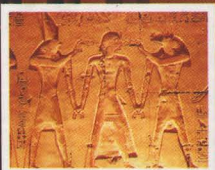
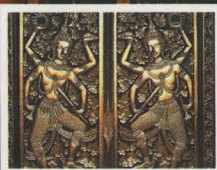
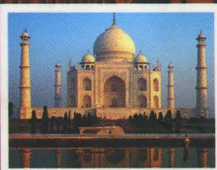


Я.Г. ШЕМЯКИН



ИСТОРИЯ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Я.Г. ШЕМЯКИН

**ИСТОРИЯ
МИРОВЫХ
РЕЛИГИЙ**

Я.Г. ШЕМЯКИН

ИСТОРИЯ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ



РИПОЛ
КЛАССИК

Москва • 2005

УДК 141.4
ББК 86.2я7
Ш46

Шемякин Я. Г.

Ш46 История мировых религий.— М.: РИПОЛ классик, 2005.— 432 с.

ISBN 5-7905-3981-5

В книге представлена информация, необходимая молодому человеку для ориентации в современном сверхсложном мире, проанализированы ключевые моменты духовных исканий человечества с древнейших времен и по настоящее время на двух основных путях: пути знания (философии) и пути веры (религии). Книга рассчитана на широкий круг читателей, прежде всего на учащихся старших классов школ, гимназий и лицеев, а также студентов вузов.

**УДК 141.4
ББК 86.2я7**

ISBN 5-7905-3981-5

© Я. Г. Шемякин, 2005
© ООО «ИД «РИПОЛ классик»,
оформление, 2005

Носи иго свободы твоей,
или будешь согбен под иго рабское
и послужишь врагам твоим.

Исаак Сириянин

Введение

Жизнь всегда ставила и ставит перед людьми множество вопросов. Но есть среди них особые, затрагивающие самую основу нашего бытия. Их можно назвать коренными, предельными вопросами человеческого существования. Что такое мир? Как он возник? Как он устроен? Какое место занимает в нем человек? Кто мы такие, откуда появились и куда идем? Имеет ли наше существование какой-то смысл? Можем ли мы познать самих себя и окружающую действительность? Каково соотношение человека и природы? Жизни и смерти? Индивида и общества? Что такое добро и что такое зло? Как их различать?

Человеческая мысль всегда искала ответы на эти предельные вопросы. Они только кажутся абстрактными, не имеющими отношения к повседневной жизни. Не решив для себя эти проблемы тем или иным образом, человек не может ориентироваться ни во внешнем мире, ни в мире собственной души. Без создания подобной системы ориентации человек не может жить так же, как без пищи и воды. Избирая тот или иной вариант решения коренных проблем своего существования, человек формирует тем самым определенную картину мира. Есть два пути к созданию подобной целостной картины. Один основан на знании. Другой – на вере.

Знание и вера – два главных проявления человеческого духа, его противоположные полюса. Несмотря на свою противоположность, они не могут существовать друг без друга. Подобно тому, как магнит перестает быть магнитом без одного из

своих полюсов, так человеческий дух, лишаясь одной из двух основных составляющих, подвергается разрушению.

Противоречие между верой и знанием — особого рода. Оно никогда не может быть разрешено окончательно. Однако напряжение, возникающее между полюсами этого противоречия, — источник развития как знания, так и веры. Путь создания целостной картины мира посредством знания, опираясь на разум, — это философия. Способ постижения действительности с помощью веры — религия. Грань, разделяющая их, весьма относительна и подвижна. Как мы увидим в дальнейшем, создатели великих философских и религиозных систем — это зачастую одни и те же люди. Философия выросла на почве религиозных верований на достаточно высокой стадии духовного развития человечества. Основные религии (прежде всего христианство, буддизм и индуизм) включают в себя высокоразвитую систему философских представлений.

Целостное знание о мире (а не частное — об отдельных явлениях), о бытии как таковом — всегда на пограничье с верой. Именно на такое знание и претендует философия. Поэтому именно в сфере взаимодействия философии и религии существует наибольшее напряжение между полюсами веры и знания: именно потому, что они здесь максимально сближаются, силы как взаимного притяжения, так и взаимного отталкивания особенно велики.

Если исходить из такого понимания соотношения веры и знания, то рассмотрение истории философии и религии в рамках одной книги представляется вполне закономерным и оправданным. Данная книга — попытка показать историю драматических исканий человеческим духом истины и смысла бытия на различных путях.

Потребность в вере возникает прежде всего из переживания человеком конечности, бренности своего существования. Из подобного переживания рождается стремление нащупать в самой сердцевине бытия что-то нетленное. Религиозная вера проистекает в конечном счете из глубинной потребности самоутверждения жизни, потребности преодолеть смерть. Такая вера есть универсальный способ разрешения самого основного противоречия человеческого существования. А именно — про-

тиворечия между разными ипостасями человеческой природы. В одной из них человек предстает как смертное и бренное существо, в другой — как индивидуальное проявление целостности вечной и бесконечной Вселенной. Религиозная вера есть обнаружение человеком в себе измерений вечности и бесконечности и тем самым — связи с целостностью бытия.

Относительно философского пути постижения этой целостности необходимо сказать следующее. Философия присутствует везде, где человек размышляет о коренных проблемах бытия и собственного существования. Понимаемая таким образом, философия может жить в любом интеллектуальном материале: не только в философских трактатах, но в художественных произведениях, научных работах и т. п.

Есть два возможных пути написания подобной книги по истории философии и религии. Первый — это перечисление и краткая характеристика основных религий и философских школ. Это традиционный путь, требующий систематического изложения огромного по объему материала. Суть второго пути — в том, чтобы сфокусировать внимание на ключевых моментах, по которым можно проследить внутреннюю логику развертывания духовных поисков человека. При написании данной книги автор избрал второй путь. Наша цель — показать как многообразие духовного опыта человечества, так и его глубокое внутреннее единство.

По-настоящему ощутить живой нерв как философии, так и религиозных исканий можно лишь в том случае, если мы сможем увидеть, какие решения самых животрепещущих проблем современности предлагают различные направления религиозной и философской мысли. Поэтому основное место в этой книге занимает показ духовных исканий человека XX века. Все остальное изложение представляет собой как бы развернутое введение к этой теме.

С формальной точки зрения данная книга не является учебником. Тем не менее это учебный текст, в котором содержится много информации, необходимой для ориентировки в современном сверхсложном мире. После каждой главы читатель найдет вопросы и задания. Их функция — не только закрепление изложенного материала. Книга построена как многосто-

ронный диалог представителей различных религиозных и философских традиций. Давая ту или иную интерпретацию этих традиций, сравнивая их, определяя собственную позицию по затрагиваемым вопросам, автор неизбежно сам включается в диалог. Формулируя же вопросы и задания, он стремится сделать активным участником данного диалога также и читателя.

Данная книга — не просто текст по истории философии и религии; это текст, пропущенный через призму личного восприятия автора, в этом смысле глубоко субъективный. При подготовке книги перед автором встала труднейшая проблема выбора среди почти необозримого моря текстов религиозного и философского содержания тех, включение которых в наибольшей мере отвечало бы поставленным задачам. В эту книгу вошло лишь то, что нам удалось в той или иной мере сделать предметом собственных размышлений о мире, о человеке, о жизни, о Боге; то, что осмыслено и пережито лично автором. При таком подходе, стремясь к максимально широкому охвату материала, мы тем не менее смогли включить в данную книгу далеко не все, что безусловно заслуживает рассмотрения в принципе. Однако, по нашему глубокому убеждению, в этот учебный текст вошло все то, без чего понимание истории мучительных исканий человеческого духа вообще невозможно.

Раздел 1

ОБРЕТЕНИЕ СМЫСЛА

Формирование духовных основ
современного человека

ГЛАВА I

ДРЕВНЕЙШИЕ ИСТОКИ РЕЛИГИИ И ФИЛОСОФИИ. ОСМЫСЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКОМ МИРА И СВОЕГО МЕСТА В НЕМ В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ

Согласно современным научным данным, истоки религии восходят к эпохе верхнего палеолита, древнего каменного века (40–50 тыс. лет назад). Это означает, что первые представления, которые могут быть названы религиозными (точнее, предрелигиозными), появились практически одновременно с возникновением человека современного типа – *homo sapiens*, «человека мыслящего». По-видимому, с того самого момента, когда у только что выделившихся окончательно из животного царства людей стало пробуждаться сознание, у них возникли представления (первоначально очень смутные) о том, что наряду с материальным, видимым и осязаемым миром существует некая реальность, невидимая и неосязаемая, которая находится за этим миром, но проявляет себя **через** него, через различные феномены зримой, данной в непосредственном чувственном опыте действительности.

Следует отметить, что современная совокупность знаний о первобытности вообще и о духовном складе людей той эпохи в частности носит во многом гипотетический характер: для того чтобы полностью доказать достоверность той или иной гипотезы, точно установленных фактов, как правило, не хватает. Данные для выводов дают в таком случае главным образом две

науки: этнография и археология. Причем основной массив конкретных, наиболее важных сведений ученые черпали и черпают из результатов этнографического исследования тех народов, которые вплоть до современной эпохи сохранили первобытный уклад. Наши представления о «первичной» первобытности, то есть о строе жизни и системе представлений о мире тех людей, которые жили несколько десятков тысяч лет назад, в очень большой мере основаны на экстраполяции, то есть на распространении на «первичную» первобытность выводов, полученных при изучении современных первобытных общностей. Подобное знание основано на предположении, что такое распространение правомерно хотя бы в основном.

Что же касается археологических данных, полученных в результате изучения материальной культуры прошлого (орудий труда, утвари, оружия, жилищ, мест погребений и др.), то и их смысловая «расшифровка» в значительной мере осуществляется через призму тех представлений, которые сложились в ходе изучения первобытных общностей, доживших до наших дней.

Проникнуть во внутренний мир первобытных людей очень сложно даже в том случае, когда речь идет о наших современниках, сохранивших основные черты первичных форм человеческого бытия. Трудности многократно возрастают при попытках осуществления реконструкции духовного мира далекого прошлого с помощью косвенных свидетельств материальных предметов и изображений, оставленных людьми, жившими десятки тысяч лет назад: ведь до изобретения письменности было еще очень далеко. И все же, несмотря на все сложности исследования, имеется целый ряд важных научных результатов, достоверность которых не вызывает сомнений ни у кого из специалистов по первобытной истории. Что же это за результаты?

Духовный мир первобытного человека складывался постепенно и проделал эволюцию от относительно примитивных представлений к сложной мировоззренческой системе. В том, что касается уже сложившегося первобытного общества, этот мир представляет собой уже достаточно сложное образование. В нем можно выделить несколько основных составляющих. Относительно того, какие из них возникли раньше, а какие позже, мнения историков первобытности расходятся. Очевидно

лишь то, что у всех известных истории конкретных первобытных общностей все те явления духовной жизни, о которых пойдет речь ниже, присутствуют одновременно в рамках единого мировоззренческого комплекса.

* * *

Для ранних стадий развития человеческого сознания особенно характерно то явление, которое будет сопровождать человечество на всем протяжении истории его духовных исканий: перенос на сверхчувственную реальность представлений об окружающем человека видимом и осязаемом мире, в первую очередь – о самом человеческом обществе.

Первобытное общество имело родоплеменную организацию. Форма связи между людьми на этой стадии – кровное родство. Первичная структурная единица сообщества – род, то есть коллектив кровных родственников, ведущих свое происхождение по одной линии (материнской или отцовской) от общего предка, носящих общее родовое имя. Поскольку для каждого отдельного рода была характерна экзогамия (запрет брачных отношений между членами родственного коллектива), роды и не могли существовать изолированно, а с самого начала объединялись в племена.

В подобных условиях то первичное чувство, которое первобытный человек впитывал, что называется, с молоком матери и которое создавало общий фон восприятия действительности и основу для формирования представлений о ней – это чувство **родства**. Для людей первобытной эпохи оно распространялось не только на людей, но и на все живые существа. Для охотников и собирателей каменного века волки и медведи, орлы и вороны, бобры и лисицы были объединены отношениями родства с людьми и друг с другом. Разумеется, в жестокой борьбе за существование «родственники» зачастую вынуждены были убивать друг друга, с тем чтобы обеспечить себя пищей. Но интересен духовный контекст, в котором это необходимое действие совершалось. Приведем пример из жизни одного из северных народов – эвенков.

Когда они охотятся на медведя, то, окружив его берлогу, эвенки перед последней схваткой непременно произносят формулы «уговоров». А после того как медведь убит, они долго извиняются перед ним, уверяя, что не они виноваты в его гибели. У северных народов есть обычай, в соответствии с которым после разделывания туши убитого тюленя какую-нибудь ее часть бросают в воду со словами: «Тюлень ушел в море!» Черепа убитых зверей приносят в дом и принимают как дорогих «гостей». Охотники танцуют вокруг них и поют: «Не мы вас убили, нет, нет! Камни скатились с горы и убили вас».

В пещерах — местах обитания первобытных людей — обнаружено множество странных, на наш взгляд, рисунков, изображающих существа с ногами и туловищами людей и мордами оленей или коз или еще какими-нибудь сочетаниями признаков человека и зверя. В системе представлений первобытного человека эти существа, люди-животные, занимают важнейшее место. Самое широкое распространение имели мифы, в соответствии с которыми предки людей имели смешанные человеко-звериные черты.

Вера в зооморфных (то есть подобных животным) предков восходит к самым ранним историческим стадиям, к духовному миру пещерного человека. Одной из первых устойчивых основ мирозерцания древнейших людей стал, очевидно, **тотемизм** — представление о родстве между той или иной группой людей и так называемыми **тотемами** — видами животных (как правило) или (значительно реже) растений. Чаще всего тотем — это животное, которое считается предком и покровителем данного племени. Например, тотемными покровителями у коренных жителей Австралии, австралийских аборигенов, являются обычно кенгуру, опоссум, ящерица, летучая мышь. Во многих случаях, особенно у центральноавстралийских племен, тотемные предки — это существа смешанной антропоморфной (человекоподобной) и зооморфной (звероподобной) природы: таковы, например, люди-вороны у племени аранда.

Тотемизм неотделим от чувства **духовного** единства с природой. Во всех известных первобытных общностях он нераз-

рывно переплетен с **анимизмом**¹ – верой в духов, существующих наряду с телами (и вообще осязаемыми материальными предметами) и отдельно от них. Обладая собственным существованием, мир духов в то же время столь же реален для первобытных людей, как и окружающая его материальная действительность. Представление о том, что человек несводим к собственному телу, что наряду с телом важнейшей составляющей человеческого существа является некая нематериальная субстанция, которую нельзя потрогать руками, но которая раскрывается во внутреннем опыте, опыте чувства и мысли, представляет собой важнейший, по-видимому, главный исток религии. Именно к этой самой древней эпохе человеческой истории восходят истоки веры в существование **сверхъестественного** мира, составляющего наряду с естественным миром природы особое измерение как самого человеческого существования, так и окружающей людей действительности.

