает иллюзорную уверенность в том, что «все хорошо». Во втором случае оно разрушает иллюзорную уверенность в том, что достояние наше принадлежит нам. Все мы знаем, как трудно обратить мысль к Богу, когда все идет успешно. Святой Августин говорит, что мы не можем принять Божьих даров, когда руки наши полны. А один мой друг сказал, что Бог для нас, как парашют для летчика: он есть, но воспользоваться им, наверное, никогда не придется. Бог же знает, что наша радость — в Нем, и знает, что мы не обернемся к Нему, пока у нас хоть что-то осталось. Вот Ему и приходится перекрыть ради нас источники нашего счастья. Мы особенно возмущаемся Промыслом Божиим, когда надо бы восхищаться Божиим смирением. Нам странно, что беды падают на достойных, приличных, добродетельных людей — на самоотверженных матерей, на бережливых работяг, которые так долго и с таким трудом сколачивали свое скромное благополучие и только-только, с полным правом, собирались зажечь спокойно. Как мне сказать помягче и пояснее, что надо сказать? Дело не в том, что недружелюбный человек непременно обвинит меня самого в их страданиях. Важнее другое: как бы мои слова не отпугнули кого-нибудь из читателей от истины. Я очень прошу вас предположить хотя бы на секунду, что Бог, создающий этих людей, может быть, и прав, думая, что их пристойного благополучия и обеспеченности их детей мало для блаженства; что все это с них осыплется; что, если они не научатся ставить Бога выше этого, им будет совсем плохо. Поэтому Он и встряхивает их, предупреждая заранее о том, что сами они открыли бы слишком поздно. Я назвал это смирением, потому что не всякий захочет стать последним прибежищем. Будь Господь горд, Он бы не пожелал такой любви; но Он не горд. Он согласен получить нас даже тогда, когда мы ясно показали, что все на свете нам дороже Него. Такое же смирение звучит в угрозах, которые пугают высокоумных читателей Писания. Да, небольшая честь быть последним прибежищем, но Бог на это идет. Ведь надо во что бы то ни стало разрушить иллюзию самодостаточности, и Бог разрушает ее грубым страхом геенны или земной бедой, не стыдясь умаления Своей Славы. Те, кто хотел бы видеть в Писании более изысканного Бога, сами не знают, чего хотят. Будь Он кантианцем, не желающим принять нас, если мы не обратились к Нему из самых чистых и высоких побуждений, кто бы спасся? А иллюзия самодостаточности сильнее всего именно у работающих, умеренных людей.

Это и объясняет, почему Господь намного мягче к грехам позорным и жалким, чем к грехам, которые способствуют земному преуспеянию. Блудница вряд ли сочтет свою жизнь такой удачной

и достойной, что Богу в ней нет места. Гордые, корыстные, самоуверенные подвержены этой опасности.

Третий случай описать труднее. Всякий признает, что выбор, как правило, сознателен — чтобы выбрать, надо знать, что ты выбираешь. До грехопадения человек всегда выбирал то же самое, что Бог. Следуя Божией воле, он удовлетворял свое желание и потому, что все, требовавшееся от него, было радостно, и потому, что он любил Божию волю и без нее ничто не могло бы обрадовать его. Тогда нельзя было спросить, «ради Бога» или «ради себя» мы так поступаем. Но у нас есть много желаний, которые в лучшем случае не связаны с Божией волей, а если когда и совпадут, то по счастливой случайности. Поэтому мы и не узнаем, что действуем ради Бога, если материя действия не претит нам. Тем самым, сознательно предавая себя Божией воле, мы неизбежно испытываем страдание. Сейчас я особенно ясно вижу, как трудно предавать волю Богу, когда дело нам нравится. Замыслив эту книгу, я надеялся, что послушание будет хотя бы сопутствующим мотивом моей работы. Но я увлекся, и работа стала скорее искушением, чем долгом. Я надеюсь, что не нарушаю воли Божией, но было бы просто смешно назвать жертвой такое приятное занятие.

Здесь возникает новая трудность. Кант полагал, что у действия нет нравственной ценности, если оно совершается не из чистого послушания нравственному закону. Это мнение считают особенно мрачным, но здравый смысл судит точно так же. Никто не восхищается человеком, который делает что-нибудь приятное. Воскликая: «Да он же это любит!» — подразумевают обычно: «Следовательно, в этом нет заслуги». Однако против такой точки зрения свидетельствует другая очевидная истина, впервые описанная Аристотелем: чем лучше человек, тем больше радуют его добрые, нравственные друзья и дела. Я не знаю, как сможет выкрутиться атеист из этого противоречия, но попробую предложить христианский ответ.

Иногда задавались вопросом: потому ли Господь требует чего-то, что Ему так вздумалось, или потому, что оно само по себе хорошо? Я согласен только со вторым предположением. Из первого можно сделать гнуснейший вывод, что Бог мог бы выбрать не доброту, а злобу и велеть нам ненавидеть друг друга. Воля Божия обусловлена Его милосердием и мудростью, а мудрость и милосердие любят добро. Но когда мы говорим, что Бог велит нам лишь то, что благо, мы должны прибавить, что одна из внутренне благих вещей — свободное подчинение твари Творцу. Самый факт нашего подчинения хорош, потому что, подчиняясь, мы сознательно выправляем Адамов грех.

Тем самым мы согласны с Аристотелем: доброе действие мо-

жет быть приятным, и чем лучше человек, чем он ближе к Богу, тем оно ему приятнее. Но мы согласны и с Кантом в том, что одно доброе дело — предание своей воли — непременно связано с неприятным чувством у падших существ. К этому надо прибавить, что это доброе дело включает в себя все добрые дела. Мы поворачиваем обратно, к раю, развязываем тугой узелок, затянутый Адамом, когда, против всех желаний и чувств, просто подчинимся Богу. Именно такое действие может быть названо *испытанием*; потому и говорили наши предки, что беды посланы, чтобы нас испытать. Обычно приводят в пример испытание Авраама. Я не стану сейчас говорить ни об исторической достоверности, ни о моральной ценности этого события, но попытаюсь ответить на вопрос: «Если Господь вездесущ, Он знал, что сделает Авраам; зачем же Он его мучил?» Как заметил еще Августин, Бог знал, но Авраам не знал, что выдержит испытание. А пока он не знал, что выберет, нельзя говорить о выборе. Реальность его послушания — само его действие. Бог именно и знал, что Авраам *сделает* так, а не иначе. Считая, что проверка не нужна, мы в сущности, объявляем ненужным все, ведомое Богу.

Страдание разбивает броню дурной самодостаточности, но высшее испытание учит самодостаточности доброй. Когда нет низших, естественных причин и подмог, мы пользуемся лишь той силой, которую дает нам Господь. Воля становится поистине творческой и поистине нашей, когда она принадлежит Богу, и это — один из многих смыслов парадокса о том, что спасающий душу свою погубит ее. Во всех других случаях волю питают явления, отличные от нашей сути, — наши желания, которые нам поставляют организм и наследственность. Когда же мы действительно действуем *от себя*, то есть от Бога в себе, мы — соратники творения, Его живые орудия. Потому такие действия и разрубают нетворческие узы, которыми Адам связал свой нечестивый род. Тем самым, если самоубийство лучше всего выражает самую суть стоицизма, а битва — суть воинственности, высшим выражением христианства остается мученичество. Христос перешел на Голгофе все мыслимые пределы добровольно принятой смерти, ибо у Него не только не было естественных подмог, но и Сам Отец Его оставил, а Он не перестал Его слушаться.

Эту истину о смерти знают не одни христиане. Сама природа начертала ее на полотнище мира, где непрестанно умирают зерна и рождается колос. Наверное, у природы и научились ей люди, когда приносили в жертву людей или животных, столетиями утверждая, что «без пролития крови не бывает прощения» (Евр., 9; 22), а позже, в мистериях, изображали духовную смерть и воскресение. Индус, умерщвляющий тело на ложе, утыканном гвоз-

дями, преподает нам ту же истину, и греческий мудрец говорит нам, что мудрая жизнь — упражнение в смерти. Тонкий чувствами и благородный язычник прошлого века пишет о том, как его боги «умирают в жизнь»¹, и Хаксли призывает нас к самоотрицанию. Словом, отбросив христианство, мы не спасаемся от этого взгляда. Эта весть открывалась человеку всюду, где он жаждал истины, и до нее доходила пытливая мудрость. Христианство отличается лишь тем, что *облегчает* такой взгляд, дает силу его вынести, возвещая, что дело уже начато, и твердая рука ведет нашу руку, когда мы выводим страшные буквы. Кроме того, в отличие от других учений, оно требует не полной смерти, а исправления, перемены. Христианин совсем не обязательно проходит через высшую муку. Исповедники спасаются, как и мученики, а многие, несомненно, святые люди знают спокойную и радостную старость. Ученики Христовы по-разному воспроизводят Его жертву — от злейших мук до той победы над собой, которую с виду не отличишь от разумной умеренности. Я не знаю, как идет выбор; но удивляет меня не то, что хорошие и набожные люди терпят беды, а то, что не все они их терпят. Сам Спаситель объяснял спасение богатых только всемогуществом Божиим (Мк., 10; 27).

Доводы, оправдывающие страдание, вызывают неприязнь к автору. Всякому хочется узнать, как же ведет себя он сам, когда страдает, а не пишет. Обо мне вы можете не гадать, я сам скажу вам: я трус. Когда я думаю о тревоге, снедающей, как пламя, и о сухой пустыне одиночества, о гнусной каждодневной нищете, о тупой боли, закрывающей от нас мир, и о боли, тошнотворно острой, мне так страшно, что я бы от них застраховался, если бы знал, как это сделать. Но при чем тут мои чувства? Вы их и так знаете, ведь они и ваши. Я не пытаюсь доказать, что страдать нетрудно. Страдать ужасно, иначе не о чем было бы и говорить. Я просто хочу показать, что в старой мысли о спасении через муку что-то есть.