По-видимому, прав был виднейший ученый XX века Л. Леви-Брюль, говоря о том, что веру «дикарей» в сверхъестественное не следует представлять себе как «заключение, сделанное путем рассуждения». Подобная вера, по крайней мере первоначально, основывалась на непосредственном духовном видении, на ощущении таинственности и всеобщей одухотворенности природы. Это было знание, полученное не рациональным путем, а путем интуиции, то есть путем непосредственного «схватывания» истины без ее предварительного обоснования с помощью доказательств.

«Первобытный человек видел повсюду сокрытую одушевленность: и в стволах деревьев, и в лесных животных, и в беге облаков. Для него взаимодействие вещей в мире – это не только взаимодействие видимого, но в то же время – и более всего – взаимодействие невидимого. В журчащем ручье, в пламени костра обитали духи, враждебные или добрые, а иногда и нейтральные. Стихии не казались ему чем-то бездушным. Невидимый мир не составлял для него какого-то изолированного плана бытия. Он был тут же, рядом, он подразумевался во всем... Духи оказываются гениями – покровителями каждо-

¹ От латинского *anima*, *animus* – дух, душа.

го клочка земли, имея в своей власти все явления природы, совершающиеся в данном месте, и все события в жизни людей, живущих в их пределах. Число их бесконечно. Они наполняют весь мир, и нет в природе силы или предмета, начиная от моря до комка земли на поле, которые бы не имели своего божества. Они охраняют холмы, рощи, реки, ключи, тропинки и хижины. Им известно каждое действие человека, все нужды и интересы местности, находящейся под их властью»¹.

Эти слова крупнейшего религиозного мыслителя современности, православного богослова А. Меня очень ярко характеризуют то ощущение всеобщей одухотворенности природы, которое пронизывает первобытное сознание. Приведем в этой связи в качестве иллюстрации один пример. Вот что рассказывает американский африканист К. Тернбул о взаимоотношениях заирских пигмеев мбути с лесом.

По словам ученого, пигмеи часто обращались к лесу как к «отцу» или «матери», иногда называли его «другом». Лес, именно лес в целом, вплоть до самого последнего листа, был в представлении этого африканского народа живым существом: в отдельных деревьях, ручьях, текущих в лесу или в лесной почве, жил объединяющий их могучий дух леса. Лес наделял все растущее жизненной силой — пепо, без которой ни одно существо не было способно ни двигаться, ни вообще жить. Дыхание человека было проявлением пепо, а порыв ветра — дыханием самого леса. Однажды ночью в лесу ученый столкнулся с юношей, пляшущим на лесной поляне, в лунном свете, и спросил, почему он танцует в одиночестве. Юноша возразил: «Я танцую не один. Я танцую с лесом. Я танцую с луной!»

Следует отметить, что в сознании первобытного человека дух (и человеческая душа как одна из его разновидностей) еще не вполне дематериализовался. Так, во многих случаях душа отождествлялась с таким хорошо знакомым людям по их повседневному опыту явлением, как тень. Например, североамериканские индейцы — алгонкины — называли душу «отахчук», что значит «его тень». Коренные жители острова Тасма-

¹ Протоирей Александр Мень. История религии. Том II. Магизм и единобожие. М., 1991. С. 30–31.

ния одним и тем же словом обозначали дух и тень. У зулусов в Африке одно и то же слово «тунзи» означает «тень», «дух» и «душа». Этот список примеров можно было бы продолжить¹.

Не менее часто можно встретить у первобытных народов отождествление души и дыхания. Так, у западных австралийцев одно и то же слово «вауг» употребляется в значении «дыхание, дух и душа». Некоторые коренные жители Гренландии признавали наличие в человеке двух душ — его тени и его дыхания.

Представление о душе как о дыхании оставило след в наиболее древних пластах языков семитских и индоарийских народов. Это представление обнаруживается и в созвучии таких слов русского языка, как «дух», «душа», «дыхание».

Очень распространена была вера в то, что после смерти человека его душа сохраняла свой телесный образ. Из подобного верования первобытный человек делал вполне конкретные выводы. Так, по представлениям одной из групп бразильских индейцев, умершие переходят в другой мир в том же самом виде, в каком их застала смерть: если они были искалечены или ранены, то и душа их сохраняет следы увечья. Австралийские аборигены, убив врага, непременно отрезали большой палец от правой руки трупа для того, чтобы, сделавшись враждебным духом, убитый не мог метать своей искалеченной рукой прозрачное копьё в своих обидчиков.

Из всех видов духов, существующих и действующих в мире, особенно тесно связанными с человеком оказались, по представлениям первобытных народов, духи предков. Одной из главных основ первобытного миросозерцания стал культ предков. Культ, то есть основанная на определенных правилах система человеческих действий, призванных выразить чувство преклонения перед высшими силами, почитания их, является одним из главных элементов религии. Культ предков стал, по видимому, первым в истории развитым культом религиозного характера. Он типичен для всех без исключения человеческих общностей, в той или иной мере сохранивших первобытный уклад жизни. Вплоть до наших времен почитание духов предков сохранилось у народов Африки. Так, умерших в африкан-

¹ См.: Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 214–215.

ских селениях хоронят вблизи от дома или в самом доме. Живые буквально ходят по могилам родных, которые, по их представлениям, продолжают присутствовать в мире. Умерших родственников почитают посредством жертвоприношений, оставляемых для духов предков еды и питья, поминовения их имен, заклинаний и ритуалов. Кенийский религиовед Джон Мбити называет умерших «живыми покойниками» и определяет их как «невидимое население общества».

Смерть для придерживающихся традиционных воззрений африканцев — это не конец земного пути человека; он переходит в иное пространственно-временное измерение, соединяется с предками, высшими силами, не порывая при этом связи с земной жизнью и активно вмешиваясь в дела родственников. Пока люди на земле помнят о человеке, он продолжает принадлежать к разряду «живых покойников» и лишь затем переходит в категорию «духов» или «теней».

У сохранявших первобытные верования народов общераспространенными были представления о том, что каждый вновь родившийся ребенок — это не что иное, как «вернувшийся» из «мира иного» родственник. Так, по представлениям многих индейских народов Америки (особенно много документально зафиксированных примеров можно найти у индейцев майя), зарождение в лоне беременной женщины новой жизни было возможно лишь в том случае, если в человеческий зародыш вселялся дух предка.

Те же самые представления можно наблюдать и у других индейских общностей вплоть до современности. Европейский исследователь Я. Каплинский описывает разговор, состоявшийся осенью 1971 года между ним и молодой женщиной из южноамериканского индейского племени бороро. Когда они обсуждали возможность того, что некогда умершие родственники могут возродиться в телах новорожденных, собеседница Я. Каплинского указала на одного из своих детей и заявила: «Одна старая женщина узнала и сказала мне, что этот вот ребенок — дед моего мужа».

Аналогичные представления о реинкарнации (новом воплощении) духов предков в новорожденных детях имеются у различных африканских племен. Так, в африканской деревне

гадатель после рождения ребенка определяет, вернулся ли родственник по отцовской или материнской линии, после чего младенцу выбирают имя — например, у народа йоруба: Бабатунде («отец возвращается») или Етунде («мать возвращается»).

* * *

Итак, мир для первобытного человека был полон духов — от душ умерших до духов, воплощенных в силах природы. Так, согласно воззрениям аборигенов Австралии, вся та часть вселенной, которая представляет интерес для человека, объясняется существованием различных душ: эти последние время от времени принимают облик человека или тех или иных явлений природы — они появляются перед людьми во сне и в видениях как в воплощенном, так и в бесформенном состоянии. Между духами и определенной формой их воплощения нет прочной связи. Духи могут символизироваться как предметами, сделанными рукой человека, так и естественными феноменами природного мира.

Здесь мы сталкиваемся еще с одной характерной составляющей духовной жизни первобытного человека — **фетишизмом**. **Фетиш** — это предмет, которому придается **сакральное** (то есть священное) значение. Подобные священные предметы сопровождают всю жизнь первобытного человека. В роли фетиша может выступать все, что угодно: камень, зуб животного или даже череп родственника. Согласно мнению некоторых исследователей, именно фетишизм был первичной формой религиозных верований. Однако во всех известных современной науке первобытных общностях фетишизм неразрывно связан с анимизмом, с верой во всеобщую одушевленность мира, и с тотемизмом: в фетишах обитают духи, и человек, ими обладающий, пользуется поддержкой этих духов; священными предметами очень часто оказываются эмблемы духа — покровителя племени или рода.

Здесь снова можно привести в качестве примера верования австралийских аборигенов: у них в роли подобных родовых святынь выступают **чуринги**. Обычно это каменные или дере-

вянные дощечки, расписанные символическими знаками. Чуринги тщательно скрываются от непосвященных, хранятся в тайных местах. В картине мира австралийца чуринга — это живое существо, причем очень могущественное, заключающее в себе всю мощь духов предков: «Это совсем не кусок дерева или камня, это нечто совсем иное. Чуринга интимно связана с предком, она испытывает чувства, подобно нам: эти чувства или эмоции можно успокаивать, поглаживая чурингу рукой, т. е. таким же путем, каким успокаивают волнение живых людей»¹.

Уже на заре истории фетиши очень часто стали приобретать значение талисманов или амулетов, то есть предметов, охраняющих человека от воздействия враждебных ему духов. Уже в стоянках человека каменного века мы можем обнаружить лапки песцов или хвосты мамонтов, которым, очевидно, придавалось подобное «охранительное» значение.

* * *

Фетишизм неразрывно связан еще с одним явлением, игравшим огромную роль в духовном мире первобытного человека и сохранившимся до наших дней. А именно — с **магией**. Чтобы наглядно представить себе, о чем идет речь, вообразим, что мы перенеслись в двадцатые годы нашего столетия и вместе с известным французским исследователем пещер Норбертом Кастере спустились в один труднодоступный грот. Оглянувшись вокруг, мы внезапно обнаруживаем глиняные фигурки животных — медведя, лошади, тигров. А вокруг на стенах высечены контуры мамонтов и оленей. На полу валяются обломки кремневых наконечников стрел и дротиков, на полу видны следы ног. Те, кто оставил эти следы, умерли много тысяч лет назад... Приглядевшись повнимательней, мы вдруг обнаруживаем, что у некоторых статуэток отрублены головы, а на глиняных фигурках видны следы многочисленных ударов. Медведь, к примеру, весь испещрен такими следами от ударов

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. С. 60.

стрел и дротиков. Что заставило первобытных художников столь странным образом обращаться со своими собственными произведениями? Здесь мы сталкиваемся с **магическими обрядами**.

Магия (чародейство, волшебство) — не что иное, как система действий, призванных повлиять на окружающий мир — будь то явления природы, люди или духи. Из всех составляющих духовного мира первобытного человека магия наиболее связана с практикой повседневной жизни и ориентирована на ее потребности. По-видимому, с тех самых пор, когда в человеке пробудилось сознание, его мысль зафиксировала наличие в мире причинно-следственных (каузальных)¹ связей: по мере накопления опыта люди устанавливали, что сходные причины, как правило, вызывают сходные следствия. Магия как раз и была основана на представлении первобытного человека, в соответствии с которым весь мир, как чувственно воспринимаемый, так и сверхчувственный, пронизан подобными причинно-следственными отношениями. И открыв закономерности, управляющие этими отношениями, можно воздействовать в принципе на любую составляющую вселенной — на людей, животных, растения и духов.

Здесь следует, однако, сразу же оговориться, что первобытная логика, положенная в основу магического мирозерцания, очень сильно отличалась от логики современного человека. Первобытное мышление основывалось на законе, который французский ученый Л. Леви-Брюль назвал «законом сопричастия» («партиципации»). Согласно этому закону, человек неразрывно связан со всеми явлениями окружающей его как естественной, так и сверхъестественной реальности, причем связь эта совершенно особого рода: по «логике сопричастия», воспринимаемый объект может быть и самим собой, и чем-то еще, находиться одновременно в нескольких местах.

Свойства изображения предмета тождественны свойствам оригинала, и внешне сходные между собой явления тождественны по своей сути — сходное происходит от сходного, предметы, которые однажды находились в длительном контакте

¹ От лат. *causa* — причина.

или общении между собой, продолжают воздействовать друг на друга и после того, как контакт прерван.

Те, кто метал дротики и стрелы в фигурки животных в том гроте, который обнаружил Норберт Кастере, не были художниками в нашем понимании. Эти люди были охотниками, которые ставили перед собой вполне практическую цель: поражая глиняную статуэтку оленя или медведя, рисуя дротик либо стрелу, пронзающую животное на наскальном рисунке, они были абсолютно уверены в том, что тем самым они поражают **реально**го зверя, поскольку его изображение неразрывно связано с самим животным.

Подобный магический ритуал, по представлениям первобытного человека, был обязательным условием успешной охоты. Именно поэтому находят в пещерах, где жили наши отдаленнейшие предки, пронзенные статуэтки, усеянные стрелами рисунки львов, быков, оленей, лошадей и других животных. Значение подобных магических действий подтверждается и на этнографическом материале. Так, известен ритуал североамериканских индейцев, обычно предшествовавший охоте на бизонов: это пляска, которую исполняли охотники, вооруженные копьями и луками и одетые в шкуру бизона. Подобная пляска-пантомима изображала охоту. Когда один из танцующих уставал, он подавал знак, и в него пускали притупленную стрелу. По убеждению индейцев, это действие должно было обязательно привлечь бизонов, обеспечив тем самым удачную охоту.

Для того чтобы понять как внешне подобное служит для первобытного сознания доказательством сходства по сути, приведем пример одного весьма драматического происшествия с известнейшим французским ученым и мыслителем К. Леви-Стросом.

Он долгое время жил среди индейцев намбиквара, изучая их обычаи. К числу этих обычаев относилось в том числе и изготовление различных ядов. Помимо ядов, известных науке, у намбиквара имелись и другие, таинственной и непонятной природы. Например, в трубочки, подобные тем, в которых содержались настоящие яды, они собирали кусочки смолы, выступающей на дереве бомбакс, ствол которого имел утолщение в нижней части. Намбиквара верили, что если бросить такой

кусочек во врага, то можно привести его в то же физическое состояние, что и у этого дерева: а именно жертва раздуется, а затем умрет. Как действительные яды, так и вредоносные магические субстанции эти индейцы обозначали одним и тем же словом: «нанде».

К. Леви-Строс захватил с собой несколько больших разноцветных шаров из шелковой бумаги, «которые наполняют горячим воздухом, подвешивая снизу небольшой факел. На Иванов день такие шары в Бразилии запускают сотнями. Однажды вечером мне в голову пришла злополучная мысль устроить индейцам представление. Первый шар, загоревшийся на земле, вызвал бурный взрыв смеха, будто публика только этого и ждала. Запуск второго шара удался очень хорошо: он быстро оторвался от земли и поднялся так высоко, что его пламя слилось со светом звезд. Он долго летал над нами и исчез. Однако первоначальная веселость уступила место другим чувствам: мужчины смотрели на меня внимательно и враждебно, а женщины в ужасе закрыли голову руками и прижались одна к другой. Намбиквара настойчиво повторяли слово «нанде». Назавтра утром ко мне явилась делегация мужчин, потребовавших дать им проверить содержимое шаров, чтобы убедиться, «не находится ли там нанде». Эта проверка была проведена весьма тщательно. Я продемонстрировал им подъемную силу горячего воздуха, запустив над огнем небольшие куски бумаги. Благодаря удивительно трезвому уму намбиквара это объяснение если и не было понято, то во всяком случае принято... Я не строил иллюзий: дело могло бы закончиться очень плохо»¹.