Размышляя об этом, надо помнить о двух вещах. Во-первых, боль — только центр системы, в которую входят еще сострадание и страх. Даже если она сама не имела духовной ценности, ценно уже и то, что кто-то кого-то пожалел и кто-то чего-то испугался. Надеюсь, вам ясно, что страх и сострадание способствуют и послушанию, и милости. Все мы помним, как простая жалость помогла любить неприятных нам людей — то есть любить их не потому, что они нам нравятся, а потому, что они нам братья. Пользу страха многие из нас узнали во время предвоенных кризисов. Сам я,

¹ Речь идет о поэте Китсе (см. «Гиперион»). — *Прим. пер.*

например, живу бестолково и нелепо, с кем-то вижусь, тещу работой тщеславие, слабо радуюсь гостям или новой книге, как вдруг боль в животе или газетный заголовок пробуждают меня. Сперва я теряюсь и тупо смотрю на мои поломанные игрушки, а потом, понемногу, со скрипом, мое умонастроение становится таким, каким должно быть всегда. Я вспоминаю, что игрушки не вправе владеть моим сердцем, что благо мое — не в этом мире и сокровище мое — Христос. Божией милостью я на день-два становлюсь сознательно зависимым от Бога и черпаю от Него силу; но все встает на место, природа моя привычно тянется к игрушкам, и я даже стараюсь (прости меня, Господи!) изгнать из сознания чувства этих дней, потому что они связаны с чем-то неприятным. Богу удалось удержать меня при Себе на двое суток, и то лишь потому, что Он забрал все остальное. Но меч Его исчез из виду, и я, как щенок после купания, встряхиваюсь и спешу вывалиться если не в помойке, то в ближайшей клумбе. По-видимому, испытания не могут прекратиться, пока Бог не переделает нас или не увидит, что переделать нас нельзя.

Во-вторых, когда мы думаем о боли, не надо ничего примысливать. Именно поэтому я пишу о страданиях человека больше, чем о страданиях животных. Но даже и с людьми мы должны принимать в расчет только то, что знаем. Многие писатели и поэты считают теперь, что страдание непременно озлобляет. Конечно, как и наслаждение, оно способно умертвить душу: все, что дается существу со свободной волей, обоюдоостро. Но страдание озлобит еще больше, если учить страдающих, что именно так и надо на него отзываться. Негодовать при виде чужих страданий благородно, но и опасно, ибо это может умалить терпение и смирение страдающего и поселить в нем ненависть и цинизм. Однако я не совсем убежден, что страдание само по себе, без подсказки, непременно породит дурные чувства и черты. На передовой, в окопах, я нашел ничуть не больше злобы, себялюбия и подлости, чем в других местах. Я видел удивительную духовную красоту у сильно страдающих людей. Я часто наблюдал, как с годами люди становятся лучше и как последняя болезнь порождает силу и кротость в тех, кто никогда их не знал. Мои любимые исторические лица — скажем, доктор Джонсон и Коупер — были бы почти невыносимы, если бы они не так страдали. О бедности — муке, порождающей все муки, — я говорить не решусь; и тех, кто отвергает христианство, не тронут слова Христовы о блаженстве нищеты. Но за меня скажет примечательный факт: те, кто считает нашу веру «опиумом народа», презирают всех людей, кроме бедняков. Это несовместимо с верой в то, что страдания бедности порождают лишь дурные свойства. Как и мы, марксисты верят и в то, что бедность блаженна, и в то, что с ней надо бороться.

VI. СТРАДАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

(Продолжение)

В этой главе я выдвину и попытаюсь доказать шесть пропозиций, без которых невозможно понять проблему страдания. Они не вытекают друг из друга, и порядок их произволен.

1

...Впрочем, Сын Человеческий идет, как писано о Нем, но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается.

(Мф., 26; 24)

В христианстве есть парадокс: на первый взгляд оно как-то непоследовательно относится к испытаниям. Бедность душеполезнее богатства, но милосердием и правдой (то есть социальной справедливостью) мы должны уничтожать бедность, где можем. Блаженны изгнанные и гонимые, но мы вправе бежать от гонений (Мф., 10; 23) и даже молиться о том, чтобы они нас миновали, как молился Спаситель в Гефсимании. Однако если страдать полезно, зачем спасать и спастись от страданий? Отвечу, что само по себе страдание — не благо. Хорошо в нем лишь то, что страдающего она *иногда* подчиняет Божией воле, а в других — порождает жалость и деятельную доброту. В падшем и частично искупленном мире дело обстоит так: а) от Бога исходит чистое добро; б) чистое зло — от Его мятежных созданий; в) Бог использует это зло в Своих целях; г) возникает новое, производное добро, которому способствует принятое страдание и сокрушение о грехе. Бог всегда может обратить зло в добро, но это ни в коей мере не оправдывает злодеев. Поймите, это исключительно важно. Надобно прийти обидам, но горе тому, через кого они придут. Когда умножается грех, действительно преизобилует благодать, но не дай нам Господь вывести отсюда, что следует побольше грешить. Крестный путь ведет к вершине земной истории, но для Иуды оправданий нет.

Применим все это к страданиям ближних. Добрый человек делает добро ближнему, сознательно участвуя в чистом добре Божьем. Злой человек обижает ближнего, участвуя тем самым в чистом зле; но Бог использует его дела без воли его и согласия, чтобы произвести новое добро. Итак, добрый служит Богу как сын, злой — как орудие. Что ни делайте, Бог все приведет к добру, но *для вас* отнюдь не безразлично, кто вы Ему — Иуда или Иоанн. Система, так сказать, рассчитана на то, что плохой человек прекнет о хорошему. Добрые плоды терпения, мужества, жалости

и милосердия, ради которых плохому человеку попущено творить зло, не вырастут, если не будет хороших людей, обычно творящих добро. Говорю «обычно», так как иногда нужно и причинить страдание, но лишь в том случае, если: а) иного выхода нет; б) добро от этого — бесспорно и в) нам дано на это хоть какое-то право — природой (как отцу), обществом (как судье или воину) или самим страдающим (как хирургу).

Если же вы захотите оправдать и утвердить измышательства над ближним, потому что «страдание ему на пользу», и возомните себя «бичом Божиим», вы не нарушите Божиего замысла, но предъявите права на роль сатаны. Что ж, делающий его дело примет и его плату — полное разобщение с Богом.

Точно так же решается вопрос и о нашем собственном страдании. Многие аскеты истязали себя. Я мирянин, и не буду судить о том, стоило ли это делать; но я уверен, что самоистязание очень сильно отличается от боли, посланной Богом. Всякий знает, что пост и голод — разные вещи. Пост включает в себя усилие воли, и награда его — сила, а опасность — гордыня. Голод вынужденный предаёт и аппетит наш, и волю воле Божией, давая нам возможность смириться. Опасность есть и тут — мы можем восстать, возмутиться, озлобиться. Но аскетические упражнения, укрепляющие волю, полезны лишь до тех пор, пока воля наводит порядок в нашем обиталище страстей, готовя дом для Господа. Они полезны как средства, как цель они ужасны — подменяя аппетит волей, мы просто сменим животное естество на естество бесовское. Поистине лишь Бог властен над смертью. Испытания делают свое дело в мире, где мы, люди, стараемся избежать боли и обрести радость. Чтобы предать волю Богу, надо чего-то хотеть. Христианское отношение — не бесчувствие стойков, а готовность предпочесть Бога более низким, тленным, но не злым целям. Сам совершенный Человек очень хотел избежать страдания и смерти, но готов был принять их, если в этом — воля Отца. Некоторые святые советуют от всего отрешиться сразу, в начале пути; но я думаю, что они говорят о полной *готовности* отрешиться от чего угодно, когда потребует Бог¹. Невозможно ничего не хотеть, кроме подчинения Богу. В чем тогда материя отказа? От чего мы отрешимся? Конечно, мы слишком стараемся избежать страданий, но неприязнь к ним законна, согласна со всей системой тварной жизни, на которую и рассчитана очистительная роль испытаний.

Тем самым неверно думать, что христианский взгляд на страдание не разрешает нам улучшать мир. В самой полной из притч — о Страшном Суде — Господь сводит всю добродетель к деятельному милосердию; и хотя нельзя отрывать эту притчу от всего ос-

¹ См., например, IV беседу брата Лаврентия (от 25 ноября 1667 г.).

тального в Евангелии, она ясно показывает, какова самая суть нашей социальной этики.

2

Если без испытаний не спасешься, испытания будут, пока Господь не спасет мир или не признает, что спасти его невозможно. Поэтому христианин не может верить тем, кто обещает ему, что, улучшив экономику, политику или медицину, мы обретем рай на земле. Казалось бы, это должно ввергнуть в уныние христианских общественных деятелей, но они не унывают. Когда чувствуешь, что все мы, люди, объединены страданием, действовать хочется не меньше, чем тогда, когда дикая надежда искушает нас преступить нравственный закон, а потом дает нам прах и пепел. Представим себе, что речь идет об отдельном человеке, и нам сразу станет ясно, что неосуществимость земного рая ничуть не мешает милосердию. Голодный хочет есть, больной — вылечиться, хотя оба знают, что потом их ждет не рай, а обычная нелегкая жизнь. Я не обсуждаю сейчас, нужны ли серьезные изменения в общественной системе. Я просто напомнил, что не надо путать лекарство с эликсиром бессмертия.

3

Поскольку мы коснулись политики, напомним и о том, что христианское учение о послушании и покорности — богословское, а не политическое. Та степень послушания, которую мы обязаны оказывать Богу, беспримерна и неповторима, как неповторима и связь между созданием и Создателем. Никаких политических выводов из этого делать нельзя.

4

Христианское учение о страдании объясняет, мне кажется, удивительную особенность нашего мира. Бог не дает нам спокойствия и счастья, к которым мы так стремимся, но Он очень щедр на радость, смех и отдых. Мы не знаем покоя, но знаем веселье и даже восторг. И понятно почему. Уверенность благополучия обратит сердце к временному, отрывая его от Бога. Редкие радости любви, прекрасный пейзаж, музыка, беседа, купание или матч такого эффекта не имеют. Отец подкрепляет нас в пути, но строго следит, чтобы мы не приняли за собственный дом придорожную таверну.