Это действительно так: К. Леви-Строса заподозрили в черной магии, то есть в осуществлении колдовских действий, призванных нанести людям вред. А с колдунами, по убеждению намбиквара, следовало расправляться беспощадно...

Проиллюстрируем еще одну из сформулированных выше черт первобытного мышления: покажем на конкретном примере, каким образом в сознании первобытного человека тот или иной объект может быть одновременно самим собой и чем-то иным. По свидетельству западных исследователей, когда юж-

¹ Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984. С. 158.

ноамериканских индейцев бороро просили сформулировать ответ на вопрос, кто они такие, те отвечали: «Мы, бороро, попугай ара». Это не значило, что названная разновидность попугаев является символом данной индейской общности. Это означало, что, по убеждению бороро, они, будучи в одном видимом и осязаемом мире людьми, в другом, сакральном измерении бытия действительно являются попугаями ара. Последние представляют собой священные существа и рассматриваются как тотем бороро.

То, в чем индейцы намбиквара заподозрили К. Леви-Строса,— это только одна из разновидностей магии, впрочем, весьма распространенная. На «законе сопричастия» основана так называемая контагиозная («заразительная») магия, когда вредоносные колдовские обряды совершаются над обрезками ногтей, волосами и одеждой тех людей, против которых данные обряды нацелены. Предполагается, что подобные предметы, даже будучи отделены в пространстве от тех, кому они принадлежали, продолжают сохранять с ними непосредственную связь, вредоносное воздействие осуществляется именно по каналам этой связи.

На той же «логике сопричастия» основана несколько иная разновидность черной магии, базирующаяся на представлении о тождестве изображения и оригинала. В этом случае уничтожение врага достигается посредством уничтожения его изображения: лепятся из глины (или из воска) фигурки, которые затем пронзаются либо над которыми совершается наговор и т. д.

Существует и прямо противоположная по своей функции «белая» магия, прежде всего врачебная. В ней был сконцентрирован многотысячелетний опыт отбора лекарственных растений, наблюдений над лечебными возможностями внушения и гипноза и т. д.

В жизни первобытных людей огромное значение имела «охотничья», или промысловая, магия, о которой уже говорилось выше. Приведем еще один яркий пример обеспечения колдовскими средствами успеха охоты.

Среди этнической группы шона Замбии было популярно такое магическое средство, как мангоромера, применявшееся

охотниками и воинами. Оно изготовлялось из клочков шкур льва, леопарда, слона, носорога, крокодила, змеи шато, рыбы нетемедзи. После их сожжения пепел втирался в надрезы, которые делались над локтями, на предплечьях и запястьях. Остатки пепла завертывались в ткань и привязывались к правой руке. Предполагалось, что эти манипуляции, осуществляемые колдуном, обеспечивают передачу человеку качеств льва, леопарда, слона, носорога, змеи и рыбы. Таким образом, с помощью подобного сложносоставного амулета охотник, как ему казалось, входил в контакт с действующими во Вселенной магическими «силовыми каналами».

С возникновением земледелия ключевое значение приобрели магические обряды, призванные создать максимально благоприятные условия для сельскохозяйственных работ. В этой связи особая роль стала придаваться магическим средствам воздействия на погоду. В качестве яркого примера здесь можно назвать ритуал вызывания дождя с целью предотвращения засухи у народа ловеда из Трансвааля (на юге Африки).

Главным действующим лицом при осуществлении обрядовых действий была «царица дождя» – правительница племени, которая, по представлениям соплеменников, обладала способностью ниспосылать дождь на землю племени и лишать его недругов. Состояние погоды, по убеждению ловеда, прямо и непосредственно зависело от состояния царицы. Ее настроения оказывали решающее влияние на атмосферные условия: если она была огорчена, чем-то недовольна или испытывала гнев, успешное осуществление функции вызывания дождя оказывалось под угрозой; если «царица дождя» умирала, засуха становилась неизбежной.

Вызывать дождь ей всегда помогал чародей, возможности успешной работы которого целиком зависели от «царицы». Применяемые ею магические чары, согласно верованиям ловеда, были заключены в целом ряде предметов, хранившихся в особых горшках в запретной части деревни. Здесь были белые и черные морские раковины, различные корни, кора лиан и деревьев, среди которых особое место занимала лиана хади, содержащая много влаги, морская вода, а также кожа умершего вождя, жир муравьеда, части антилопы...

Здесь важно подчеркнуть одно обстоятельство. Африканские «дождетворцы» были убеждены в том, что в их распоряжении находились средства, которые действовали автоматически: раз приведенные в движение «царицей дождя» и помогавшим ей чародеем, они, по представлениям ловеда, вызывали цепную реакцию, завершавшуюся в конечном счете дождем. Здесь проявляется важнейшая общая особенность магического подхода к действительности. Согласно этому подходу, выполнение определенной совокупности действий в рамках обряда с железной неизбежностью влекло за собой определенные следствия. Магическое мировоззрение — первая историческая форма детерминизма — концепции мироздания, в соответствии с которой мир полностью подчинен действию закономерностей, действующих автоматически. Человек может познать эти закономерности и использовать это знание в своих целях. Но изменить их, уклониться от предначертанного неизменными законами мироздания пути он, согласно логике магического миросозерцания, магизма, не в силах. Тем самым роль личности в магизме сводилась к приспособлению к существующему порядку вещей. Тем не менее, осуществленное впервые именно в рамках магии открытие наличия в мире закономерностей и причинных связей (хотя их понимание и было зачастую неверным, а реальное знание подобных законов находилось в зачаточном состоянии) было выдающимся достижением первобытного мышления. Здесь прослеживается самый древний, первичный исток науки. Крупнейший исследователь первобытности Дж. Фрэзер писал: «Когда магия является в своей чистой и неизменной форме, она предполагает, что в природе явления должны следовать одно за другим неизбежно и неизменно, не нуждаясь во вмешательстве личного или духовного агента. Итак, ее основоположения тождественны с основоположениями современной науки»¹.

Содержание магии отнюдь не сводилось, однако, к попыткам использования в практических целях причинно-следственных связей в том виде, как они понимались первобытным сознанием. Важнейшей составной чертой магии являлся мис-

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Ч. 1. Магия и религия. М., 1928. С. 73.

тический опыт общения со сферой сверхприродной реальности, с миром духов. Этот опыт нашел свое отражение в таком явлении, как **шаманизм**.

В принципе шаманизм — не что иное, как попытка прорваться к самой сердцевине надматериальной духовной реальности. И если в утверждении примата причинно-следственных связей магия выступает как исторический исток науки, то в стремлении вырваться за пределы видимого и доступного лишь чувственному опыту, нащупать нетленное ядро бытия и установить прочную и неразрывную связь с этим ядром обнаруживается тот общий корень, из которого выросли и магия, и религия.

Само слово «шаман» — сибирского происхождения, но разновидность людей, которых обозначают этим термином, встречается у самых разных народов на различных исторических стадиях. Его самые глубокие истоки восходят к древнейшей эпохе «первичной первобытности».

Шаманы впервые выделяются, очевидно, как люди, особо одаренные в плане общения с миром духов: практика их жизни постепенно убеждала первобытных людей в том, что общение с этим миром — дело далеко не простое и отнюдь не каждый способен устанавливать с ним устойчивый контакт и выдерживать возникающее в ходе такого контакта колоссальное напряжение. Шаманы выступили как посредники (**медиумы**) между человеческим родом и окружающей его реальностью демонов и духов. По-видимому, уже на очень ранних стадиях сформировалось представление о том, что именно в данной реальности заключены все основные тайны бытия, многие из которых недоступны обычным людям, а попытка приблизиться к ним таит для человека серьезную опасность. Поэтому знание о мире духов уже достаточно рано приобретает характер тайного, **окультурного**¹ знания.

В рамках шаманизма впервые сформировался особый вид духовной практики, имеющей целью непосредственное переживание единения со сферой духовной реальности, а именно мистика. Подобное переживание было возможно лишь при ус-

¹ От *лат.* occultus — тайный, скрытый.

ловии достижения шаманом-медиумом особого состояния, резко контрастирующего с обычным человеческим поведением, — экстаза или транса. Подобное состояние достигалось в том числе и при помощи определенной совокупности приемов — шаманской «техники»: особой музыки, специфических ритмических движений, посредством которых медиум попадал как бы в «унисон» с ритмом Вселенной. Зародившись в рамках шаманизма, мистика как опыт непосредственного, прямого контакта с духовным миром стала впоследствии неотъемлемой чертой религиозного опыта человечества.

Мистическая практика шамана теснейшим образом связана с такими сферами человеческого опыта, как гипноз и внушение. Кроме того, имеется немало свидетельств (не принимаемых, впрочем, современной наукой в качестве доказательств) о феноменах телепатии, телекинеза и др.

Шаманизм сыграл, по-видимому, немалую роль в истории. Общение с миром духов, установление контакта с ним воспринимались первобытным сознанием как насущная практическая необходимость. Отсюда то уважение, которое вызывали в древнейших человеческих общностях первые духовидцы и мистики. В сущности, в данном случае мы сталкиваемся с одним из первых свидетельств победы духа, выдвижения духовного начала в центр общественной жизни. Несомненно, многие шаманы были носителями и хранителями самых заветных верований своих народов.

Однако в шаманизме есть и другая сторона, связанная с одним из первых и самых сильных искушений человеческого духа: тот, кто получил тайные знания, вступив в «особые отношения» с миром духов, подвергался сильнейшему соблазну использовать эти знания для установления неограниченной власти и над людьми, и над природой, и над самим миром духов. Вызывание духов, называемое в Сибири камланием, очень часто представляло собой не что иное, как **приказ** духам явиться на зов повелителя.

Для первобытного сознания была очень характерна уверенность в том, что при правильном использовании существующих в мире магических взаимосвязей, при условии правильного использования определенной совокупности обрядов чело-

век мог поставить даже самых могущественных духов в такие условия, когда они оказывались вынуждены подчиниться ему с железной неизбежностью. В данном случае в шаманизме с особой силой проявились черты, свойственные магии в целом: в конечном счете ее цель состояла именно в установлении власти над различными сферами реальности с целью удовлетворения тех или иных человеческих потребностей. А власть, как показывает исторический опыт, оказалась неразрывно связана с практикой насилия, подавления чужой воли, манипулирования сознанием других людей. Это оказывало и оказывает в конечном итоге разрушительное воздействие на общество и человеческую душу. Тем самым шаман, не устоявший перед соблазном власти, оказывался медиумом, проводником влияния разрушительных сил, их зримым воплощением в «мире людей». Эти силы воспринимались как демонические. Не случайно шаманизм многие называли «черной верой».

Вне зависимости от того, верим или не верим мы в реальность существования демонов и духов, важно понять здесь главное: в оккультной практике стремление поставить под свой тотальный контроль мир природы и мир духов оказалось неразрывно связано со стремлением к неограниченной власти над людьми. То есть в данном случае утверждался примат воли к власти и над самим человеческим духом, который становился лишь средством, орудием этой воли. Тем самым этот дух отрицал сам себя.

* * *

Как уже отмечалось выше, и тотемизм, и анимизм, и фетишизм, и магия существовали и существуют в реальных первобытных общностях не по отдельности, а в рамках тесной взаимосвязи. В сущности, это отдельные характеристики единого комплекса взглядов. В этой связи закономерно задать вопрос: существует ли общая ось первобытного мировоззрения, вокруг которой структурируются древнейшие представления о мире? Такая ось, соединяющая все составные части данного мировоззрения в некую целостность, существует. Основным способом

понимания и формой восприятия мира и самих себя была для первобытных людей мифология¹.

Что же такое **миф**? Вспомните тот материал по античной истории, который уже должен быть вам знаком: рассказ о богах-олимпийцах — о Зевсе, Аполлоне, Афродите, Афине и других, о титанах и героях — о Прометее, Геракле, Тезее. Первое значение слова «миф» — это именно повествование о деяниях богов и героев. Однако содержание мифологии к этому не сводится: это всегда и рассказ о происхождении мира и всего того, что существует в нем, об устройстве мироздания. В школьном курсе вы могли почерпнуть некоторые знания лишь по античной, главным образом древнегреческой, мифологии. Однако мифология была у **всех** без исключения народов. Это общий этап духовного развития человечества.

В мифах различных народов повторяется ряд основных тем и мотивов. К числу древнейших и наиболее примитивных относятся мифы о животных. Самые элементарные из них представляли собой лишь наивное объяснение отдельных их признаков — почему ворон летает, медведь без хвоста и т. п. Глубоко архаичны² мифы о происхождении людей от животных — **тотемические мифы**. Очень древние мифы о происхождении луны, звезд, солнца — **лунарные, астральные и солярные мифы**.

Степень сложности систем мифологических представлений различна у разных народов. Центральную группу мифов у народов с уже достаточно развитыми мифологическими системами составляют мифы о происхождении мира, вселенной (**космогонические мифы**) и человека (**антропогонические мифы**)³. Причем очень часто в мифологии уподобляются **макрокосм** (природа) и **микроскосм** (человек). Весьма распространенный мифологический сюжет — возникновение Вселенной из тела первочеловека. Так, согласно древнейшему мифу индоевропейских народов, мир возник в результате расчлене-

¹ От *греч.* «мифос» — предание, сказание и «логос» — слово, понятие, учение.

² Архаический, архаичный — слово, образованное от греческого корня. Имеет два значения: 1) древний, старинный; 2) устаревший.

³ От *греч.* «космос» — Вселенная и «антропос» — человек.

ния на составные части тела первочеловека Пуруши. Аналогичный сюжет воспроизводится и в древнескандинавской мифологии: боги убивают первопредка — антропоморфного великана Имира и из частей его тела создают мир: плоть Имира стала землей, кости — горами, кровь — морем, а череп был использован при создании неба.

В мифологии африканского народа догонов каждой части человеческого тела соответствует какая-либо часть внешнего мира, рассматриваемого как огромный человеческий организм: скалы — это кости, почва — внутренность желудка, красные глины — кровь.

Подобное уподобление человека космосу, а космоса человеку означало, что принципы, положенные в основу устройства природного мира и человеческого общества, одни и те же.

Главное содержание мифов о происхождении мира, богов и людей — переход от хаоса, неупорядоченного состояния, к космосу, определенному порядку мироздания. Мир создается в борьбе богов (или героев, великих магов) с силами хаоса — вспомним древнегреческую мифологию, историю утверждения власти богов-олимпийцев. Аналогичные сюжеты прослеживаются и в мифологиях других народов. Здесь перед нами открывается основной внутренний смысл мифологии — утверждение представления о космическом порядке, преодолевающем и подчиняющем себе силы хаоса и разрушения. В качестве его неразрывной составной части выступает социальное устройство.