5

Не надо усложнять и затемнять дело толками о «немыслимой сумме страданий». Представим себе, что у меня болит зуб, и оп-

ределим сумму этой боли через «х». Так же болит зуб и у вас. Если вы хотите, можете сказать, что сумма боли будет «2х», но помните, что никто и никогда такой боли не испытывает. Страдания не слагаются. Предел какого-нибудь страдания, конечно, ужасен, но дальше идти некуда, дальше нет ничего, прибавь мы хоть миллион других страданий.

6

Страдание — единственное на свете чистое, неосложненное зло. Заблуждение, зло ума, порождает другое заблуждение. Грех порождает грех, укрепляя привычку к нему и ослабляя совесть. И страдание, и заблуждение, и грех могут повторяться, если повторилась причина (для греха — искушение, для ошибки — усталость или что-нибудь еще, хотя бы опечатка, для страдания — болезнь или чья-нибудь злая воля). Но страдание не плодится, не порождает зла. Если оно прошло — оно прошло и сменилось облегчением. Исправляя ошибку, вы должны не только устранить привычку или причину, но и переменить мнение; исправляя грех, вы должны раскаяться. И там, и тут нужно что-то переделать, выправить, иначе снова и снова, до конца времен, будут возникать грехи и ошибки. Когда же кончилось страдание, ничего выправлять не надо. Заблуждение заражает, грех служит соблазном и ввергает одних — в попустительство, других — в осуждение и гнев. Страдание же не оказывает дурного действия на свидетелей, напротив, оно порождает в них жалость.

Господь творит сложное, производное добро, о котором мы говорили, именно из него, потому что в нем нет тлетворного начала, худшей черты зла.

VII. АД

В одной из предыдущих глав мы говорили о том, что страдание может не только пробудить, но и озлобить, привести нас к последнему и нераскаянному мятежу. Человек наделен свободной волей, и все дары ему обоюдоостры. Из этого следует, что Божьи попытки спасти всех и каждого могут иногда не удалиться. Некоторых Бог не спасет. Нет доктрины, которую я больше бы хотел устранить из христианства; но это не в моей власти. Ее поддерживают Писание и собственные слова Спасителя, поддерживает ее и разум. Если идет игра, возможен и проигрыш. Радость человека — в том, чтобы предаться Богу, но никто не может сделать это вместо него (хотя многие могут помочь ему), а сам он вполне способен этого не захотеть. Я заплатил бы любую цену за право

сказать: «Все спасутся», но разум спрашивает у меня: «По своей воле или насильно?» Я отвечаю: «Насильно», и впадаю в противоречие — может ли высший акт воли, предание себя Богу, совершаться так? Я отвечаю: «По своей», и разум мне возражает: «А если кто-нибудь не захочет?»

Слова Господни об аде, как и все Господни слова, обращены к совести и воле, а не к умственному любопытству. Когда же они пробудили нас, дело их сделано; и если бы все на свете стали христианами, мне больше не о чем было бы говорить. Однако именно эти слова нередко отвращают человека от христианства и приводят к сомнению в благости Божьей. Нас обвиняют в жестокости, словно мы радуемся аду (хотя я, например, ненавижу его всем сердцем), и напоминают о том, сколько трагедий породила вера в него. (О трагедиях, которые эта вера остановила бы, нам напоминают реже.) По этим, и только по этим, причинам, мне придется говорить на такую тему.

Проблема наша не в том, что Бог допускает гибель Своих созданий. Так встал бы вопрос, если бы мы были мусульманами. Христианство, верное, как всегда, сложности реального мира, ставит перед нами более трудную задачу: наш Бог так многомилостив, что Он вочеловечился и умер в муках ради нашего спасения, — и все же, если не помогает и это героическое средство, Он как бы не хочет или даже не может спасти человека насильно. Я сказал, что заплатил бы любую цену. Это не так. Я не могу заплатить и тысячной доли того, что заплатил Господь на Голгофе. В том-то и трудность: столько милости, и все-таки есть ад!

Я не собираюсь доказывать, что учение об аде можно вынести. Не заблуждайтесь, вынести его нельзя. Однако я попытаюсь доказать, что оно не противно нравственности, и для этого разберу обычные возражения против него.

Во-первых, многие возражают против наказания, вернее, против воздаяния. Мы говорили об этом в предыдущей главе и пришли к выводу, что любое наказание безнравственно, если в нем нет воздаяния, возмездия. В самой тяге к отмщению мы нашли крупную правду: плохой человек должен увидеть то, что видят другие, он должен узнать, что творит не добро, а зло. Я говорил, что страдание водружает знамя правды в мятежной крепости. А что, если раскаяния нет, если знаменем все и кончилось, и правда в крепость не вошла? Будем честны. Представим себе человека, который изменой и жестокостью добился богатства и власти. Представим, что он неустанно использовал себе же на благо доброту своих жертв и смеялся над их простотой. Представим, что, войдя в силу, он предался распутству и ненависти, а в довершение отбросил те остатки чести, которые есть и у воров, и предал своих сообщников. Представим себе, наконец, что он при этом

ничуть не сокрушается, а ест, как школьник, и спит, как младенец, и твердо верит, что Бог и люди — дураки, которых он пережитрил, и только его жизнь успешна и правильна.

Тут нужна особая осторожность. Ни за что, ни в коем случае нельзя поддаваться страсти мщения. Это очень большой грех. Христианское милосердие велит нам снова и снова спасать его любой ценой, ценой своей жизни, ценой своей души. Но сейчас речь не об этом. Представим себе, что он *не хочет* сдаваться. Что ж, по-вашему, должно его ждать в вечности? Неужели вы в действительности хотите, чтобы он, *не меняясь* (а он ведь может не измениться, у него свободная воля), думал, что последнее слово осталось за ним? Если вы этого не хотите и не вытерпите, одна лишь ваша слабость или злоба в том виной, или же распря между правдой и милостью, которую вы считали устаревшей и умозрительной, оказалась в самой вашей душе и пришла туда вроде бы сверху, а не снизу? Вам хочется не мучений злодея; вам хочется, чтобы рано или поздно в страшной, мятежной душе встало знамя правды, даже если на том все и кончится. В определенном смысле ему лучше знать, что он прогадал. Никакая милость не пожелает, чтобы он сохранил навеки свою гнусную иллюзию. Святой Фома Аквинский применил к страданию то, что Аристотель сказал о стыде: сама по себе это вещь нехорошая, но при определенных обстоятельствах она приносит и пользу. Другими словами, когда перед нами зло, страдание — род познания, и поэтому в нем есть относительное благо. Альтернатива — много хуже; ведь она в том, чтобы душа и не подозревала о зле или хотя бы не знала, что зло противно замыслу о ней. «И то, и другое,— говорит Фома,— дурно без сомнения». И, как нам это ни страшно, мы с ним соглашаемся.

Мы хотели, чтобы Бог простил этого человека таким, как он есть, потому что мы не знаем разницы между словами «простить» и «попустить». Попускающий зло просто игнорирует его, как бы причисляет к добру, списывает со счета. Прощение же надо не только дать, но и *принять*; а тот, кто не видит за собой вины, не примет прощения.

Я начал эту главу с представлений об аде как о наказании Божьем, ибо в этой форме доктрина ужасней всего, а я хотел встретить лицом к лицу самое сильное возражение. На самом же деле Господь чаще говорит о том, что суд — в предпочтении тьмы свету; о том, что не Он, но *слово* Его судит людей. Мы же вправе считать, что гибель того человека — не в приговоре ему, а в том, что он останется таким, как есть. Фон Хюгель пишет, что погибшие души «отвергают все, кроме себя»¹ Наш воображаемый

¹ См.: Что такое небо и ад? (Эссе, серия 1-я).

эгоист пытался присвоить и потребить все, что встречал на пути. В нем нет никакой тяги к тому, что не он (а это значит, что его не обрадует никакое добро), но все же ему приходится соприкасаться с внешним миром. Смерть его от этого освобождает. Он может, наконец, жить лишь самим собой и наслаждаться тем, что он там найдет. Находит он ад.

Другое возражение: вечная гибель не соответствует временному злу. Если мы представляем себе вечность как простое продолжение времени, так оно и есть. Но это представление о вечности не совсем верно. Представим себе время как линию (а это образ хороший, ибо «точки» времени следуют одна за другой и сосуществовать не могут, то есть у времени нет ширины — одна длина); тогда нам придется мыслить вечность двумя, а то и тремя измерениями. Трехмерное тело лучше всего воплотит всю реальность человеческой жизни. Тело это, в большей своей части, сотворено Богом через благодать и природу, но наша свободная воля проводит ту сторону основания, которую мы называем земной жизнью, и если линия эта неверна, куб окажется не на своем месте. Спасибо Создателю, что жизнь коротка. Мы и эту линию умудряемся провести так, что сдвигается весь наш куб. Что бы мы с ним наделали, если бы нам доверили больше?

Возражение это существует и в другой форме: говорят, что смерть не должна подводить черту, что надо дать человеку еще один шанс¹ Я думаю, что, если бы миллион шансов тут мог помочь, нам бы их дали. Только учитель знает, когда уже бесполезно разрешать переэкзаменовку. Когда-то черта подводится, и не так трудно поверить, что всеведению Божьему ведом этот час.

Третье возражение обращает наш взор к тем ужасам адских мук, о которых говорит не только средневековое искусство, но и само Писание. Однако, как пишет фон Хюгель, мы не должны смешивать доктрину с системой образов, через которые она передается. Господь применяет для ада три символа: 1) муки («в мѹку вечную», Мф., 25; 46), 2) гибели («Кто может и душу и тело погубить в геенне», Мф., 10; 28) и 3) лишения, или же утраты, изгнания во внешнюю тьму (см. притчи о брачной одежде и о мудрых и неразумных девах). Без сомнения, все эти образы призваны дать нам понятие о чем-то несказанно ужасном, и всякое иное толкование, как это ни жаль, надо исключить сразу и навсегда. Что же можно с одинаковым успехом выразить в этих трех символах? Гибель представляется нам обычно как исчезновение, словно душа может просто исчезнуть. Но мы знаем по опыту, что, когда одна вещь гибнет, возникает другая. Сожгите полено, и

¹ Мысль эту не надо путать с учением о чистилище, где находятся *спасенные* души, или о лимбе, где находятся *погибшие*.