Достаточно поздно в развитых мифологиях сложилась система эсхатологических¹ представлений — мифов о будущем конце мира. Как правило, в мифологическом сознании этот конец связывается с представлениями о том, что силы хаоса вырываются наружу: создание космоса никогда не означает в системе древних верований полное устранение хаоса из мира; силы хаоса лишь скованы и подчинены установленному порядку Вселенной, но они постоянно грозят вырваться наружу и вырываются-таки в «конце времен». Именно так развиваются события в скандинавской мифологии, когда чудовища (мировой змей

¹ От греч. «эсхатос» — последний, конечный и «логос» — слово, учение.

Ёрмунганд, волк Фенрир, глотающий солнце, великаны) вступают в битву с богами и в этой последней битве гибнет мир, в том числе и люди.

Но за гибелью мира следует его возрождение: выживают представители «младшего поколения богов», сыновья верховного бога Одина; спасаются и два человека, дающие новое начало человеческому роду.

В самых различных мифологиях собраны первые попытки человека найти нетленное ядро бытия, отразившиеся прежде всего в утверждении идеи бессмертия высших существ, богов и героев. Тоска самого человека по бессмертию отражена в мифах о происхождении смерти. Как правило, первобытным сознанием настойчиво проводится мысль о том, что смерть не была изначально неизбежным уделом человека, что ее появление в «мире людей» либо результат ошибки, либо следствие наказания рода человеческого за какие-то серьезные проступки перед высшими силами. Люди таким образом (во всяком случае, по представлениям, отраженным в развитых мифологических системах) утрачивают первоначально дарованное им бессмертие.

Одна из постоянных тем мифологии — тайна рождения. Со времен глубочайшей древности идея рождения связывалась с идеей животворящей силы земли. Очень распространены были представления о том, что ничто живое не умирает, но лишь временно покидает этот мир, чтобы вновь появиться в нем, родившись повторно. С этим связано убеждение многих первобытных народов в том, что новорожденное дитя есть перевоплотившийся предок. Выше уже приводились примеры на этот счет, касающиеся южноамериканских индейцев и африканцев. Здесь можно добавить, что аналогичные верования наблюдаются и у других первобытных народов, к примеру у аборигенов Австралии.

Уже в достаточно развитых мифологиях появляются мотивы смерти как условия плодородия (зерно падает в землю и умирает, но дает новую жизнь растению), рождение и смерть отождествляются, возникает идея чудесного рождения, не связанного с повседневно наблюдаемыми биологическими процессами.

Очень важное место в подавляющем большинстве мифологических систем занимают мифы о происхождении и передаче

людям тех или иных благ культуры (добывании огня, изобретении земледелия, скотоводства и ремесел), а также об установлении определенных норм общежития, социальных институтов, обычаев и обрядов. Все эти деяния приписываются в мифах персонажам, получившим название **культурных героев**.

В силу того, что в первобытном сознании природа и культура не разделены, а представляют собой различные части единого целого, культурному герою зачастую отводится ключевая роль в устройстве мирового порядка: так, он вылавливает землю из первоначального океана, устанавливает на небе и определяет ход небесных светил, определяет порядок смены времен года, дня и ночи, приливов и отливов и т. п. В наиболее архаических мифологиях образ культурного героя очень часто сливается с образом тотемического предка. Так, в австралийской мифологии тотемические предки (они же — культурные герои), дикие коты и ящерицы-мухоловки, с помощью каменного ножа «доделали» людей-личинки, беспомощно лежавших на выступающих из воды скалах, и научили их добывать огонь трением, готовить пищу и т. п.

Связь с тотемными предками выявляется в зооморфном облике многих культурных героев: таковы Ворон, Норка, Кролик, Койот у индейцев Северной Америки, Хамелеон, Паук, Антилопа, Муравей, Дикобраз у многих народов Африки.

В более развитых и сложных мифологиях культурные герои приобретают, как правило, антропоморфный облик. Иногда культурный герой наряду с творческими деяниями решает задачу борьбы с хаотическими природными силами, которые (в виде разнообразных чудовищ) грозят смести установленный порядок. В ряде случаев различные функции осуществляются разными культурными героями: так, в мифологии Древней Эллады мы можем встретить культурного героя — добытчика огня (Прометей), культурного героя-богатыря (Геракл), культурных героев — победителей чудовищ (Персей и Тезей).

Культурные герои не обязательно сакрализованы, но всегда так или иначе связаны с высшими существами и миром духов, а также обладают, как правило, исключительной магической силой. На более высоких стадиях развития человеческих представлений о мире образы культурных героев могут

эволюционировать либо к богу, либо к сказочному (или эпическому) герою.

* * *

Итак, подытожим круг тем и сюжетов, охватываемых мифами: вопросы о происхождении мира, человека, культурных благ, социального устройства, соотношения космоса и хаоса, созидательной и разрушительной тенденций мироздания, его структура, тайны рождения и смерти. Перед нами перечень коренных проблем бытия мира и человеческого существования. Мифология предстает как определенный способ решения всех этих проблем. В ней дается первая в человеческой истории целостная картина мира. Каковы самые общие особенности этой картины? Пожалуй, легче всего это понять, сопоставив отношение к окружающему миру современного человека и человека мифологической эры.

Согласно определению известных ученых Г. Франкфорта и Г. А. Франкфорт, «фундаментальное различие в отношении современного и древнего человека к окружающему миру заключается в следующем: для современного человека мир явлений есть в первую очередь «Оно», для древнего — и также для примитивного человека — он есть «Ты»¹. Отношение к окружающей действительности, в котором последняя воспринимается как «Оно», есть отношение к ней как к объекту. Соответственно, когда реальность, с которой взаимодействует человек, выступает как «Ты», речь идет о взаимодействии субъектов. Однако при этом каждый из них может стать и становится объектом действия другого.

Отношение к окружающей природе как к живому «Ты» означало, что природа и человек не противостоят друг другу, но составляют неотъемлемые части миропорядка. Человек не мыслил себя отдельно от природы, не выделял себя из окружающей среды.

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 25.

Если окружающий человека мир воспринимается как «Ты», это значит, что он предстает как совокупность живых личностей, будь то человек, зверь, камень или растение. Но личность всегда неповторима. Знание о «Ты» совершенно особого рода: оно предполагает не только созерцание или понимание, но и эмоциональное переживание двустороннего взаимоотношения. Мифологическое мышление не является совокупностью чисто интеллектуальных операций, оно не отделилось еще от эмоциональной сферы.

Знание о «Ты» всегда индивидуально. Поэтому человек мифологической эры рассматривает все случаи взаимодействия с миром как индивидуальные события. «Описание таких событий и их объяснение могут мыслиться как действие и по необходимости принимают форму рассказа. Другими словами, древние рассказывали мифы, вместо того чтобы производить анализ событий и делать выводы»¹. Объяснить мир в мифологическом мышлении значило рассказать, как он возник.

Время создания мира — это особое, сакральное (священное) время, которое резко отделяется в мифах от последующего, обычно текущего, профанного времени. Сакральное время — это не просто прошлое, оно воплощает особую форму первостворения, первопредметов и перводействий: тогда впервые возникают люди, животные и растения, появляются на свет различные предметы, определяется рельеф местности, устанавливаются обычаи и традиции. Все, что происходит в эту изначальную эпоху, приобретает характер парадигмы, то есть образца для воспроизведения. Именно в сакральное время действуют «культурные герои».

Для мифологического мышления характерно неотчетливое разделение предмета и знака. Вспомним приведенные выше примеры: реальное животное (предмет) отождествляется с его изображением или статуэткой, то есть тем, что обозначает данный предмет в системе человеческих представлений.

Для мифологического сознания характерно неотчетливое различие вещи и слова, а также существа и его имени.

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т. Указ. соч. С. 27.

Это еще один пример слияния символа и того, что он обозначает.

Данная особенность мифологического мышления теснейшим образом связана с магией. Сохранился ряд глиняных чаш, на которых древнеегипетские фараоны начертали названия враждебных племен Палестины, Ливии и Нубии, имена их властителей и некоторых мятежных египтян. Такие чаши торжественно разбивались во время обряда, цель которого была четко определена: уничтожение всех врагов, бывших вне пределов «физической» досягаемости властителей Египта. Предполагалось, что, уничтожая их имена, подданные фараона наносят им реальный вред, поскольку имя человека, в соответствии с древнейшими представлениями, составляло важнейшую часть его существа.

В числе характерных общих особенностей мифологического мышления следует назвать также безразличие к противоречию, прямо вытекающее из охарактеризованного выше «закона сопричастия»: только при условии подобного безразличия возможно было, чтобы тот или иной объект мог представляться одновременно самим собой и чем-то иным — скажем, человеком, попугаем или медведем и т. п.

Содержание мифа представлялось первобытному сознанию реальным и даже в высшей степени реальным, так как воспроизводило коллективный, казавшийся надежным, опыт осмысления действительности множеством поколений. Этот опыт передавался путем заучивания младшими членами племени и рода древних преданий и усвоения ими установленных в глубокой древности образцов поведения. Эти предания и образцы передавались молодежи представителями старшего поколения.

Опыт предков в любом случае служил предметом веры, он был вне всякой критики. Данные нового конкретного опыта могли сколько угодно противоречить тем или иным сторонам мифологической картины мира, это ее не нарушало — первобытный человек просто не замечал возникающих противоречий. Критерием истинности служила для него не практика, а соответствие тех или иных утверждений традиции, мифологическому преданию.

Первобытный человек не испытывал потребности проверить истинность ритуальных предписаний на опыте. Более того, в этом случае опыт «может не совпадать с правилом, даже противоречить ему, но не опровергнет правило. Здесь, если ложка, оставленная в горшке, вызовет бессонницу в отношении 1:10, случайным будет 10 случаев «непопадания», а правило останется неоспоримым»¹. Отсюда поражающая исследователей этого типа человеческих общностей «бессмысленность многочисленных правил, организующих, казалось бы, наиболее подверженную критике здравого смысла бытовую сторону поведения человека»².

Поскольку содержание мифа воспринималось как реальность, более того — высшая реальность, миф представлял собой отнюдь не только повествование: он переживался архаическим сознанием как особая действительность, решающим образом влияющая на судьбу мира и людей. Подобное переживание было связано с почитанием высших сил, могущественных мифологических существ — с **культом**. Человеку свойственно выражать свои внутренние переживания в каких-то действиях, «облекать» их в ту или иную форму. Отсюда — русское слово **«обряд»** (от «облечь», «обрядить»). Разновидностью обряда является **ритуал** — система сложного символического поведения. Обряд и ритуал стали формами осуществления культа, то есть почитания высшей духовной реальности, уже на самых ранних стадиях первобытной истории. Мифологическое мироощущение выражалось не только в повествованиях, но и в действиях — обрядах. Миф и обряд составляли в древнейших человеческих культурах неразрывное единство.

В ходе осуществления коллективных ритуалов люди мифологической эры повторяли, воспроизводили те действия, которые, по их представлениям, совершались первопредками, культурными героями (позднее — богами) в «сакральное время». Именно через совершение обрядов члены того или иного рода или племени становились сопричастными этому времени,

¹ Цивьян Т. В. Мифологическое программирование повседневной жизни.— Этнические стереотипы поведения. М., 1985. С. 74.

² Стили мышления и поведения в истории мировой культуры. М., 1990. С. 36.

отождествлялись с изображаемыми мифологическими персонажами.

Тут важно подчеркнуть, что такой ритуал по своей сути — нечто совершенно иное по сравнению с современными театральными представлениями. В подобном коллективном обряде все члены человеческого коллектива были одновременно и зрителями, и участниками. Тот, кто по нашим современным понятиям изображал мифологический персонаж в ходе ритуального действия, для первобытного сознания действительно становился подобным персонажем в ходе осуществления обряда; человек, который надевал, к примеру, ритуальную маску, обозначающую первопредка, становился как бы оболочкой, в которой жил дух этого первопредка.

Ритуал стал, таким образом, единственным средством установления и поддержания контакта с высшей по отношению к человеческому миру реальностью духовных существ. Подобная связь могла, однако, поддерживаться в соответствии с первобытными представлениями лишь в том случае, если обряд выполнялся абсолютно точно. Между тем на протяжении тысячелетий во многих первобытных общностях сформировались очень сложные системы ритуальных действий. Их безошибочное исполнение требовало полной самоотдачи от «мифологического» человека: ведь в соответствии с убеждениями первобытных людей любая ошибка в исполнении обряда вела к тяжелейшим последствиям, поскольку нарушала связь с высшей духовной реальностью и тем самым ставила под угрозу сам порядок мироздания. Космическое равновесие непосредственно зависело от того, правильно ли исполнен обряд. Если же ритуалы не совершаются или совершаются с ошибками, то завтра может не взойти солнце, после зимы не наступить весна... В мифологическом сознании подобная угроза наступления хаоса в случае несоблюдения (полного или частичного) сложнейших обрядовых церемоний представлялась как вполне реальная. В силу этого за малейшую ошибку при их исполнении карали очень жестоко. Так, например, у ацтеков в Южной Америке за лишний шаг в ритуальном танце полагалась смерть. Здесь можно было бы привести еще много примеров такого же рода из жизни и истории первобытных народов.

В первобытном сознании постепенно сформировалось убеждение, что ритуалы необходимы высшим духовным существам для их существования. В полном соответствии с принципами магии определенная совокупность ритуалов с неизбежностью должна была, в представлении человека «мифологической эры», повлечь за собой соответствующую реакцию со стороны духов.

Среди всей совокупности обрядовых действий особое место заняли жертвоприношения: именно принесение жертвы духам (а позднее богам) было, по мнению древнейших людей, особенно действенным средством воздействия на них. Принесение жертвы как дара высшему существу с целью получения от него чего-либо (богатой добычи на охоте, соответствующей погоды для получения урожая и т. д.) — явление общераспространенное на ранних стадиях человеческой истории. Жертвы приносились самые разнообразные: к изображениям предков, а затем богов приносились еда и питье, очень часто в роли жертв выступали животные. Но особо действенными по логике архаического сознания были человеческие жертвы. Исследователи первобытности приводят множество примеров человеческих жертвоприношений¹.

К эпохе первобытности восходят также истоки такой важнейшей составляющей религии, как **молитва**. Молитва — непосредственное обращение к высшему существу (как правило, с какой-либо просьбой, часто с мольбой), облеченное в определенную обрядовую форму.

По мере усложнения системы ритуальных действий постепенно в первобытных коллективах выделилась группа людей, призванных следить за чистотой исполнения обрядов и за правильной организацией обрядовых церемоний, — **жрецы**. Подобные люди быстро занимают центральное место в жизни соответствующих родов и племен: ведь от них непосредственно зависит правильность осуществления ритуала, а следовательно, сохранение космического порядка и соответственно благополучие данной человеческой общности. Жрецы неизбежно оказываются

¹ См., например: Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 465–469 и др.

в особой близости к высшей духовной реальности и постепенно монополизируют функции осуществления связи с ней. Как правило, в роли жрецов выступали наиболее старые и уважаемые члены племени. Именно они становились хранителями священного предания того или иного первобытного коллектива.