вы получите пепел, какие-то газы и тепло. Это, так сказать, бывшее полено. Быть может, и здесь гибель означает переход в некое состояние «бывшей души»? Не к этому ли состоянию подходит образ муки, и образ гибели, и образ утраты? Надо вспомнить, что спасенные идут в место, уготованное для них, а погибшие — в место, вообще не уготованное для людей (Мф., 25; 34 и 41). Попадая в рай, люди становятся людьми в той полной мере, которой не достигли на земле; попадая в ад, они выбывают из человечества. То, что выброшено (или выбросилось) во тьму — не человек, а его останки, остаток. У полноценного, целого человека страсти подчинены воле, а воля предана Богу. У человека «бывшего» воля, по-видимому, полностью сосредоточена на нем самом, а страсти совершенно ей неподвластны. Конечно, невозможно представить, что происходит в его сознании, — ведь он уже не грешник, а какая-то свалка враждебных друг другу грехов. Мне кажется, что прав был сказавший, что ад — это ад не с адской, а с райской точки зрения. Такая мысль ничуть не противоречит суровости Господних слов. Одним лишь погибшим их участь может показаться сносной. Сейчас, в этих главах, нам надо помнить, что, когда речь идет о вечности, страдание и удовольствие уже не так важны. Им принадлежит последнее слово. Если, как это ни странно, погибшие («бывшие») души испытывают удовольствие, оно такое, что любая еще не погибшая душа ринется в молитву при одной мысли о нем. Если же в раю есть страдание, все, кто хоть что-нибудь понимает, захотят его испытать.

Четвертое возражение: добрый человек не сможет блаженствовать в раю, зная, что хотя бы одна душа мучается в аду; а если так — неужели мы добрее Бога? Возражение это основано на образе рая и ада, существующих параллельно, как Америка и Англия. Нам представляется, что обитатель рая может сказать: «Сейчас кто-то страдает в аду». Но заметьте, что Господь, говоря об ужасах ада, подчеркивает не длительность их, а *окончателность*. Уход во внешнюю тьму — конец делу, а не начало какой-то новой жизни. У нас нет оснований сомневаться в том, что погибшая душа обречена окончательно на свою страшную долю; но нам неизвестно, означает ли это вечную или вообще какую-нибудь длительность. Интересные мысли об этом вы найдете у Эдвина Бивена¹ Мы знаем о рае гораздо больше, чем об аде, потому что рай — наш дом, и в нем есть все, что нужно для полной человеческой жизни. Ад же не параллелен ему, он — вне его, во тьме, за пределами бытия.

Наконец, говорят, что полная потеря одной-единственной души — провал всемогущества Божьего. Так оно и есть. Созда-

¹ Символизм и вера. С. 101.

вая существа со свободной волей, Господь заранее идет на провал. А вообще, провал этот я скорее назвал бы чудом. Из всего, что мы знаем о Боге, это — самое удивительное. Подумайте только, Он создает то, что — не Он, и допускает тем самым, чтобы сотворенное, Его творение, воспротивилось Ему. В определенном смысле погибшие — победители: им удался их мятеж; и я охотно верю, что врата ада заперты изнутри. Я говорю не о том, что им «не хочется» выйти — может быть, им и хочется, как хочется завистнику быть счастливым; но они не желают сделать и шага к тому пути, на котором душа достигает блаженства. Они обрели свою страшную свободу и стали рабами, узниками, тогда как спасенные, отрешившись от себя, становятся все свободней.

Всем, кто возражает против учения об аде, можно сказать: «Чего вы хотите от Бога? Чтобы Он стер все прежние грехи и дал возможность начать снова, устраняя все помехи и помогая благодатью? Он так и сделал. Чтобы Он простил? Не все хотят прощения. Чтобы Он оставил этих людей на собственный свой произвол? Боюсь, что это Он и делает».

И еще одно. Я описал недавно такого плохого человека, которого особенно легко признать плохим. А теперь забудьте его. Толкуя и думая об аде, мы должны иметь в виду не гибель наших врагов или друзей, а нашу собственную гибель. Глава эта — не о вашей жене, и не о вашем сыне, и не о Нероне, и не об Иуде. Она — о вас и обо мне.

VIII. СТРАДАНИЯ ЖИВОТНЫХ

Мысль о страданиях животных ужасает нас; и не потому, что животных очень много (мы уже видели, что от страданий миллиона существ боли не больше, чем от страданий одного), но потому, что христианское объяснение человеческих мук к ним неприменимо. Насколько мне известно, животные не способны ни к добродетели, ни к греху; откуда следует, что они не могут заслуживать страданий, а страдания не могут их улучшить. Однако мы не должны ставить проблему их страданий во главу угла — не потому, что они неважны (все, что искушает нас усомниться в благодати Божьей, бесконечно важно), а потому, что нам их не понять. Господь дал нам возможность хоть как-то понимать свои страдания; понимать страдания животных нам не дано. Мы не знаем, почему животные созданы и кто они такие. Что бы мы о них ни сказали, все будет неточно, наугад. Из учения о благодати Божьей мы вправе вынести без колебаний, что нам только кажется, будто Бог беспечно жесток к ним; и нам легче в это поверить, когда мы знаем, что единственные страдания, известные нам по

опыту — наши собственные, — не доказывают Его жестокости. Все прочее — лишь догадки.

Для начала вынесем за скобки печальные рассуждения, которых я коснулся в первой главе. Тот факт, что растения «живут за счет друг друга» и «безжалостно друг друга губят», совершенно безразличен в нравственном отношении. «Жизнь» в биологическом смысле этого слова никак не связана с добром и злом, пока в дело не вступят ощущения. Сами слова «за счет» и «безжалостно» — просто метафоры. Вордсворт считал, что цветок «наслаждается воздухом», но нет никаких оснований верить ему. Конечно, растения реагируют на внешнее вмешательство иначе, чем неорганическая материя; но человеческое тело под наркозом реагирует еще активнее, хотя ничего не чувствует. Мы вправе говорить о смерти или гибели растения как о большой беде, если сознаем, что выражаемся метафорически. Минералам и цветам, среди прочего, положено поставлять метафоры для душевных и духовных реальностей. Однако мы не должны попасть к метафоре в плен. Лес, в котором половина деревьев покончила с другой половиной, безусловно хорош — он и красив, и полезен, и ничуть не страдает.

Когда же мы переходим к животным, сразу встают три вопроса. Во-первых, нам неясно, что именно чувствуют животные, как они страдают. Во-вторых, мы не знаем, как страдание и боль проникли в их мир. И наконец, можно ли примирить их страдания со справедливостью Божьей?

1. В сущности, на первый вопрос ответом будет: «Не знаю», но кое-что предположить можно. Для начала разделим самих животных — ведь если бы обезьяна могла понять нас, она бы обиделась, что ее противопоставляют человеку вместе с червем или устрицей. Без сомнения, человек и обезьяна больше похожи друг на друга, чем на червя. Никто не обязывает нас считать, что и на самом низу животного царства существует чувствительность к боли. Отграничивая животных от растений, биологи пользуются не теми признаками, которые выдвинул бы непосредственный непосвященный наблюдатель, — скажем, не чувствительностью и не способностью к движению. Однако где-то (мы не знаем где) появляется чувствительность к боли, ибо нервная система уже похожа на нашу. Но и на этом уровне мы не должны отождествлять чувствительность с осознанностью. Если вы не слышали о разнице между ними, она удивит вас, но она очень важна и нельзя ее списывать со счета. Предположим, что три ощущения А, В и С следуют одно за другим. Когда это бывает с вами, вы сознаете, что претерпели некий процесс АВС. Но подумайте о том, чему вы этим обязаны. По-видимому, в вас есть нечто, в достаточной степени внешнее по отношению к А, чтобы заметить его исчезнове-

ние, и достаточно внешнее по отношению к В, чтобы заметить его же возникновение, и т. д. Именно это я и назвал осознанностью, и описанный мною процесс — одно из доказательств того, что душа, хотя и ощущает время, не заполнена временем вплотную. Но осознать процесс АВС как процесс может только душа, не сводящаяся к простому чередованию состояний, а скорее подобная руслу, по которому они движутся, и сама при этом сознающая свое, отдельное от них, единство. Нервная система высших животных почти наверное отдает себе отчет в ощущениях; но мы ничего не знаем о том, есть ли у них «душа», о которой мы сейчас говорили. Если нет — не будет воспринят и процесс АВС. Ощущения следуют именно в том порядке, но Бог об этом знает, а животное — нет. Когда такое существо хлестнут два раза бичом, оно испытает боль дважды, но никакое «координирующее я» не осознает этого. Даже при одном ударе никакое «я» не скажет: «Мне больно», ибо если бы оно могло отделить себя от ощущения — русло от потока, — оно бы свело воедино и те два удара. Конечно, мы не можем представить себе такую неосознанную чувствительность; хотя она бывает и у нас, мы в этих случаях говорим, что «были без сознания». Животные реагируют на боль, но и мы реагируем под наркозом и даже отвечаем на вопросы во сне.

Я и гадать не берусь, до какого уровня животной жизни верно все вышесказанное. Очень трудно предположить, что обезьяна, слон, кошка или собака лишены хоть какой-то «осознающей души». Но и без них большая часть того, что мы называем страданием животных, — не страдания. Мы сами выдумали «невинных страдальцев» по трогательной причине: нам хочется видеть в животных то, чего в них нет.

2. Прежде страдания животных возводили к грехопадению человека; и правда, бесплодный мятеж Адама в немалой степени испортил мир. Но теперь мы знаем, что животные существовали задолго до людей и поедали друг друга. Думая об этом, поневоле вспомнишь то, что не было догмой, но всегда входило в вероучение Церкви и подразумевается во многих словах Христа, Иоанна и Павла. Я имею в виду веру в то, что человек не первый восстал против Бога, — другое, более мощное создание, отступившее от Создателя, стало князем тьмы и тем самым — князем мира сего. Не все в это верят, и мне возражали иногда, что Господь, совлекшись Своей славы, мог разделять, как человек, предрассудки своего века. Я и сам считаю, что Иисус-человек не был всеведущим, ибо человеческий мозг, наверное, не вместит всеведения, а предполагая, что Его мысль не связана с мозгом, мы впадаем в докритизм, отрицающий истинность Воплощения. Если бы какие-нибудь Его слова оказались неверными с исторической или научной

точки зрения, это ничуть не поколебало бы моей веры в то, что Он — Бог. Но учение о сатане не оказалось неверным. Оно противоречит не научным фактам, а смутному «духу эпохи», в которой нам довелось жить. Каждый ученый знает, что в его области открытия делали и все ошибки исправляли именно те, кто не считается с духом своей эпохи.

И вот мне представляется вполне вероятным, что некие невидимые твари действовали во Вселенной, или в Солнечной системе, или на Земле до сотворения человека. Я не пытаюсь «объяснить все зло»; я просто расширяю утверждение о том, что зло — порождение свободной воли. Если, как я сам верю, твари эти существуют, они могли портить животный мир, когда людей еще не было. Внутреннее зло животного мира в том, что некоторые животные живут, уничтожая друг друга. Нечто подобное есть и у растений, но зла тут нет. Таким образом, вред, причиненный сатаной животным, в определенной степени подобен вреду, причиненному нам, людям. В результате грехопадения животная сторона человека перестала подчиняться стороне человеческой. Так и здесь: по чьей-то злой воле животные соскользнули к образу жизни, свойственному растениям. Мне скажут, что огромная смертность, порождаемая хищничеством, уравнивает огромную рождаемость; и будь все животные травоядными, они бы перемерли с голода. Но я предполагаю, что рождаемость и смертность соотносительны. Наверное, не было необходимости в таком избытке половой силы, и князь мира сего измыслил его в дополнение к хищничеству, как бы дважды обеспечив наибольшее количество мук. Если вам от этого легче, замените все мои рассуждения приличной фразой: «Жизненной силе нанесен урон». Это одно и то же, но мне легче верить в ангелов и бесов, чем в отвлеченные понятия. Да и, в сущности, мифы эти могут оказаться гораздо ближе к истине буквальной, чем нам представляется. Вспомним, что Христос однажды счел причиной болезни не гнев Божий, и не природу, а прямо сатану (Лк., 13; 16).

Если гипотеза эта достойна внимания, то возможно и другое: явившись в мир, человек должен был животных спасти. Даже и сейчас он творит с ними чудеса; у меня самого собака и кошка мирно живут вместе. Быть может, человек, среди прочего, был призван восстановить у животных мир, и если бы он не перешел к противнику, он бы совершил дела, которых мы и представить себе не можем.

3. Теперь перед нами встает вопрос о справедливости. По-видимому, не все животные страдают так, как мы это понимаем; но если у некоторых из них есть что-то вроде личности, что делать с этими невинными страдальцами? Я только что говорил, что страдания животных, наверное, порождены не Богом, а дьяволом

и длятся потому, что человек ушел со своего поста. Но если Бог не породил их, Он их попустил; так что же делать, как помочь животным? Меня предупредили, чтобы я и не думал рассуждать о бессмертии животных, иначе я окажусь в компании «старых дев». Это меня не испугало — я не вижу ничего постыдного ни в старости, ни в девстве, и часто именно старые девы удивляли меня высотой и тонкостью ума. Не пугают меня и дурацкие вопросы вроде: «Куда же вы денете всех москитов?» — на них надо отвечать на том же уровне (скажем: «Рай для москитов — в аду для людей»). Больше трогает меня то, что ни в Писании, ни в Предании ничего об этом не говорится. Но это решало бы вопрос, если бы наше Откровение было бы некоей натурфилософией. Оно и не пытается дать полной «картины мироздания»; занавес приподнят лишь в одном месте, чтобы открыть нам то, что нам необходимо, а не ради нашего удовольствия или умственного любопытства. Если животные бессмертны, Бог вряд ли открыл бы нам это. Даже вера в бессмертие людей возникла в иудаизме не сразу. Тем самым и этот аргумент меня не пугает.

Истинная сложность в другом: бессмертие (или воскресение, или вечная жизнь) почти лишено смысла для существа, у которого нет самосознания. Если жизнь тритона — лишь цепь последовательных ощущений, в каком смысле Бог может дать ему жизнь после смерти? Он себя и не узнает. Приятные ощущения другого тритона ровно так же уравновесят все его земные страдания. И что значит «его» страдания? Где его «я»? Мне кажется, для существ, наделенных лишь ощущением, речи о бессмертии быть не может. Ни милость, ни справедливость не требуют его, ибо у таких существ нет связного опыта боли. Их нервная система различает по отдельности все буквы — Б, О, Л, Ъ, но читать они не умеют и никогда не сложат их в слово. Может быть, это верно по отношению ко всем животным.

Однако мы чувствуем, что у высших животных, особенно у прирученных, есть хотя бы зачаточное «я». Если это не иллюзия, об их судьбе стоит подумать. Только не надо брать их отдельно, самих по себе. Человека можно понять лишь в его связи с Богом. Животных можно понять лишь в связи с человеком. Многим из нынешних верующих мешает здесь непереваренный кусок атеистического сознания. Атеисты, как им и положено, видят человека и животных на одной плоскости, и приручение животных для них — просто вмешательство одного вида в жизнь другого. «Настоящим», «правильным» животным они считают дикое, а прирученное животное кажется им каким-то искусственным. Христианин так думать не должен. Бог препоручил нам власть над животными, и всякое наше действие по отношению к ним — или послушание Богу, или кощунственный мятеж. Прирученное животное и

есть настоящее, правильное, только оно занимает должное место, только на нем мы вправе основывать свои выводы. И вот мы видим, что, если у него есть индивидуальность, оно обязано ему своему хозяину. Я уже говорил о таинственной силе предлога «в». Когда мы читаем Новый завет, мы видим, что человек пребывает во Христе, Христос — в Боге, а Святой Дух — в Церкви и в отдельной душе. И всякий раз предлог наш означает не совсем одно и то же. Мне кажется (если я не прав, богословы меня поправят), что в каком-то еще сходном смысле животное обретет «я» в хозяине. Бессмысленно и думать о животном отдельно и спрашивать, осятит ли или воскресит ли его Господь. Рассматривать его надо в контексте человека и дома, и контекст этот будет «телом» в том или почти в том смысле, который вкладывает в это слово апостол. Кто знает, что из этого тела воскреснет вместе с человеком? Наверное, не только то, что нужно для славы Божьей, но и то, что окрашено навеки цветом данного, неповторимого опыта. Потому мне и кажется возможным, что некоторые животные обретают бессмертие не сами по себе, а в бессмертии хозяев. В этом случае (то есть если мы берем животное «в контексте») исчезает и главная трудность — как решить, другое воскресло животное или то самое? Если мы спросим, где же и в чем личная «идентичность» воскресшего животного, я отвечу: «Там, где она была при земной его жизни — в его отношении к Телу и особенно к хозяину, главе этого Тела». Другими словами, человек узнает свою собаку, а собака узнает человека и, узнавши его, *будет собой*. Бессмысленно спрашивать, узнает ли она себя. Вероятно, вопрос этот к животным не относится.

Все это не касается диких животных и (что много важнее для нас) нелюбимых домашних. Я думаю, что очень немногие из них обладают хоть каким-то «я». Но если у кого-нибудь из них оно есть и благому Богу приятно, чтобы оно воскресло, их бессмертие также связано с человеком, только не с конкретным, а с людьми вообще. Я имею в виду вот что: если люди не зря приписывают животным некие свойства (скажем, невинность — ягненку или царственность — льву), животные в этом своем качестве и войдут в окружение воскресшего человека. Если же качества у них другие, нам неизвестные, — там, в небесной их жизни¹, проявятся они; ибо, согласно христианской космологии, все на земле связано с человеком, и даже существа, созданные раньше, чем он, выступают в истинном свете лишь как бессознательные его предшественники.

¹ Я имею в виду их участие в небесной жизни человека, который в свою очередь живет во Христе. Наверное, бессмысленно говорить о небесной жизни животных самих по себе.

Когда речь идет о таких далеких от нас созданиях, как дикие или доисторические животные, мы едва ли знаем, о чем говорим. Вполне возможно, что у них нет «я» и нет страданий. Возможно даже, что у каждого рода — одно «я»; и «львиность», а не лев войдет в новую землю. Мы не можем себе представить и собственной нашей вечной жизни, тем более не вообразить нам тамошней жизни животных. Если бы земной лев узнал, что ему уготовано есть сено, как волу, он счел бы это описанием ада, а не рая. Если во львах нет ничего, кроме кровожадности, в вечность переходить нечему. Но если что-то есть, Бог может дать этому и тело, какое пожелает, — не пожирающее ягненка, а львиное — в том смысле в каком мы употребляем это слово, когда говорим о силе, царственности и великодушии. Мне кажется, пророк употребил восточную метафору, когда сказал, что барс возляжет вместе с козленком. По-моему, барс или лев, уже никому не опасные, все равно будут внушать какой-то высокий страх, и мы увидим впервые то, что здесь, на земле, по-бесовски неверно пытались выразить клыки или когти.

IX. РАЙ

«...Думаю, — говорит апостол, — что нынешние временные страдания ничего не стоят по сравнению с тою славою, которая откроется в нас» (Рим., 8; 18). Если так, книга о страданиях, не повествующая о рае, окажется неполной. И Писание, и Предание восполняют земные скорби небесной радостью, и без этого проблему страдания не решить по-христиански. Мы же боимся упомянуть о рае. Мы боимся упрека в том, что стараемся ради награды, или в том, что мы пытаемся ускользнуть от созидания счастья здесь, на земле. Но небесная награда или есть, или ее нет. Если ее нет, то христианство ложно, ибо учение о рае неотделимо от него. Если она есть, придется взглянуть на эту истину так же прямо, как и на всякую другую, не размышляя, годится ли она для политических митингов. Мы зря боимся, что рай — как бы взятка, подкуп. В раю нет никакой приманки для корыстной души. Можно смело открыть чистым сердцем, что они узрят Бога — только они и хотят Его узреть. Награда не всегда предполагает корысть. Любовь мужчины к женщине не назовут корыстной, если он хотел бы на ней жениться. И любовь к стихам не корыстна, если мы хотим читать стихи. Любовь всегда стремится к тому, чтобы предмет ее принес ей радость.