В общем комплексе мифологического мировоззрения постепенно выделяется и занимает одно из центральных мест особая разновидность мифов — **культовые мифы**, которые служат как бы разъяснением религиозных обрядов. Культовый миф, как правило, окружен глубокой тайной и представляет собой сокровенное достояние тех, кто посвящен в соответствующий ритуал.

С появлением фигуры жреца и формированием культовых мифов в мифологии выделяются две стороны: эзотерическая (обращенная вовнутрь, тайная) и экзотерическая (обращенная вовне). Наряду с тайными культовыми мифами, которые могли знать лишь посвященные, возникают и мифы, как бы нарочно придуманные для запугивания непосвященных (в особенности детей и женщин). В качестве, пожалуй, наиболее яркого примера здесь можно упомянуть мифы, связанные с **инициациями** — возрастными посвятельными обрядами. Такие обряды совершались при переводе юношей в возрастной класс взрослых мужчин. В ходе обрядов юноши подвергались различным испытаниям (зачастую весьма жестоким). Тем, кто прошел ритуал инициации, сообщались мифы, которые они раньше не смели знать.

Со временем создается все более сложная система защиты культовых мифов от непосвященных, уже не только детей и женщин своего племени, но и разного рода чужаков. Этот процесс в конечном счете вылился в создание руководимых жрецами тайных союзов посвященных, хорошо известных из материалов этнографического исследования первобытных общностей Западной Африки, Океании (Меланезии), Северной Америки.

Как уже отмечалось, в мифологическом сознании мир людей воспринимался как часть общего порядка мироздания, единая по своей сути с другими частями — миром природы и миром духов. Представление о том, что подобный порядок сформировался в сакральное время, давал сакральную санкцию не только природным ритмам, но и сложившимся фор-

мам социального устройства. Тем самым установленный некогда тип такого устройства воспринимался как священный. Естественно, любое изменение социальных институтов и традиций, восходящих к сакральному времени, по представлениям человека мифологической эры, могло вести только к ухудшению и было чревато опасностью хаоса. На протяжении многих тысячелетий миф не только объяснял человеку его самого и окружающий его мир, но и санкционировал и моделировал, постоянно воспроизводил через механизм передачи традиции родоплеменной уклад жизни.

Целям сохранения целостности мифологической картины мира в первобытном обществе служили многочисленные табу — запреты, жестко регламентирующие действия человека во всех сферах жизни, включая бытовую. Но среди всех этих табу выделяется одно главное: категорический запрет на новации (нововведения) любого рода. Первобытное сознание очень жестко ориентировано на сохранение сложившегося уклада (воспринимаемого как установленный в сакральное время образец) по возможности без изменений.

Зафиксированные в мифологии соответствующих человеческих общностей коллективные представления носили императивный (общеобязательный) характер, являлись предметом веры. Передаваясь в социальной группе из поколения в поколение, «они навязываются в ней отдельным личностям, пробуждая в них, сообразно обстоятельствам, чувства уважения, страха, поклонения и т. д. в отношении своих объектов. Они не зависят в своем бытии от отдельной личности»¹.

Содержание мифа утверждалось как истина в последней инстанции. Как писал уже упоминавшийся К. Леви-Строс, «логика мифа исключает диалог».

* * *

Как видно из вышеизложенного, мифология предполагала вполне определенное решение коренных проблем человечес-

¹ Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 5.

кого существования: отношения человека и природы, индивида и общества, традиции и инновации в системном единстве культуры. В мифологической картине мира человек был полностью подчинен природным ритмам, индивид растворялся в общественном целом, а традиционная сторона культуры подавляла инновационную. Подобное решение основных вопросов жизни вело к жесткому ограничению духовного горизонта человека, к тенденции замыкаться в рамках опыта собственного коллектива. Ярче всего это проявилось в формировании в первобытную эпоху социально-психологического комплекса «они и мы»¹.

Сущность данного феномена сводится к следующему: «мы», то есть члены данного рода, племени или иной общности, — это и есть «настоящие люди», в то время как «они», то есть все, кто принадлежит к иным, не похожим на «нас» разновидностью человеческого рода, — не люди или, во всяком случае, не вполне люди. Так, например, для мифологии индейских племен Южной Америки к моменту появления на этом континенте европейцев 500 лет назад типична ситуация, при которой иноплеменники не рассматривались как полноценные люди, а скорее сближались с животными или демонами.

Аналогичную картину мы можем наблюдать в любой первобытной общности. Характерно, что, как свидетельствуют данные этнографических и исторических исследований, само название любой из подобных общностей означает всегда одно и то же: оно расширявается как «настоящие люди».

* * *

Одним из итогов развития мифологии стало формирование представлений о высших духовных существах — о богах. Насколько можно судить на современном этапе развития исторической науки, на протяжении значительной (вероятно, основной) части первобытной истории сколько-нибудь ясного

¹ Или «мы и они» — в научной литературе употребляются оба варианта названия данного социально-психологического комплекса.

понятия о божестве не существовало: как уже отмечалось, человек того времени был окружен целым сонмом духов. Но постепенно люди мифологической эры стали устанавливать иерархию различных духов. Те из них, кто занял высшие места в этой иерархии, превратились в богов.

Образ божества формировался постепенно по нескольким направлениям.

По-видимому, одним из первых сформировался образ Богини-матери — олицетворения животворящего женского начала в природе. Культ Богини-матери формировался постепенно. Первые свидетельства широкого распространения почитания животворящей женской силы дает археология: это встречающиеся повсюду от Пиренеев до Сибири, относящиеся к каменному веку женские фигурки из камня или кости. Условно их называют «венерами». Все эти статуэтки объединяет одна общая черта: резко выделены органы деторождения и кормления, в то время как руки, ноги, лицо едва намечены. По мнению подавляющего большинства исследователей, фигурки «венер» — явно культового назначения. По всей видимости, образ Богини-матери первоначально не был единым: женское творческое начало в природе олицетворялось различными мифологическими персонажами. Так, к примеру, в якутской мифологии действуют айысыт — божества плодородия, каждое из которых связано с плодовитостью только одного вида существ — людей, лошадей, коров и т. д.

В более развитых мифологиях постепенно складывается единый образ Богини-матери, связанный в первую очередь с представлениями об изначальной божественной паре, прародителях Вселенной и населяющих ее существ.

Другая линия формирования образа божества связана с культом предков. По всей видимости, очень часто предметом обожествления становились первопредки. Впоследствии одним из главных источников возникновения представлений о богах стало возведение в ранг высших существ культурных героев.

По-видимому, в ранг богов первобытным человеком стали постепенно возводиться и духи, олицетворявшие наиболее грозные и впечатляющие явления природы, стихии: грозу, ве-

тер и т. п. В качестве воплощения высшего божественного начала стали почитаться также солнце, небо, луна, звезды.

На основе представлений о множественности действовавших в мире духов сформировался свойственный мифологическому мирозерцанию **политеизм** — многобожие. Причем наряду с собственно богами в мифологиях различных народов продолжали действовать многочисленные духи. В наиболее развитых и сложных мифологических системах можно условно выделить наряду с «высшей» мифологией, содержание которой составляют сказания о богах и героях, «низшую» мифологию, персонажами которой являются многочисленные духи природы — лесные, горные, речные, морские и т. п.

* * *

Мифология представляет собой первую целостную картину мироздания, созданную человеческим духом. Общий комплекс мифологического мировоззрения включает и тотемизм (прежде всего через культ зооморфных предков), и анимизм (веру в духов), и фетишизм (почитание священных предметов). Несколько сложнее обстоит дело с соотношением мифологии и магии: как уже отмечалось, в магии человек в принципе в наибольшей степени мог проявлять свое личностное начало, которое в целом в рамках мифологии ограничивалось и подавлялось. Хранители «коллективных представлений» в первобытных коллективах чувствовали эту исходящую от магии опасность. Отсюда то хорошо знакомое исследователям этнографам внимание, которое уделялось и уделяется (в современных первобытных общностях) борьбе с колдунами, ведьмами, с не санкционированными жрецами племенных культов магическими обрядами. Однако в целом магия, несомненно, вписывается в мифологическую картину мира: ведь в соответствии с господствующими представлениями «мифологической эры» вся сложнейшая сеть каналов, по которым осуществляется магическое взаимодействие различных сфер и измерений действительности, была создана в «сакральное время» ведущими мифологическими персонажами.

Мифология представляет собой первичную нерасчлененную духовную целостность, в которой обнаруживаются истоки всех основных форм духовной жизни. Так, в вере в существование высшей по отношению к человеку духовной реальности, в почитании этой реальности, в культе, в обрядах и первых молитвах отчетливо видны древнейшие истоки религии. В попытке создания первой целостной системы объяснения мира и места человека в нем очевидным образом прослеживается исток философии. Как уже говорилось, открытие наличия причинно-следственных связей и закономерностей во Вселенной (пусть даже они и понимались с нашей точки зрения совершенно неверно) представляло собой первичную предпосылку возникновения в будущем науки.

Наконец, к мифологии восходят все придуманные впоследствии человеком способы художественного восприятия и освоения действительности — от сказки и легенды до современной литературы. В силу нерасчлененности эмоциональной и логической сфер мифологическое мышление было мифопоэтическим мышлением.

* * *

Таким образом, человек в принципе был многим обязан мифологии. Именно в ее рамках он впервые осознавал мир и себя. Однако жесткая ориентация первобытного сознания на постоянное воспроизведение по возможности без изменений однажды установленных образцов, табу на нововведения — все это резко ограничивало, более того, подавляло творческую активность человеческой личности. На протяжении многих тысячелетий мир первобытного человека практически не менялся: «Сравнивая наскальную ориньякскую живопись, относящуюся примерно к 25-му тысячелетию до н. э., и фрески Сахары 6-го тысячелетия, мы видим все один и тот же мир: угон скота, охота на диких животных, праздники, магические пляски женщин и воинов»¹.

¹ Протоиерей Александр Мень. История религии. Т. II. Магизм и единобожие. М., 1991. С. 62.

Одна из наиболее характерных черт первобытного сознания — страх нарушить хотя бы одно звено в сложной системе обрядов и тем самым поставить под угрозу всю систему мироздания. Можно себе представить, насколько возрастал этот страх, когда обстоятельства жизни толкали первобытного человека к тому, чтобы переступить сакральную черту ритуала, посягнуть на незыблемость «коллективных представлений». Подобное мироощущение оказывало мощное парализующее воздействие на духовную жизнь.

И вот около шести тысяч лет назад относительно неподвижный доселе мир первобытного человека испытал первое глобальное потрясение. Оно было прямо связано с происходившими в ту отдаленную историческую эпоху массовыми переселениями племен. Причины подобных переселений далеко не всегда находят убедительное объяснение в современной науке. Однако, так или иначе, отнюдь немаловажную (а скорее всего решающую) роль сыграли, вероятно, демографический фактор (рост населения, которому уже не хватало ресурсов прежней среды обитания) и (в ряде случаев) изменение привычных природных условий. По-видимому, одним из решающих условий, способствовавших росту населения, стала так называемая неолитическая¹ революция — постепенный переход от присваивающего хозяйства (охота, собирательство) к производящему (земледелие, скотоводство).

В ходе массовых переселений племен происходило неизбежное столкновение различных мифологических систем. Человек впервые получил достаточно широкие возможности для их сравнения. То, что казалось до того в течение многих тысяч (и даже десятков тысяч) лет незыблемым и единственно возможным, предстало вдруг лишь как один из возможных вариантов объяснения мира и человека. Устои, казавшиеся вечными, зашатались. В ходе взаимодействия различных племен происходило постепенное обогащение духовного опыта.

Важнейшим историческим итогом этой волны племенных миграций и «неолитической революции» стало возникновение первых **цивилизаций**. Цивилизация — качественно иной тип

¹ Неолит — новый каменный век, VIII—III тысячелетия до н. э.

общества по сравнению с первобытностью. Коренные проблемы человеческого существования здесь решаются совершенно по-иному. Так, в рамках древнейших цивилизаций человек впервые по-настоящему отделяется от природы. Символ цивилизации как особого способа человеческого бытия — город. Возникновение города знаменовало собой одновременно начало процесса изоляции человека от природы и резкое повышение его творческой активности. Эта активность могла принимать самое различное, иногда ложное направление, и тем не менее именно город стал той исторической средой, которая помогала человеку познать самого себя: в рамках города человек впервые создал отличный от мира природы, пусть зачастую уродливый, но все же **свой** собственный мир. Именно в этом мире происходило постепенное высвобождение личностного начала.

В то же время переход к цивилизации носил чрезвычайно противоречивый характер: создавая, особенно первоначально, условия для проявления творческой активности человеческой индивидуальности, новая эпоха несла с собой и новые оковы для только-только начинающих поднимать голову людей.

Неотделимое от первобытного типа мышления отношение к иноплеменникам как к «нелюдям» неизбежно приводило к стремлению либо подчинить их себе, либо уничтожить. Соприкосновение племен в ходе массовых миграций, как правило, приводило к вооруженным столкновениям. Переселенцы чаще всего оказывались завоевателями. Побежденные же (напомним еще раз, что они расценивались как существа, не принадлежащие либо не в полной мере принадлежащие к человеческому роду) стали рассматриваться как своего рода природное, органическое условие обеспечения «достойной жизни» победителей наряду с рабочим скотом: те, кто потерпел поражение в столкновениях племен или попал в плен, оказывались вынуждены работать на них. Таковы были первичные истоки возникновения эксплуатации (т. е. присвоения одними людьми продуктов труда других), наиболее грубой формой которой стало рабство, когда одни люди становились полной собственностью, выступали в роли одушевленных орудий других людей.

С переходом к цивилизации происходит раскол общества на угнетенных и угнетателей. Возникает особый, отдельный от общества аппарат управления — государство: первые профессиональные чиновники, военные, полицейские. В разных районах мира к созданию государства людей толкают различные побудительные мотивы: потребность в механизме регулирования возникших общественных противоречий, необходимость объединения перед лицом военной опасности, необходимость держать в узде покоренные племена, потребность в создании особого центра управления резко усложнившейся общественной жизнью. Выполняя управленческие функции, государство с самого своего возникновения выступает вместе с тем как орган насилия, навязывания воли тех, кто владеет рычагами государственного управления, всем остальным.

С переходом к эпохе цивилизации связан еще один важнейший сдвиг, о котором нельзя не упомянуть в контексте нашей темы: появляется письменность. Возникновение системы условных знаков, призванных передавать информацию, заключенную в человеческой речи, было вызвано главным образом потребностью резко усложнившихся социальных организмов в формировании новых систем накопления, хранения и передачи информации: устной передачи опыта от поколения к поколению, которая существовала в первобытную эпоху, в новых условиях было явно недостаточно.

Появление письменности знаменовало собой важнейший сдвиг в развитии человеческого духа. Впервые была сделана решительная попытка преодолеть то отождествление знака, символа и обозначаемого символизируемого предмета, которое было столь характерно для первобытного сознания. Это свидетельствовало о существенном продвижении в направлении развития абстрактно-логического мышления.