Вы думаете, быть может, что теперь не говорят о рае, потому что он никому по-настоящему не нужен. Посмею предположить, что вам, как и всем нынешним людям, это только кажется. Все,

что я сейчас скажу,— мое мнение, совершенно ничем не подкрепленное; и я отдаю себя на суд лучших христиан и лучших богословов, чем я. Иногда и сам я думаю, что мы не хотим рая, но много чаще я не знаю, хотим ли мы чего-нибудь еще. Наверное, вы замечали, что ваши любимые стихи чем-то связаны. Вы очень хорошо знаете, что именно любите в них, хотя и не сумеете назвать это; но ваши друзья вообще этого не видят и удивляются, как вы можете любить и то, и это сразу. Или представьте себе, что вы увидели дерево и луг и поняли, что именно их искали всю жизнь, а потом обернулись к спутнику, и оказалось, что ему они ничего не говорят. И во вкусах то же самое: мы ощущаем что-то невыразимо прекрасное в запахе свежей древесины или в плеске воды о днище лодки, но это не сливается с нами, а как бы таятся в глубине. Самые прочные дружбы рождаются тогда, когда мы наконец встречаем человека, который хоть немного, хоть как-то любит то, о чем вы тосковали с рождения; то, что вы ищете, видите, провидите сквозь другие, ненужные желания, в любой просвет более громких страстей, день и ночь, год за годом, от раннего детства до старости, и ни разу не обрели. Все, что мало-мальски серьезно владело вашей душой, было лишь отблеском, невыполненным обещанием, неуловимым эхом. Но если бы это эхо окрепло в звук, вы бы сразу *узнали* и сказали уверенно и твердо: «Для этого я и создан». Мы никому не в состоянии об этом рассказать. Это — сокровенная печаль каждой души, о которой рассказать невозможно, хотя мы стремимся и стремились к ней раньше, чем нашли себе жену, друга, дело, и будем стремиться в смертный час, когда для нас уже не будет ни друга, ни дела, ни жены. Пока мы есть, есть и это. Если мы это утратим, мы утратим все¹

Быть может, душа обязана этим среде или наследственности; что ж, и среда и наследственность — орудия Божии. Здесь и сейчас я говорю не о том, как Он творит неповторимую природу души, а о том, *почему* у Него все наши души разные. Если бы различия между нами не были Ему нужны, я просто не знаю, зачем бы Ему творить хотя бы дважды. Все, что в вас есть, — никак не тайна для Него, и придет день, когда это не будет тайной и для вас. Форма, в которой отливают ключ, очень странная, если вы не видели ключа, и ключ очень странен, если вы не видели замочной скважины. Ваша душа странной формы, потому что именно эта выемка придется к одному из неисчислимых выступов Божиего бытия, именно этот ключ откроет одну из дверей дома, где обителй много. Ведь спасти надо не отвлеченное человечество, а вас, читателя,

¹ Конечно, я не хочу сказать, что неустранимое стремление, которое Создатель дал нам, людям, — дар Святого Духа тем, кто пребывает во Христе. Это не знак святости, а знак принадлежности к роду человеческому.

с вашим именем и вашим лицом. Если вы не помешаете Богу, все в вас, кроме греха, достигнет высшей радости. В Брокенском призраке каждый узнавал свою первую любовь, потому что призрак лгал, обманывал. Но в Господе каждая душа узнает свою первую любовь, потому что Он и есть ее первая любовь. Вы увидите, что ваше место в небесах создано для вас как по мерке, ибо и вы созданы для него, и вас пригонят к нему, дюйм за дюймом, словно перчатку к руке.

Именно с этой точки зрения легче понять, чего мы лишаемся в аду. Всю жизнь мы сильно и не совсем осознанно грезим о чем-то недостижимом, и вот — просыпаемся и видим, что оно — наше или что оно было рядом и пропало навсегда.

Вы скажете, быть может, что, толкуя слова о бесценной жемчужине, я исхожу из своего опыта, но это не так. То, о чем я говорю, неведомо ни мне, ни кому-либо другому. Мы знаем, что мы испытали лишь *стремление* к нему, само же оно никогда не воплотилось ни в мысль, ни в образ, ни в чувство. И всегда оно зовет нас не углубляться в себя, а как бы из себя выйти. Если же вы не пойдете за ним и будете праздно лелеять *свои* мечтания, оно от вас уйдет. «Дверь в жизнь отворяется за нашей спиной», — сказал Джордж Макдональд. Сокровенный огонь в вас угаснет, если вы станете раздувать его. Плесните в него масла нравственности или догмы, отвернитесь, делайте свое дело — и он разгорится. Мир — картина с золотым фоном, мы — люди на ней, и нам не увидеть золота, пока мы не выйдем в трехмерное пространство смерти. Но отблески мы видим, затемнение — неполное, щели в ставнях есть. Порою все вещи больше самих себя, ибо сквозь них светит тайна.

Быть может, я не прав, и наше сокровеннейшее стремление тоже частица ветхого человека, которую надо распинать до самой смерти. Однако чтобы распять, надо поймать — а его не изловишь. Не только свершение, но и сама мечта не вмещается ни во что на свете. Что бы вы ни приняли за нее, оно оказывается не тем, так что сколько ее ни распинай, сколько ни меняй, она не станет меньше, чем есть; ее ведь у нас как бы и нету. А если и это не так, есть что-то другое, еще прекраснейшее. Но «есть» и «прекраснейшее» и будет, в сущности, определением того, о чем я пытаюсь рассказать.

То, к чему мы так сильно стремимся, уводит нас от своекорыстия. Даже стремление к земному благу остается живым лишь в том случае, если вы махнете на него рукой. Этот закон непреложен: зерно умирает, чтобы жить; хлеб надо пустить по водам; теряющий душу свою — обретает ее. Но жизнь зерна, возвращенье хлеба и обретенье души не менее реальны, чем жертва, неизбежно их предвещающая. Истинно сказано: «В раю нет своего, а если

кто назовет что своим, он будет низвергнут в ад и станет злым духом»¹ Но сказано и так: «Побеждающему... дам... белый камень и на камне [...] новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр., 2; 17) Что принадлежит человеку больше, чем это имя, которое даже в вечности знают только он и Бог? И что означает эта тайна? Не то ли, что каждый блаженный вечно ведает и хвалит какую-нибудь одну грань Божьей славы, как не познает ее и не восхвалит никто другой? Бог создал нас разными, чтобы любить нас по-разному — не «меньше» и «больше» (Он всех любит беспредельно), а именно *по-разному*, как мать любит детей. Поэтому и возможна любовь блаженных друг к другу, содружество святых. Если бы все одинаково видели и славилы Бога, песнь торжествующей Церкви слилась бы в одну ноту. Аристотель учил, что город — единство непохожих (см.: Политика, II, 2, 4), а у апостола Павла мы читаем, что тело — единство разных членов (1 Кор., 12, 12—30). Рай — и Город и Тело именно потому, что блаженные неодинаковы; рай — это общество, ибо каждому всегда и вечно есть что поведать о «Боге своем», Которого все они вместе славят как «Бога нашего». Каждая душа отдает всем другим свое единственное знание, всегда неполно и так прекрасно, что земная ученость и земные искусства лишь ненужное подобие ее рассказа; и я уверен, что люди созданы разными и для этого. Ибо союз возможен лишь между разными; и если мы это поймем, мы, быть может, увидим хоть краем глаза значение всех тварных вещей. Пантеизм не столько неверен, сколько недействителен. До сотворения мира можно было сказать, что все есть Бог. Но Бог пожелал, чтобы вещи были не такими, как Он, и потому могли научиться любви к Нему и достигнуть единения с Ним, а не простого подобия. Он тоже пустил хлеб по водам, бросил зерно в землю. Даже в тварном мире мертвая материя едина с Богом в том смысле, в каком люди с Ним не едины. Но (в отличие от языческих мистиков) Бог не хочет возвращать нас к такому единству; Он хочет, чтобы мы отличались друг от друга с предельной четкостью и могли соединиться с Ним в лучшем, высшем смысле. И в самой Троице Слово — не только Бог, Оно и *вместе* с Богом. Отец предвечно рождает Сына, Дух предвечно исходит от Них² Бог ввел различие внутрь Себя, чтобы в единении любви превзойти единство самотождественности.

Но вечное отличие каждой души, из-за которого неповторим каждый союз человека с Богом, никак не нарушает закона о том,

¹ Theologia Germanica, LI.

² Напомним, что по католическому учению Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына.— *Прим. пер.*

что нет своего на небесах. Мне кажется, в раю каждая душа непрестанно раздаёт блаженным ближним все, что получает. Что же до Бога, вспомним, что душа — это отверстие, полость, которую Он заполняет; и союз с Ним — почти по самому определению — непрестанная самоотдача, раскрытие, откровение, препоручение себя. Блаженная душа — сосуд, который все лучше и лучше принимает расплавленный металл; тело, все легче и легче выносящее яростный жар духовного солнца. Не думайте, что на небе прекратятся победы над собой и вечная жизнь не будет и вечным умиранием. Мы говорили, что в аду могут быть удовольствия (упаси нас от них, Господи!); так и в раю может быть что-то, подобное страданию (Господи, дай изведать его!).

Ибо, отдавая себя, мы ближе всего к ритму тварного, да и всякого, бытия. Предвечное Слово отдает себя в жертву не только на Голгофе. В Свой смертный час наш Спаситель «совершил на холодных окраинах то, что делал во славе и радости и у Себя дома»¹

Рожденный Бог предвечно предает Себя Богу рождающему; и Отец славит Сына, как Сын славит Отца (Ин., 27, 1, 4—5). Со всем смирением мирянина посмею согласиться с тем, что «Бог любит Себя не как Себя, а как Благо, а если бы было на свете большее благо, Он возлюбил бы его, а не Себя»² Всюду, от высших до низших, «я» существует лишь для того, чтобы мы его отдали, и становится от этого еще более собою, чтобы мы полнее отдали его, и так без конца. Это — не закон небес, от которого можно уклониться на земле, и не земной закон, от которого мы уйдем в спасении. За его пределами не земля, не природа, не «обычная жизнь», а просто ад. Но и ад обязан ему лишь единственной своей реальностью. Страшная замкнутость в себе лишь производное от самоотдачи, реальности абсолютной. Эту форму принимает тьма внешняя, облекая и очерчивая то, что *есть*, то, что обладает формой и своей природой.