«Неолитическая революция», массовые переселения племен, возникновение первых цивилизаций — все это означало коренные изменения образа жизни первобытного человека. Соответствовали ли подобного рода сдвигам столь же существенные перемены в духовном облике древнейших людей?

Первое, что бросается в глаза в связи со всеми этими изменениями, это появление новых моментов в представлениях человека о богах.

В условиях массовых переселений племен, на этапе постепенного разложения общинно-родового строя настоятельной потребностью стала духовная консолидация членов той или иной человеческой общности в целях мобилизации всех сил для выживания в быстро меняющейся, чреватой многочисленными угрозами ситуации. Подобная консолидация осознавалась как необходимость в том числе и перед лицом столкновения с чужими верованиями.

В этой исторической обстановке на первый план выдвигается фигура племенного бога. Это прежде всего бог-воитель, во имя которого племя ведет борьбу с другими племенами за преобладание и подчинение их своей власти. По мере того как вокруг наиболее сильных племен-завоевателей складывались союзы племен, постепенно перераставшие в государства, боги отдельных племен сливаются в единый сонм, а бог племени-гегемона становится во главе этого сонма в качестве верховного божества. Здесь мы видим еще один исток формирования системы политеизма.

С возникновением государства племенные боги превращаются в великие божества государственного культа. Меняются их функции: теперь прежние боги-воители сохраняют неприкосновенность государства, защищают его от внешних врагов, освящают и поддерживают его внутреннее устройство. С возникновением института единоличной власти правителя-царя эта власть сакрализуется, ей дается божественная санкция. Данное явление наблюдается во всех центрах древнейших цивилизаций — в Египте, в Месопотамии, в долине Инда, несколько позднее — на Крите и в Китае.

По мере усложнения общественной жизни состав пантеона пополняется богами, которые покровительствуют определенным профессиям: вспомним в этой связи хотя бы таких персонажей античной мифологии, как бог-кузнец Гефест, покровитель кузнецов-оружейников; Асклепий, бог врачевания; Гермес,

вестник богов и одновременно покровитель торговли и путешествий.

Возникновение земледелия дало новый мощный импульс развитию культа Богини-матери, которая отныне, как правило, соотносится с землей. «Мать-Земля» — общий важнейший персонаж многих развитых мифологий самых различных, развивавшихся совершенно независимо друг от друга народов: достаточно вспомнить, например, древнегреческую Деметру и Пачамаму в мифологии южноамериканских индейцев-кечуа: имена обеих богинь переводятся совершенно одинаково и обозначают: «Мать-Земля».

Следует, впрочем, отметить, что животворящее женское начало в природе в течение долгого исторического периода олицетворяют разные богини. Так, в древнегреческой мифологии это Гея (Земля) и ее дочь Рея, а также Деметра и ее дочь Персефона. В Египте главным женским божеством была Исида, в шумерской мифологии — Инанна, в аккадской — Иштар. Лишь постепенно различные персонификации женского творческого начала сливаются в сознании людей в единый образ. Окончательное представление о Богине-матери как о едином божестве формируется в поздней античности. Причем богиня эта по-прежнему многолика: наряду с главным своим образом, воплощенным в облике Кибелы, Великой матери богов, она олицетворяется и различными иными локальными божествами.

Богиня-мать — достаточно противоречивый образ, в котором очень ярко отразились противоречия человеческой религиозности на первых этапах ее развития. Основная функция Богини-матери, определяющая ее место в мифологической картине мира, — это, несомненно, созидательная функция. Она проявляется в различных сферах. Так, Богиня-мать (или различные ее олицетворения) участвует в сотворении Вселенной, в создании различных населяющих ее существ: богов, чудовищ, людей, животных. Кроме этого, она способствует плодородию почвы, а также покровительствует сексуальной активности как источнику плодovitости животных и людей.

С переходом к цивилизации появляется новая важная функция Богини-матери — покровительство культуре, в особеннос-

ти — городам (Деметра, Иштар, Кибела), а также законам и тайным знаниям (древнеегипетская Исида).

Есть, однако, еще одна важнейшая характеристика образа Богини-матери — ее связь с дикостью, необузданностью, войной, злыми чарами. Осуществление культа этой богини зачастую сопровождалось чрезвычайно жестокими ритуалами. Так, Кибела требовала, по представлениям людей круга средиземноморской культуры, полного подчинения себе. Служение Кибеле означало обязательное забвение себя в безумном экстазе, когда жрецы Кибелы наносили друг другу кровавые раны, а неофиты¹ ее культа оскотпляли себя во имя этой богини. Фракийская богиня Ма («мать») была отождествлена с римской богиней войны Беллоной, а впоследствии культ Ма-Беллоны слился с культом Кибелы. Этот общий культ был в высшей степени жестоким. Причем это была жестокость особого рода: жуткие кровавые ритуалы осуществлялись в ходе оргий. Оргия — это, по сути дела, особый обряд, смысл которого в полном растворении человека в стихии собственной чувственности, в животном начале. Не случайно подобный обряд, в ходе которого люди доводили себя до полного умоисступления, до безумия, был связан с практически полным отключением сознания.

Жестокий лик «Богини-матери» обнаруживается не только в Средиземноморском регионе: так, в Индии известна Кали-Дурга, богиня войны, требующая человеческих жертвоприношений.

Чем объясняется подобное противоречие? Основа любой мифологической космологии (то есть учения о структуре мироздания) — это противопоставление космоса, организованного, структурированного строя вселенского Бытия, хаосу, понимаемому как неорганизованное, неоформленное состояние мира. В хаосе, из которого возникает мир, заключено вместе с тем разрушительное начало мироздания. Противопоставлению хаоса и космоса соответствует в архаическом сознании оппозиция «злого» и «доброго», «плохого» и «хорошего», впоследствии — «дикого» и «культурного».

Универсальное для всех мифологий представление о первоначальном акте творения Вселенной — разделение недиффе-

¹ Неофит — новообращенный в какую-либо религию.

ренцированного хаоса на две половины — мужскую и женскую, и, соответственно, возникновение неба и земли, праотца и пра-матери.

Однако (во всяком случае, в развитых мифологиях), выделившись из первоначального хаоса, земля (как и вообще женское плодотворящее начало) остается в значительной мере носителем тенденций хаоса, воспроизводит многие его характеристики. Так, в древнегреческой мифологии Гея-земля порождает чудовищ, вступающих в борьбу с богами. В вавилонской мифологии создание космического порядка — результат победы верховного бога Мардука над праматерью Тиамат, которая мыслилась как персонификация первозданной стихии и воплощение мирового хаоса. Тема борьбы небесных богов с чудовищами, с **хтоническими**¹ созданиями — общераспространенная в различных мифологиях. Подобные создания олицетворяют хаос и наследуют его изначальную противоречивость, будучи одновременно как силой жизни, так и силой смерти.

Противоречивость образа Богини-матери связана со сформировавшимся окончательно в центрах древнейших цивилизаций двойственным взглядом на природу, которая представлялась мифологическому сознанию одновременно и частью созданного богами космоса, и хаосом, окружавшим упорядоченный мир человеческой культуры. Богиня-мать оказывается, таким образом, и дружественна, и враждебна социальному (культурному, цивилизованному) началу.

С переходом к земледелию связано появление еще одного мифологического персонажа, занявшего очень важное место в пантеоне богов древнего Средиземноморья и находившегося в неразрывной связи с образом Богини-матери. Речь идет об **умирающем и воскресающем боге**. Содержание данного мифологического сюжета сводится в основных чертах к следующему. Подобного типа бог (примерами здесь могут служить Осирис в Египте, Думузи в Месопотамии, Адонис, Дионис, Атис в Греции и в Малой Азии) вступает в конфликт с божеством, олицетворяющим разрушительные силы природы (таков, к примеру, египетский Сет), драконом, хтоническим демоном

¹ От *греч.* «хтонос» — земля.

либо чем-нибудь вызывает гнев Богини-матери или своей божественной партнерши, воплощающей женское начало природы (Думузи – Инанны, Адонис – Артемиды, Дионис – Геры). В результате конфликта бог – герой мифа погибает (как Осирис, Адонис, Атгис, Дионис) или по меньшей мере терпит поражение и теряет какой-либо важный орган (как Гор, сын Осириса, теряющий глаз). На поиски бога (или на помощь ему) приходят сестра, мать, жена, иногда – сын или другой родич. В итоге бог воскресает и побеждает своих противников, восстанавливая свой прежний статус. При этом воскрешенный бог становится иногда одновременно богом подземного царства (как египетский Осирис, чьим заместителем на земле становится Гор).

Мифам об умирающих и воскресающих богах свойственна земледельческая, растительная символика. Так, Осирис отождествляется с зерном ячменя или пшеницы, а его смерть и воскресение – с разливами и разливами Нила. В шумерской мифологии Думузи, супруг олицетворяющей плодородие земли Инанны, в свою очередь персонифицирует главным образом производительные, творческие силы весны, обновляет мир в постоянной смене времен года. Смерть или уход бога этого типа вызывает неурожай, засуху, голод, а его новое появление связывается с пробуждением природы. К примеру, именно так развиваются события в мифах об Адонисе и Атгисе.

Именно с фигурой умирающего и воскресающего бога были связаны важнейшие обряды земледельческих цивилизаций, возникших в долинах великих рек – Нила, Тигра и Евфрата. Так, в Месопотамии в периоды весеннего или осеннего равноденствия воспроизводился священный брак Думузи и Инанны, символизирующий возрождение плодородия в природе. В Египте драма смерти и воскресения Осириса также воспроизводилась в священных обрядах великого земледельческого праздника, приуроченного ко времени наибольшего разлива Нила.

В мифах об умирающих и воскресающих богах в определенной мере прослеживается та же двойственность, что и в случае с Богиней-матерью. Например, египетский Осирис выступал в том числе и в качестве культурного героя, обучая людей земледелию и скотоводству. В то же время неразрывно связанный с кругом земледельческих божеств Дионис, бог плодоносящих

сил земли, растительности, виноградарства и виноделия в древнегреческой мифологии, олицетворяет стихийные, необузданные силы природы, в том числе и в самом человеке. Дионис — один из самых ярких и запоминающихся образов мифологии эллинов, в том числе и по контрасту с иными олимпийскими богами, особенно Аполлоном. Как гласит древнегреческий миф, Дионис (он же Вакх¹, в латинском варианте — Бахус) повсюду на своем пути обучает людей виноградарству и виноделию. Диониса сопровождают различные мифологические существа (сатиры, менады), а также женщины-вакханки с тирсами (жезлами), увитыми плющом. Шествие Диониса носит экстатический характер: его сопровождающие, опоясанные змеями, охваченные «священным безумием», сокрушают все на своем пути, упиваются кровью растерзанных диких зверей, вырывают с корнем деревья и одновременно высекают из земли своими жезлами мед и молоко.

Дионис славился в эллинском мире как Лизей («освободитель»), освобождающий людей от мирских забот, от пут размеренного быта. Дионис жестоко расправляется со своими врагами либо сам, либо руками вакханок, готовых в состоянии экстаза растерзать всякого, кто встанет на их пути.

* * *

Итак, одним из главных итогов мифологической эры в истории человечества стало выделение сферы сакрального, олицетворяемой богами. Задумаемся, однако, над вопросом: что обожествляли люди той поры?

В зародившемся на заре человеческой истории религиозном мироощущении с самого начала присутствовали противоречивые составляющие. Почитание высшей духовной реальности было связано, во-первых, с чувством благоговения перед красотой, величием и таинственностью Бытия, со смутным поначалу ощущением наличия в самой его сердцевине некоего несленного животворного ядра; во-вторых — с чувством зависи-

¹ Отсюда «вакханалия» — необузданный разгул страстей.

мости от сил, далеко превосходящих человеческие силы. Во втором случае человек склонялся именно перед силой, которую он почитал, но которую вместе с тем и боялся. Если первая из названных составляющих первичного религиозного мироощущения была связана (хотя это в подавляющем большинстве случаев еще не осознавалось) с почитанием того Вечного и Бесконечного, которое проявляло себя в земном бытии, то вторая представляла собой по существу обожествление силы. Эта вторая линия получила свое дальнейшее развитие и стала очевидным образом преобладать в эпоху массовых переселений и столкновений племен, выдвигая на первый план «богов-воителей». Окончательно эта тенденция оформилась с появлением первых государств и возникновением культа их неограниченных властителей.

Облик религиозного сознания древнейшего человечества определяют главным образом два момента: сакрализация природы и сакрализация власти.

* * *

Несмотря на потрясения, связанные с эпохой массовых переселений и появлением первых цивилизаций, несмотря на появление многочисленных новых мифологических персонажей и изменение соотношения разных составляющих мифологического сознания, в целом мифологическая картина мира сохранилась в своих основных характеристиках и после перехода к качественно новому историческому этапу. Первоначальный импульс обновления эпохи становления древнейших цивилизаций постепенно угас. Мир снова стал привычным и устойчивым, раз сложившийся уклад жизни воспроизводился из века в век, из тысячелетия в тысячелетие. Освященный государственной религией, он воспринимался как единственно возможный. Снова действовали позаимствованные из первобытности принципы сохранения существующего порядка по возможности без изменений и запрета на новации. Мысль о том, что мир «во зле лежит» или что в нем что-то неблагополучно, «должна была бы показаться кощунственной и египтянину, и шумеру. Жест и одеж-

да, обычай и талисманы, пища и орудия, ремесла и обработка земли — все это так же вечно и неизменно, как повторяющиеся разливы реки, текущей неведомо откуда, как весеннее обновление природы, как стройный ход светил в небе. Все предрешено, все закончено; настоящее, прошедшее и будущее сливаются в одно целое. А единственная задача человека — включиться в этот поток, ибо в этом его долг, спасение и залог счастья на земле»¹.

Вся жизнь древних цивилизаций была строго ритуализирована. Выше уже приводились примеры на этот счет. Приведем еще примеры магических по своей сути обрядов, которые неизменно на протяжении тысячелетий совершали египетские фараоны. Так, в ходе одного из ритуалов фараон четырежды очерчивал поле — процедура, обеспечивавшая плодородие земли. Царь управлял водой, дающей всему Египту жизнь. Он бросал в Нил папирус с указанием, чтобы начался разлив. Фараон был также «владыкой дуновения сладостного», прохладного ветра со Средиземного моря, делавшего Египет пригодным для жизни. Более того: он управлял луной и звездами, следя за тем, чтобы месяцы, дни и часы регулярно чередовались. Венчаясь двойной короной, фараон совершал торжественный ход вокруг стены столицы своей державы, Мемфиса: исполняя этот обряд, он предохранял Египет от вражеских козней.

Таким образом, фараон был богом, дающим Египту обильные воды, богатый урожай и даже правильное чередование времен года, часов дня и ночи. Сакрализация царской власти в Египте прослеживается особенно отчетливо.