«Я» — золотое яблоко, брошенное природой ложным богам, стало яблоком раздора, ибо они не знали первого правила священной игры: коснись мяча и бросай его другому. Взять его в руки — грех, оставить себе — смерть. Когда же оно летает от игрока к игроку так быстро, что его и не увидишь, и Господь Сам ведет игру, отдавая Себя твари в рождении и получая ее — в ее добровольной жертве, вечный танец несказанно прекрасен. Вся боль и радость, ведомая нам здесь, на земле, лишь первое приближение к нему; но чем ближе мы к его предвечному ладу, тем дальше от нас земные боли и радости. Танец весел, но танцуют

¹ Макдональд. Непроизнесенные проповеди. Кн. 3. С. 11—12.

² Theologia Germanica, XXXII.

его не для веселья, даже не для добра, даже не для любви. Он Сам — Любовь, Сам — Добро, и потому в Нем радость. Не Он для нас, а мы для Него. Пустота и огромность Вселенной, пугавшие нас в первой главе, и сейчас поразят нас, ибо даже если они — побочный плод нашего трехмерного воображения, они символизируют великую истину. Как земля перед звездами — человек перед всем тварным миром; как звезды перед Вселенной — все твари, все силы и престолы перед Бездной Бытия, которое нам и Отец, и Спаситель, и Утешитель, хотя ни мы, ни ангелы не можем ни сказать, ни помыслить, что Он для Себя и в Себе. Ибо все мы — твари, Он один — Сущий. Наше зрение слабо и не в силах вынести свет Того, Кто был, и есть, и будет, и не может быть иным.

ПРИЛОЖЕНИЕ ¹

Боли на свете много, и распознать ее нетрудно. Гораздо труднее точно и полно определить поведение страждущего, особенно при таком поверхностном, хотя и близком, общении, как общение пациента с врачом. Однако врач неизбежно накапливает наблюдения, которые обобщаются с годами.

Острая физическая боль ужасна, пока она длится. Тот, кто испытывает ее, обычно не кричит. Он просит помощи, но ему слишком трудно расходувать силы, движение и дыхание. Очень редко он теряет контроль над собой и, так сказать, себя не помнит. Словом, в этом смысле острая и недолгая боль не так уж часто становится невыносимой. Когда же она проходит, она не оставляет следов в душе. Долгая, постоянная боль действует на душу сильнее, но и здесь нередко больной не жалуется или жалуется мало, проявляя большую силу духа и большое смирение. Гордыня его сломлена; но иногда он скрывает страдание из гордости. Бывает, что долгая боль и разрушает душу, человек становится злым и пользуется своей болезнью, чтобы изводить домашних. Но удивительно не это, удивительно то, что таких случаев мало, а героических — много. Физическая боль бросает человеку вызов, и большинство узнает его и принимает. Конечно, очень долгая болезнь и без боли изматывает душу. Больной отказывается от борьбы и погружается в отчаяние, жалеет себя. Однако и тут некоторые сохраняют ясность духа и память о других. Это бывает редко, но всегда беспрельдно трогает.

Душевная боль не так наглядна, как физическая, но встреча-

¹ За эти сведения я благодарю доктора Р. Хэварда, давно работающего в клинике.

ется она чаще и вынести ее, в сущности, труднее. К тому же ее обычно скрывают, а это само по себе нелегко. Однако если мы примем ее лицом к лицу, она очистит и укрепит душу и — чаще всего — минует. В тех же случаях, когда мы ее принимаем не всю, или вообще не принимаем, или не опознаем ее причину, она не проходит, и мы становимся хроническими неврастениками. Но и постоянную душевную боль иные переносят героически. Она даже стимулирует их творчество, а характер укрепляет так, что он становится поистине стальным.

Когда повреждена душа — то есть когда человек психически болен, — картина много безотрадней. Во всей медицине нет ничего столь страшного, как хроническая меланхолия. И все же сумасшедшие далеко не всегда мрачны (я говорю, конечно, о других видах сумасшествия, не о меланхолии). Выздоровев же, они не помнят о своей болезни.

ГОЛОС, КОТОРОМУ МОЖНО ВЕРИТЬ

Что обеспечивает Клайву Стейплзу Льюису — Си Эс Льюису, как его немного фамильярно называют английские и американские читатели, — его собственное, особое, только ему одному принадлежащее место среди популярных христианских теологов нашего столетия?

Защитником христианства он был ревностным; интеллектуальная и эмоциональная заинтересованность в вере преобладала в нем над всеми иными интересами. Это тем более примечательно, что он был настоящим ученым, способным любить науку ради нее самой и сказать в науке свое слово; особенно известен его труд «Аллегория любви», посвященный куртуазным мотивам в средневековой литературе. Он был также одарен незаурядным даром художественного воображения. Во всем мире читают его сказки о Нарнии, начавшие доходить и до наших юных читателей; настанет время и для встречи с более «взрослыми» его повестями, например с «Переландрой». Но лучшие его силы были отданы выяснению фундаментальных христианских принципов и разработке такой аргументации в их защиту, которая была бы одновременно нетривиальной и здравомысленно-общепонятной. Его книги выходили одна за другой, он читал лекции перед самой различной аудиторией, выступал в диспутах; и все это делал не священник, не профессиональный проповедник или теолог, а употребляющий на это часы досуга университетский ученый (сначала в Оксфорде, затем в Кембридже), на которого немало косились коллеги за столь несообразное поведение. Короче, он совершенно буквально исполнил повеление апостола Павла — проповедовать слово Божье неотступно, и в благоприятное время, и в неблагоприятное. Но наряду с этим трудно найти богослова и апологета, который так остро чувствовал бы опасности, связанные с таким занятием.

Приведем в подстрочном переводе очень характерное для него стихотворение «Вечерняя молитва апологета»:

«От всех моих жалких поражений, но еще того пуще от того, что кажется моими победами; от умствования, заряды которого я расстреливаю в помощь тебе, под смех публики и плач ангелов; от всех моих доказательств Твоей Божественности,— Ты, не пожелавший дать знамения, избавь меня! Мысли — только монеты. Не позволяй Мне уповать, вместо Тебя, на эти стертые изображения Твоей главы. От всех моих мыслей, даже от моих мыслей о Тебе, о благородное Безмолвие, освободи меня, воцарившись во мне. О Владыка узких врат и игольного ушка, отними от меня всю мою мишуру, чтобы мне не погибнуть».

Как литературовед, Льюис знал, насколько худо перенести сосредоточенность ума с авторов и текстов на свои теории о них. Как писатель, он снова и снова делал предметом изображения ситуацию, когда мнения о людях предпочитают людям. Поэтому только логично, что в качестве теолога он берегся перестать видеть Бога за теологией. В его аллегории «Расторжение брака» вышедший из Рая духовный наставник предупреждает его самого: «Это ведь есть и в тебе. Немало на свете людей, которым так важно доказать бытие Божье, что они забывают о Боге. Словно Богу только и дела что быть! Немало людей так усердно насаждало христианство, что они и не вспомнили о словах Христа» (пер. Н. Л. Трауберг). Кроме того, он очень хорошо помнил, как легко апологету, подбирающему аргументы к тезисам, которые заранее даны его верой, потерять интеллектуальную честность. Об интеллектуальной честности, о справедливости к мысли оппонента он очень заботился. Этот поборник веры воздвиг в своих воспоминаниях памятник неверующему позитивисту, учившему его в юности думать. Когда читаешь его книгу об английской литературе XVI в., где по ходу дела на каждом шагу заходит речь об ожесточеннейших столкновениях и спорах о вере между католиками, англиканами и пуританами, совершенно невозможно понять, если не знать этого заранее, к какой же из трех сторон принадлежит сам автор; с такой неуклонной беспристрастностью описывает он не только жизнь и творчество, но и специально религиозную позицию каждого из своих персонажей.

Добродетели Льюиса — очень английские, но одновременно общехристианские добродетели. У него было очень развито вполне национальное отвращение к излишнему пафосу, к нескромности и несдержанности эмоций; это черта его вкуса — но одновременно форма, в которую облекалось у него заповеданное всем христианам (и твердо рекомендуемое православной аскетикой) духовное трезвение. Этот оксфордский ученый, в повседневной жизни похожий скорее на крестьянина, как мне пришлось слышать от одного из его бывших студентов, был настоящим джентльменом в лучшем смысле этого слова, полным выдержки, несентиментального

внимания к другим и забвения о себе. К своим несчастьям он относился со смиренным и мужественным терпением. Его биография была не очень солнечной: в детстве он лишился матери, в отрочестве достался безумному садисту-учителю, впоследствии разоблаченному и попавшему в психиатрическую больницу, а свое девятнадцатилетие встречал на фронте первой мировой войны, где был серьезно ранен; после войны, исполняя данное в окопе юношеское обещание, он принял в свою жизнь на правах приемной матери мать не вернувшегося с фронта товарища, а затем более 30 лет сносил домашнюю тиранию внезапно ожесточившейся, властной, эгоцентрической женщины; после всего этого он женился лишь в возрасте под шестьдесят, зная, что его жена больна костным раком, что их счастье обречено быть очень кратким, — и потерял ее через четыре года; последнее время много, мучительно болел — и не дожил до своего шестидесятипятилетия. Эйфорического отношения к жизни у него не было ни в каком возрасте, но всегда, особенно в конце, доставало готовности благодарить за каждую скромную радость: например, за возможность посидеть со старой книгой или провести время у камина с друзьями. Он в высокой степени умел ценить тот целомудреннейший род любви, который в его понимании неразрывно связан с совместным исканием истины, а потому с интеллектуальной честностью, — дружбу. (Дружбе он посвятил прочувствованные страницы, а его письма к друзьям, по-старомодному многочисленные и неспешные, принадлежат, пожалуй, к лучшему, что им написано; между прочим, с одним итальянским священником он переписывался на очаровательной латыни.) Но глубже всего этого: во внутреннем опыте он знал не только радости, но и Радость — таинственную, неразрушимую и необъяснимую Радость в самой глубине бытия, по ту сторону всех жизненных обстоятельств, которая была для него наиболее убедительным доказательством бытия Божьего; он недаром назвал книгу о своем обращении к вере «Застигнутый Радостью». Чему нимало не противоречит то обстоятельство, что проблема страдания была для него — просьба простить за каламбур — выстраданной; и его рассуждения, скажем, о просительных молитвах, не исполненных Богом, имеют весьма личный характер¹ Ведь Радость — это не обезболивающее средство.