Ритуализация была характерна не только для осуществления функций государственной власти, но и для сферы быденной жизни: каждый египтянин, как и каждый житель иных древних цивилизаций, был скован правилами многочисленных ритуалов на все случаи жизни. Большинство из них носило магический характер: так, лекарства можно было принимать, лишь произнеся соответствующие заклинания. Древние жители долины Нила, как и других центров древних цивилизаций, считали необходимым иметь целый набор талисманов, чтобы оградить себя от врага, от болезни, от укуса змеи и т. п.

¹ Протоиерей Александр Мень. Указ. соч. С. 66.

Выше, когда речь шла о шаманизме, мы отмечали попытки людей первобытной эпохи, опираясь на знание о действующих в мире магических взаимосвязях и закономерностях, поставить под свой контроль духов, в том числе и самых могущественных. Эта логика опиралась на вполне определенное представление о соотношении различных сфер действительности. Хотя незримый мир духов и зримые миры природы и людей и отличались друг от друга, но по глубинной сущности своей все они были едины. Между миром людей и миром духов и богов не было разрыва.

Точно такое же представление о единосущности низшего и высшего в мире, о единой природе всех явлений Вселенной было характерно и для древних египтян в течение продолжительного раннего периода истории египетской мысли, длившегося приблизительно от 3000 до 1300 г. до н. э. В этот период постепенно сформировалось представление о том, что каждый человек способен достичь такого могущества в колдовстве, что сможет поглощать величайших богов, а поглощая их — вбирать в себя их волшебную силу и славу.

Один из знаменитых пассажей египетской литературы называется «Гимн каннибала». В нем мертвый выражает намерение пожирать всех, кто встретится ему на пути, будь то человек или бог. Интересно, что текст этот, первоначально написанный для умершего царя, позже был подхвачен простолюдином и приобрел широкую популярность. Вот этот текст:

«Заволакивается небо, меркнут звезды... дрожат кости Акру¹... когда видят они (умершего царя) воссиявшим, могучим в качестве бога, что питается отцами своими и кормится матерями своими... (Он) тот, кто пожирает людей и питается богами... (Он) тот, кто пожирает чары их и поглощает блеск их; великие из них ему на завтрак, средние из них — ему на обед, малые из них — ему на ужин...» Это доведение до крайнего предела магической логики единосущности низшего и высшего во Вселенной.

Существование подобных представлений означало, что для человека мифологической эры мир духов и богов был по сути дела поюсторонен, между ним и миром людей не было непро-

¹ Бог земли.

ходимой грани. Не случайно египетские боги (как, впрочем, и боги из пантеонов других древних цивилизаций) наделялись человеческими чертами, им были присущи людские слабости и смена настроений, они ссорились, спорили, обманывали друг друга, боролись за власть, выясняя, кто из них самый главный, и даже после установления небесной иерархии не переставали плести интриги друг против друга. Достаточно вспомнить многочисленные истории из жизни египетских богов, а также богов-олимпийцев Греции.

Здесь следует оговориться, что в поздний период египетской истории, в эпоху ее кризиса, между человеком и богами в Египте все же пролегла пропасть: слабый, маленький человек не мог больше рассчитывать на единосущность с высшими существами.

В Месопотамии, в отличие от Египта, пропасть между людьми и богами существовала с самого начала. Боги, по представлениям жителей Шумера и Аккада (впоследствии и Вавилонской державы), — верховные хозяева мира. Человек был создан с самого начала как низшее существо, раб, единственная функция которого — служить богам своими жертвоприношениями. Участь его predetermined на веки вечные.

Но вот что интересно: и в Месопотамии, и в Египте в поздний период его истории боги, хотя и представляют собой существа несоизмеримые с человеком по своему могуществу, обладают всеми хорошо знакомыми чертами земных правителей: они властолюбивы, ревнивы, часто коварны, они, подобно людям, вступают в брак и рожают детей; все члены пантеона связаны тесными родственными узами. То есть перед нами по сути дела люди той эпохи, могущество которых несравненно больше, чем сила человека. Но разница между ними и людьми, имевшими неограниченную власть над своими подданными, лишь количественная.

Итак, характерной чертой мифологического сознания, в полной мере проявившейся и в древних цивилизациях, стала тенденция проецировать на богов человеческие качества, в первую очередь качества человека — властителя.

Возвращаясь к вопросу о решающем значении обрядов в жизни древних цивилизаций, следует отметить, что очень важ-

ное место среди них занимали похоронные и погребальные обряды. В древних цивилизациях первобытные представления о том, что человек какой-то частью своего существа после своей физической смерти переходит в некое иное измерение бытия, не исчезает из Вселенной вместе с бренными остатками своего тела, существенно трансформировались в эпоху цивилизации. Если, по представлениям первобытных народов, духи предков продолжали, как правило, обитать рядом с живыми, постоянно вмешивались в их жизнь, то в соответствии с представлениями людей древних цивилизаций душам умерших отводится свое, особое место в иерархии Вселенной, в особом загробном мире.

Так, по представлениям шумеров, дух умершего человека спускался в темную область Кур, скрытую глубоко под землей. Это один из первых известных в истории мысли образов преисподней. Надо сказать, что обитание в Куре мыслилось жителями Двуречья как весьма унылое и мрачное.

В сущности, то же самое можно сказать и об Аиде древнегреческой мифологии, где отождествляемые с тенями души умерших влачат жалкое существование.

В Египте на протяжении практически всей его истории представления о посмертном существовании не были столь мрачными. Загробная жизнь воспринималась жителями долины Нила как прямое продолжение земной жизни. Однако подобное продолжение было возможно в случае совершения определенной совокупности погребальных обрядов, строительства гробницы как дома умершего и сохранения его тела. Отсюда — всеобщее распространение обычая мумифицировать трупы, огромное значение, придававшееся египтянами вопросам обеспечения мертвых жильем (гробницей) и пищей (приносимые живыми заупокойные дары и жертвы).

Рядом с египетскими городами повсюду возникали их своеобразные двойники — некрополи, города мертвых. «Гробница для египтянина была... не саркофагом, не склепом в нашем смысле слова, а домом. В ней навечно поселялся умерший, его мумия, статуя и его душа. Художники и скульпторы стремились изобразить покойника в лучшие годы его жизни, в расцвете сил. Его окружали портреты жены, детей, слуг. На стенах тянулись красочные картины пиров, плясок, жертвоприношений;

живопись воспроизводила виллы и зернохранилища, камыши и птиц, стада коров и овец. Все это в известные моменты оживало, и покойник попадал в привычную обстановку, наслаждаясь вечным счастьем в своей гробнице-доме¹».

Все это означало, помимо прочего, в том числе и автоматическое сохранение за человеком того социального статуса, который он имел при жизни: чем богаче гробница, чем пышней погребальный ритуал, тем более обеспеченной представлялась жизнь в загробном мире... Обрядовый детерминизм в заупокойном культе египтян на протяжении значительной части их истории действовал в полную силу.

Мифологические системы древних цивилизаций (египетской, шумеро-вавилонской, индийской, китайской, античного Средиземноморья) венчают развитие мифологии как способа познания человеком мира и самого себя.

* * *

Хотя в целом мифологическая картина мира продолжала господствовать, все же духовная жизнь древних цивилизаций не может быть уже полностью сведена к функции постоянного воспроизведения этой картины. На исходе мифологической эры появляются некоторые новые тенденции, пока еще весьма слабые, но по самой сути своей противоположные мифологическому мирозерцанию.

Подобные новые веяния в духовной жизни имели место главным образом в эпохи кризисов и потрясений, когда жизнь переставала казаться неизменной и прочной.

Главным сдвигом было открытие того обстоятельства, что мир «во зле лежит» и род человеческий этому злу покорно подчиняется. С наибольшей силой эту новую идею о несоответствии сущего и должного выразил египтянин, неизвестный автор поэмы «Беседа разочарованного со своей душой»². Поэта по-

¹ Протоиерей Александр Мень. Указ. соч. С. 72–73.

² Эта поэма была написана в эпоху так называемого Среднего царства (2052–1778 гг. до н. э.).

трясают царящие вокруг него бесчестность, алчность, неблагодарность, измена:

Кому мне открыться сегодня?
Зло наводнило землю.
Нет ему ни конца, ни края.

Человек видит только один выход из этого царства зла — смерть и надеется, что «мир иной» будет другим, более светлым:

Мне смерть представляется ныне
Исцелением больного,
Исходом из плена страдания...
Мне смерть представляется ныне
Домом родным
После долгих лет заточенья.

Человек, признавший жизнь настолько невыносимой, что предпочел ей смерть, бросал прямой вызов самодостаточности и завершенности мифологической картины мира, для которой Вселенная представлялась совершенной.

В ту же эпоху, что и «Беседа разочарованного со своей душой», появилась повесть о крестьянине, в которой обиженный земледelec обращается к вельможе с такими словами: «Твоя рука насильничает, а сердце жадно... Берегись и думай, что наступает вечность... Разве обманывают весы? Разве Тот бывает милостив к злодеям?»

Тот — египетский бог мудрости, счета и письма. С его образом связано впервые появившееся в то время (около 2400 г. до н.э.) в Египте представление о том, что после смерти душу человека ждет высший суд, а посмертная судьба человека зависит от его поступков при жизни. На свитках египетской Книги Мертвых мы видим изображения загробного суда, где Тот взвешивает деяния человека на весах перед лицом Осириса, который, собственно, и вершит суд.

Чтобы оценить революционный характер этой идеи, достаточно напомнить: до этого в течение многих тысячелетий египтяне считали, что строгое соблюдение определенной со-

вокупности ритуалов заупокойного культа твердо гарантирует им достойное существование в потустороннем мире.

Теперь же грешника ожидала весьма незавидная участь — его пожирало страшное чудовище Амт (лев с головой крокодила), в то время как праведник оживал для счастливой вечной жизни на полях Иару. Иару — один из первых в истории религии образов **рая** — места, где пребывают умершие праведники. По представлениям египтян, он находился в восточной части неба, там, откуда восходит солнце — бог Ра.

Итак, если в Шумере, Вавилоне и Элладе человек вне зависимости от того, как он жил, кончал в печальном царстве теней, то перед египтянином впервые была поставлена альтернатива: либо праведная жизнь и поля Иару, либо путь зла и несправедливости, ведущий в пасть Амту.

Появление подобных представлений свидетельствовало об определенном усилении нравственно-этического начала в египетской религии.

В эту же самую эпоху наметился и иной путь отхода от целостности мифологического мировоззрения, связанный с развитием скептических настроений и неверием в то, что человеку уготовано в мире что-либо помимо утех, радостей и печалей земной жизни. Подобное мироощущение нашло свое отражение в «Песне арфиста», автор которой призывает просто пользоваться сиюминутными радостями и не думать ни о чем, что может от них отвлечь:

Умножай свое богатство.
Не давай обессилеть сердцу,
Следуй своим желаниям себе на благо...
Пока к тебе не придет тот день оплакивания.
Причитанья никого не спасают от могилы...
Видишь, никто из умерших не вернулся обратно.

Охарактеризованные вкратце произведения могут служить примерами двух основных направлений поиска путей выхода из наметившегося к рубежу II и I тысячелетий до н.э. кризиса мифологического мировоззрения. Один из них, представленный «Песней арфиста», предполагал отказ от духовных иска-

ний, от поисков новых и восстановления старых связей с духовной реальностью.

Другой подход, наиболее ярким представителем которого следует считать автора «Беседы разочарованного со своей душой», намечал совершенно иной, по сути дела прямо противоположный путь: поиск в «мире ином», за порогом смерти, радикально отличной от погрязшего во зле мира духовной реальности и предъявление от имени этой реальности нравственных требований к «миру сему». Все эти требования сводились по существу к одному — избавлению мира от зла.

Практика насилия и угнетения древневосточных деспотий, потеря способности различать добро и зло в условиях начавшегося размывания цельного монолита мифологической картины мира — все это поставило проблему зла в мире на рубеже II и I тысячелетий до н.э. в порядок дня.

Протест против жалкой доли человека в этом мире отнюдь не ограничивался рамками Египта. Так, в Месопотамии получил широкую популярность эпос о Гильгамеше. Его герой, Гильгамеш, восстал против уготованной богами человеку судьбы смертного существа и возжаждал вечной жизни, бессмертия. И хотя Гильгамеш в конечном итоге терпит поражение, свойственный ему страстный протест против смерти, стремление приобщиться к нетленному ядру бытия привлекли к нему многие сердца. Эпос о Гильгамеше стал одним из самых ярких памятников усилиям человеческого духа победить смерть.

Хотя, как уже говорилось, в целом мифологические представления продолжали определять общую духовную атмосферу древнейших цивилизаций Египта и Месопотамии, появление произведений, подобных «Беседе разочарованного со своей душой», «Песне арфиста», эпосе о Гильгамеше, явилось первым симптомом формирования предпосылок перехода к качественно новому этапу духовной истории человечества.

Вопросы и задания

1. Что такое тотемизм, анимизм, фетишизм, магия, ритуал, обряд, табу?
2. Раскройте содержание «закона партиципации».
3. Приведите примеры нераздельности символа и предмета в мифологическом сознании.
4. Как Вы понимаете высказывание К. Леви-Строса о том, что логика мифа исключает диалог?
5. Как связаны в мифологическом сознании представления о космическом порядке и силах хаоса?
6. Почему идея о том, что «мир во зле лежит», была связана с размыванием мифологической картины мира?

Литература

1. Мифы народов мира. М., 1991–1992. Т. 1–2.
2. Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.
3. Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.
4. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.
5. Протоиерей Александр Мень. История религии в семи томах. В поисках пути, истины и жизни. Т. II. Магизм и единобожие. Религиозный путь человечества до эпохи великих Учителей. М., 1991.

ГЛАВА II

«ОСЕВОЕ ВРЕМЯ»:

РОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ И ОСНОВНЫХ РЕЛИГИЙ

Для того чтобы лучше понять, что нового внесла в духовную жизнь человечества та эпоха, о которой пойдет речь в данной главе, кратко резюмируем черты мифологического подхода к миру. Для подобного типа мировосприятия характерна ориентация на сохранение традиции без изменений: поскольку для «мифологического человека» существующий в мире (и в обществе, и в природе) порядок был установлен в сакральное время, время первотворения, любые отклонения от него рассматривались как нарушение основ структуры Вселенной. Отсюда — резко отрицательное отношение к любым нововведениям.

Мифология представляла собой не только определенный способ целостного понимания природной и социальной действительности, но и определенную систему соответствующих ему действий — обрядов и ритуалов. Именно исполняя обряды, люди древнейших эпох приобщались к сакральному времени. И первобытный человек, и представители древних цивилизаций были уверены: если вся сложная совокупность обрядов не будет исполнена в точности, основам мироздания будет нанесен ущерб, земля откажет человеку в своих дарах, силы хаоса вырвутся наружу и неизвестно, взойдет ли на следующее утро солнце. В результате жизнь человека оказывалась непрерывным священнодействием: он боялся нарушить хотя бы одно звено в космическом Порядке, опасаясь быть выброшенным за

пределы истинного Бытия. Вполне естественно, что страх преступить через сакральную черту ритуала, посягнуть на незыблемость мифологических «коллективных представлений» ставил жесткие рамки саморазвитию человека, блокировал его творческие потенции. Существующий миропорядок представлялся естественным и единственно возможным. Для носителя мифологического сознания он был столь же вечен и неизменен, как смена времен года или ход небесных светил.