У этого человека, глубокая умственная здравость которого может показаться наивностью, был поистине несокрушимый иммунитет против всех соблазнов идеологизации христианства. Я

¹ В самом начале сознательной жизни Льюис на долгие годы потерял веру, по-видимому, отчасти в связи с травмой, восходящей к тому моменту, когда его детские молитвы о выздоровлении матери не были «услышаны». В книгах и письмах он вновь и вновь возвращается к этой теме, не позволяя себе, впрочем, никаких личных излияний и сохраняя благородную охлажденность тона.

говоря отнюдь не только о политической идеологии — хотя, конечно, о ней тоже. (В одном письме 1940 г. писатель замечает: «Попомните мое слово: еще не раз доведется увидеть подделки под богословие в интересах левых и в интересах правых. И то, и другое будет мерзостью запустения на месте святе».) В вопросах собственно теологических его позиция была такой, что совершенно невозможно отнести его к одному из двух лагерей: ни к фундаменталистам и неоортодоксам, ни к прогрессистам и либералам. Он хотел «просто христианства», как это выражено в заглавии одной из его книг; он верил в традицию, но не в нарочитый, стилизаторский традиционализм, и относился к либерализму с гораздо большим скепсисом, чем к свободе. Его уважение к некоторой сумме основных вероучительных догматов, без каждого из которых христианству грозит потеря идентичности, было безоговорочным; но к частным интерпретациям этих догматов, хотя бы очень привычным или, напротив, очень «оригинальным», «творческим» и «прогрессивным», он относился с большой непринужденностью. В его смирении перед авторитетом не было ни рисовки, ни мазохистского экстаза (ни желания стукнуть этим авторитетом по голове инакомыслящего), а в его непринужденности в вопросе о мнениях и «теологуменах» абсолютно отсутствовало самодовольство. Он предпочитал оставить вопрос нерешенным — только бы не принять продукт собственной интеллектуальной фантазии за решение; не впасть в то, что православная аскетика именует «прелестью».

Только бы не решать за Бога.

НАШИ АВТОРЫ

АВЕРИНЦЕВ Сергей Сергеевич — доктор филологических наук, член-корреспондент АН СССР, заведующий отделом античной литературы Института мировой литературы АН СССР, народный депутат СССР, член Союза писателей СССР. Известный исследователь истории христианской мысли, античной и средневековой философии и культуры, поэт и переводчик. Автор книг: «Плутарх и античная биография», «Поэтика ранневизантийской литературы», «От берегов Босфора до берегов Евфрата», «Попытки объясниться».

АПРЕСЯН Рубен Грантович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии АН СССР. Специализируется в области истории и теории этики. Автор книг: «Из истории европейской этики Нового времени (этический сентиментализм)», «Постижение добра».

АРТЕМЬЕВА Ольга Владимировна — аспирантка Института философии АН СССР. Специализируется в области истории английской этики.

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики и отделом философской антропологии, этики и эстетики Института философии АН СССР. Известный специалист в области истории западноевропейской этики и общих проблем философии морали. Автор книг: «Социальная природа нравственности», «Золотое правило нравственности», «Введение в этику», «Краткая история этики» и др.

ИГНАТЕНКО Александр Александрович — доктор философских наук, генеральный директор СП «Литерари газетт интернейшнл». Специализируется в области средневековой арабо-исламской философии и исламоведения. Автор работ: «Ибн-Хальдун», «Халифы без халифата», «Ислам на пороге XXI века», «В поисках счастья».

КАНАЕВА Кира Константиновна — научный сотрудник Института философии АН СССР, лауреат Государственной премии. Специализируется по проблемам эстетического воспитания. Автор книги: «Мера всех вещей. Размышления о человеке и человечности, о воспитании и воспитанности».

ЛЮБОМИРОВА Наталья Владимировна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии АН СССР. Специализируется в области социальной философии и истории культуры.

ПЕТАН Жарко — известный словенский писатель, режиссер и драматург. Автор сборника сатирических афоризмов «Пустую голову легче склонять».

РУБЕНИС Андрис Августович — кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии Академии художеств Латвии. Специализируется в области истории культуры, современной западной философии и этики. Автор книг: «Феноменология», «Критика основных принципов практической неоортодоксии», «Человек и культура: психоаналитическая интерпретация».

СТЕПИН Вячеслав Семенович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент АН СССР, директор Института философии АН СССР. Известный исследователь теории познания, философии науки и общих проблем теории культуры и этики. Автор книг: «Методы научного познания», «Научная революция в динамике культуры» и др.

ФУРМАНОВ Юрий Рафаилович — кандидат философских наук, доцент Московского историко-архивного института. Специализируется в области современной западной философии, философских проблем биологии и теории культуры. Автор ряда научных статей и брошюр.

ШАРП Джин — доктор наук, профессор, директор Института Альберта Эйнштейна (США). Известный исследователь политической философии, истории и социологии ненасилия. Автор многих трудов, в том числе трехтомного сочинения «Политика ненасильственных действий».

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. А. Гусейнов.</i> Этика и плюрализм	5
ВОПРОСЫ ТЕОРИИ	
<i>Р. Г. Апресян.</i> Добро и польза	14
<i>А. А. Рубенис.</i> Техника и нравственность	38
ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ЭТИКИ	
<i>А. П. Скрипник.</i> Христианская концепция зла	56
<i>А. А. Игнатенко.</i> Деятельный человек versus Божественное всемогущество (Квиетизм и активизм в средневековых арабо-исламских «княжьих зеркалах»)	74
Светильник благонравия, или Как обрести похвальные нравы и избавиться от порицаемых. Практические советы, почерпнутые в средневековых арабо-исламских «княжьих зеркалах»	98
НРАВСТВЕННАЯ ЖИЗНЬ ОБЩЕСТВА: ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ	
<i>Н. В. Любомирова.</i> Магия русской хандры	114
Экономика, политика, мораль: афоризмы Жарко Петана	142
ЭТИКА НЕНАСИЛИЯ	
<i>Л. Н. Толстой</i> (1828—1910). Не убий никого	154
<i>М. Л. Кинг</i> (1929—1968). Паломничество к ненасилию	168
<i>В. С. Степин.</i> Перспективы цивилизации: от культа силы к диалогу и согласию	182
<i>Д. Шарп.</i> Ненасильственная борьба: лучшее средство решения острых политических и этических конфликтов?	200
ЦЕЛИ И СРЕДСТВА	
<i>Л. Д. Троцкий</i> (1879—1940). Их мораль и наша (Памяти Льва Седова)	212
<i>Дж. Дьюи</i> (1859—1952). Цели и средства	245
<i>Ж.-П. Сартр</i> (1905—1980). Проблема цели и средства в политике (Из «Тетрадей по морали»)	251
<i>А. А. Гусейнов.</i> Этика Троицкого	264
ЭТИКА И ЭКОЛОГИЯ	
<i>К. К. Канаева.</i> Вокруг Шелькова	288
	445

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
В СТРАНАХ ЗАПАДА

<i>Ю. Р. Фурманов.</i> Пафос и границы эволюционного гуманизма (Об основных постулатах эволюционной этики)	308
<i>Ч. Дж. Ламсден, Э. О. Уилсон.</i> Прометеев огонь (Фрагмент из книги)	325

ПРЕДСТАВЛЯЕМ КНИГУ

<i>О. В. Артемьева.</i> Человек = мужчина + женщина	345
<i>Кэрол Гиллиган.</i> Иным голосом (Фрагмент из книги)	352

НАШИ ПУБЛИКАЦИИ

<i>Клайв Стейплз Льюис</i> (1898—1963)	374
Страдание	375
<i>С. С. Аверинцев.</i> Голос, которому можно верить	439
Наши авторы	443

Этическая мысль: Науч.-публицист. чтения. 1991/
Общ. ред. А. А. Гусейнова.— М.: Республика, 1992.—
446 с.

В очередном выпуске продолжающегося научно-публицистического издания (предыдущие вышли в 1988 и 1990 гг.) дается анализ таких социально-этических проблем, как соотношение морали и политики, насильственная основа техногенной цивилизации. Рассматриваются христианская концепция зла, нравственные наставления арабского средневековья и другие вопросы. Материал сгруппирован по уже известным читателям рубрикам. Раздел публикаций представлен подборкой текстов, посвященных проблеме соотношения цели и средств в революции (из работ Д. Дьюи, Л. Д. Троцкого, Ж.-П. Сартра), а также этике ненасилия. Публикуется трактат известного английского писателя и моралиста Клайва Льюиса (1898—1963) «Страдание».

Рассчитано на широкий круг читателей.

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Научно-публицистические чтения

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*

Редакторы *И. И. Жиброва, М. А. Лебедева*

Младший редактор *В. В. Калина*

Художник *О. А. Карелина*

Художественный редактор *А. Я. Гладышев*

Технический редактор *В. П. Крылова*

ИБ № 8900

Сдано в набор 16.05.91. Подписано в печать 12.11.91. Формат 60×84¹/₁₆. Бумага книжно-журнальная офсетная. Гарнитура «Литературная». Печать офсетная. Усл. печ. л. 26,04. Уч.-изд. л. 28,31. Тираж 50 000 экз. Заказ № 3511. Цена 8 р. 50 к.

Российский государственный информационно-издательский Центр «Республика»
Министерства печати и информации РСФСР.

Издательство «Республика». 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7

Типография издательства «Горьковская правда». 603006, г. Нижний Новгород, ГСП-123,
ул. Фигнер, 32.