В этом мире все было предопределено. Но одновременно — в определенном смысле и все возможно. Действительность представляла перед «мифологическим человеком» как сложная система взаимосвязей людей, духов, богов, бессловесных тварей, живых существ и природных стихий, подчиняющаяся установленным в сакральную эпоху железным закономерностям. Используя знание этих закономерностей, человек с помощью магии мог в соответствии с представлениями той эпохи воздействовать на любые составляющие упомянутой сложной системы взаимосвязей. Причем в принципе можно было достичь такого могущества в колдовстве, чтобы подчинить себе не только самых могущественных духов, но даже величайших богов: вспомним древнеегипетский «Гимн каннибала». Тем самым мифологическое сознание оказалось связано со стремлением к неограниченному господству над мирами материальной природы, человеческих отношений, оккультных сил.

Хотя в эпоху первых цивилизаций в цельном монолите мифологического мировосприятия появились первые трещины, оно продолжало преобладать. Такие выдающиеся произведения, как «Беседа разочарованного со своей душой» в Египте, эпос о Гильгамеше в Двуречье не определяли все же общей духовной атмосферы тех обществ, в которых они возникли. Для жителей этих обществ мифология по-прежнему представляла собой цельную, не подлежащую сомнению и критике систему миропонимания.

И вот эта, отлаженная в течение многих тысячелетий система, которую не смог сколько-нибудь серьезно поколебать переход от первобытности к древнейшим цивилизациям, была потрясена до основания в результате тех сдвигов, которые произошли в первом тысячелетии до нашей эры.

В то время в ведущих центрах Евразии происходили удивительные события. В период приблизительно между 800-м и 200-м гг. до н. э. в Индии, Китае, Палестине и Элладе были заложены духовные основы того типа человека, который существует и поныне. Свершения этих нескольких столетий составили ту ось, вокруг которой вращается духовная жизнь человечества и по сей день. Именно поэтому данная эпоха была охарактеризована выдающимся немецким философом XX века Карлом Ясперсом как «осевое время». В это время люди впервые услышали имена великих мудрецов, учения которых в решающей степени определили всю последующую эволюцию человеческого духа. Так, в Китае тогда жили Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии. В Индии появились «Упанишады», проповедывал Будда, сформировались все основные течения философской мысли. В Иране Заратустра создал свое учение об извечной борьбе добра и зла в мире. В Палестине выступили библейские пророки — Илия, Исая, Иеремия и Второисая. В Греции — это время великого Гомера, время зарождения и расцвета философии, ионийских натурфилософов, Парменида, Гераклита, Сократа и Платона, эпоха появления трагедий и первых исторических сочинений. «Осевое время» — время зарождения и мировых религий, и философии. Тогда возникли и все основные направления философской мысли, и основные религии: буддизм, конфуцианство, даосизм, зороастризм, религия еврейских пророков, а также были заложены предпосылки возникновения христианства и ислама.

Со всеми названными мыслителями, религиозными и философскими системами мы более подробно познакомимся в последующих главах. Сейчас же отметим лишь следующее. Все то, что связано с ними, возникло почти одновременно (если применить к оценке этого явления масштаб всемирной истории в целом) в течение немногих столетий в Китае, Индии, Иране и Средиземноморье независимо друг от друга. Как мы увидим в дальнейшем, духовные движения, зародившиеся между 800-м и 200-м гг. до н.э. существенно отличались по целому ряду параметров. После «осевой эпохи» человеческая мысль пошла во мно-

гом различными путями на Востоке и на Западе. И тем не менее налицо глубокое внутреннее родство образовавшихся независимо друг от друга и самостоятельно развивавшихся в дальнейшем духовных центров.

В чем оно состоит? Иными словами, в чем основная суть тех кардинальных сдвигов, которые произошли в «осевое время»? Для того чтобы понять, о чем идет речь, рассмотрим одну из ключевых фигур «осевой революции» древнегреческого философа Сократа. Мы расскажем ту версию истории Сократа, которую изложил в своей книге «Греческая цивилизация» французский историк А. Боннар.

* * *

Представим себе, что мы перенеслись в Афины V в. до н. э. Утро. Рыночная площадь. Она полна народа. Приходит Сократ. Его все знают. Он уже давно проповедует на улицах города. Этот странный, внешне безобразный, по представлениям эллинов, человек в 40 лет прочел ставшее уже избитым к этому времени изречение эллинской мудрости, выгравированное в храме Аполлона в Дельфах: «Познай самого себя». И только тогда он понял свое назначение: искать, находить в душах людей и открывать им истину.

Сократ уже давно вызывает раздражение у значительной части своих сограждан. Прежде всего тем, что ставит под сомнение все устоявшиеся, общепринятые истины. Он проявляет странное упорство в желании заставить всех признать, что они в сущности ничего не знают. Еще более странным выглядит его стремление показать свое собственное незнание. Вместе с тем Сократ наглядно демонстрирует возможности разума в споре, оплетая своего собеседника сложной сетью аргументов. Вступая в дискуссии со многими уважаемыми в городе людьми, в том числе политическими деятелями, Сократ часто превращает их во всеобщее посмешище, доказывая, что за рассуждениями о высоких материях (справедливость, закон, и т. д.) в речах подобных деятелей в народном собрании, высшем органе власти в Афинах, стоит пустота.

Особенно удивительны высказывания Сократа о богах. Всем эллинам сизмальства были известны изложенные в мифах деяния богов и героев, известно, как возник мир и как воцарились на Олимпе великий Зевс и другие боги. А Сократ утверждает: если бы мы были разумны, то должны были бы признать, что в отношении богов мы ничего не знаем. Более того, Сократ отвергает большую часть общеизвестных мифологических представлений о богах.

Здесь мы видим первое великое изобретение «осевой эпохи»: принцип критики. Ее острие направлено против традиционной мифологической системы взглядов. Сократ критикует эту систему, апеллируя к доводам разума. Такая критика будет впоследствии названа рационалистической.

Сократ отвергает традиционные мифологические представления о богах, поскольку, по его мнению, нельзя верить рассказам, из которых следует, что боги творят зло. Итак, бог для афинского философа — безусловное воплощение добра. Более того — абсолютного добра и высшего блага.

Особенно возмущает афинян то, что Сократ говорит о каких-то богах, неизвестных афинской гражданской общине-полису. Так, он утверждает, что слышит голос некоего бога, которого он называет «даймоном», в своей собственной душе.

Здесь мы видим еще одну важнейшую черту «осевой эпохи». В представлении Сократа о божестве, донесенном до нас его учеником Платоном, проявляется одна из центральных идей этой эпохи — идея Абсолюта, то есть духовной первоосновы всего сущего, неуничтожимой сердцевины Бытия. Принципиально важно то, что Сократ ищет Бога не столько вне себя, сколько прислушивается к его голосу в собственной душе. Тем самым он утверждает еще одну важнейшую идею «осевого времени» — идею сопричастности человека Абсолюту. Именно в человеческой душе, а не во внешних обстоятельствах жизни, открывается таинственная глубина, ведущая к вечному нетленному ядру мироздания. Потому и призывает Сократ заботиться не о преходящих благах мира сего, но о душе, и только о ней. Он говорит своим согражданам: «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше...»

Сократ утверждает, что афиняне живут не так, как должно, чем, конечно, вызывает особо сильное раздражение. Действительность его родного города совершенно не устраивала Сократа: она мало способствовала, по его мнению, заботе жителей о самом драгоценном, что у них было,— собственных душах и скрывающихся в них под спудом предрассудков зернах истины.

Здесь просматривается еще одна центральная идея «осевого времени», прямо вытекающая из вывода о существовании Абсолюта. Мысль о существовании наряду с земным некоего высшего измерения Бытия, существующего за гранью видимого, в некоей таинственной глубине мироздания, Бытия по необходимости совершенного, закономерным образом вела к выводу о несовпадении этого Бытия и осязаемого земного порядка. В «осевое время» в полную силу заявила о себе идея, впервые появившаяся еще в духовных центрах первых цивилизаций: вывод о том, что «мир во зле лежит». Иными словами, идея несовпадения сущего и должного, совершенно непредставимая для мифологического сознания. Из острого переживания несоответствия ограниченного и порочного земного существования принципам Абсолюта возникало желание привести окружающую действительность в какое-то соответствие с диктуемой Абсолютом нормой, гарантирующей ту или иную степень приближения к нему. Чаще всего это желание выступало как стремление спасти погрязший во зле и пороках мир. Так, как стремился спасти своих соотечественников от их собственного невежества и творимой ими несправедливости Сократ.

Именно это стремление руководило греческим философом, когда над ним был организован судебный процесс. В 399 г. до н. э. против Сократа было выдвинуто обвинение, текст которого гласил: «Сократ виновен в неверии в богов, признаваемых государством, в том, что ввел в полис новые божества. Он также виновен в совращении молодых людей. Предлагаемое наказание: смерть».

Во время своего выступления на суде обвиняемый Сократ заявляет, что целью той борьбы, которую он ведет, является не спасение его жизни, но благо Афин. Сократ утверждает: «Если вы меня приговорите к смерти, вы нанесете вред не мне, а се-

бе... Не себя я защищаю в эту минуту, вовсе нет! Я защищаю вас». Вот почему Сократ отказывается просить в суде о снисхождении. Более того, он гордо утверждает свою божественную миссию: «Я тот, которого бог дал вам, чтоб вы сделали лучше... Если вы меня казните, вам вторично не окажут такого благодеяния». Возмущенные судьи прерывают речь Сократа криками, но Сократ не уступает: «Не возражайте, афиняне... Есть нечто божественное в человеке, жертвующем своим достоинством и жизнью для блага других».

По сути дела, единственное, чего по-настоящему хотели от Сократа, — это чтобы он перестал философствовать на улицах, возмущая умы. Но Сократ отказался, заявив: «Я вас люблю, афиняне... Но я скорее послушаю бога, чем вас».

Сократ отказывается от возможности смягчить свой приговор, восстановив против себя большинство судей, проголосовавших за его казнь. Но и на этом его история еще не кончилась: Сократ целый месяц ждал осуществления приговора, решительно отказавшись от тщательно готовившегося и вполне возможного побега. В конце концов он с полной невозмутимостью выпивает чашу с цикутой.

Что утверждал и что хотел доказать своей жизнью и своей смертью Сократ? Из идеи сопричастности человека Абсолюту следовал вывод о несводимости его к роли простого функционера или винтика какого-либо социального или космического целого. А отсюда уже прямо вытекало признание права на свободный выбор, на самостоятельный поиск истины, а также и права отстаивать эту истину, если надо, вопреки воле большинства. В лице Сократа философия впервые заявила свои права на то, чтобы быть не только системой воззрений на устройство мироздания, но и искусством жизни, определять правильные принципы организации человеческого общежития.

Право свободного выбора неизбежно предполагало и личную ответственность за принятое решение, а следовательно, и готовность отстаивать раз найденную истину. Если надо — ценой собственной жизни.

Принцип сопричастности человека Абсолюту с особой силой выразился в идее бессмертия души. Характерен последний разговор Сократа с друзьями перед казнью. Один из них, Кри-

тон, спрашивает: «Сократ, как нам тебя похоронить?» — «Как вам захочется,— ответил Сократ, не удерживая улыбки,— если только вы сумеете меня догнать».

В данном случае очень важно отметить следующее. Раз душа бессмертна, она обретает в иерархии мироздания статус более высокий по сравнению с любыми преходящими явлениями тварного мира, в том числе и со всеми общественными институтами, включая государство. Здесь мы находим самое глубокое обоснование идеи человеческой свободы.

* * *

Сократ — не единичное явление. Сама фигура такого рода могла возникнуть лишь во вполне определенном социокультурном контексте, который предполагал создание социальных и духовных условий для некоторой автономизации мыслящего субъекта и, следовательно, для преодоления той нерасчлененности субъекта и объекта, которая была характерна для мифологического мышления. Подобная автономизация могла быть достигнута в свою очередь только в результате прорыва «доосевого» традиционализма, изменения соотношения между традиционной и инновационной сторонами культуры в пользу последней, соотношения между личностью и обществом в пользу личности. Не случайно все основные особенности «осевой революции» с наибольшей ясностью проявились в античной Греции, где произошел кардинальный сдвиг в деле расширения горизонтов человеческой свободы, наиболее отчетливо проявилась тенденция к автономизации мыслящего субъекта по отношению к внешней среде, как природной, так и социальной. Только в подобной ситуации и могли появиться философия и философы — невиданная доселе разновидность людей, чьим единственным занятием был поиск истины и изложение своих представлений о ней в рамках определенных систем взглядов, призванных объяснить окружающий мир и мир человеческой души.

Философское творчество предполагало не только анализ существующих данностей, но и самоанализ сознания. Одним из

первых такой самоанализ начал осуществлять Сократ. Философия — именно как самоанализ сознания — была неразрывно связана с процессом самоопределения человеческой мысли и, следовательно, с проблематикой личности и свободы.

Степень освобождения философов от стереотипов мифологического сознания можно было бы проиллюстрировать многими примерами. Приведем один из них.

Все добропорядочные граждане греческих полисов, в том числе и Афин, издавна твердо знали: солнце, каждый день совершающее свой путь по небу, — это не кто иной, как бог Гелиос, который каждое утро с востока выезжает на колеснице, запряженной четверкой быстроногих огнедышащих коней, а вечером спускается в Океан на западе. И вот в V в. до н. э. в Афинах появляется человек, утверждающий, что солнце — это никакой не бог, а «глыба, огненная насквозь, а величиной оно больше Пелопоннеса...»¹. Этим человеком был философ Анаксагор. За проповедь подобных взглядов он был выслан из Афин.

Зачастую судьбы философов складывались достаточно сложно. Многие трагически. Не одному Сократу пришлось отстаивать свое понимание истины перед лицом смертельной опасности и самой смерти. Но для подлинных философов именно истина была превыше всего, что они и доказали во многих критических ситуациях. Во всяком случае, так гласят легенды о них. Но даже если не все в этих легендах достоверно, очень характерен сам факт их широкого распространения и популярности в античном мире. Этот факт свидетельствовал о признании верности истине и человеческого достоинства в качестве безусловных нравственных ценностей.

Вспомним в этой связи два примера. Зенон Элейский на допросе в присутствии тирана Неарха откусил себе язык и выплюнул тирану в лицо. Другой философ, Анаксарх, попавший в руки своих врагов, был приговорен к мучительной казни, но не попросил пощады. Растираемый заживо железными пестами в ступе, он крикнул палачу: «Толки, толки Анаксархову шкуру — Анаксарха тебе не истолочь!» Не правда ли, здесь прослежива-

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 195.

ется прямая параллель со словами Сократа во время его последней беседы с друзьями?

Подчеркнем — и в случае с Сократом, и в случае с Анаксархом мужество им придает убеждение в том, что главная и лучшая часть их неповторимой личности, а именно их душа, бессмертна.

Все приведенные примеры очень характерны еще в одном отношении: свободная личность утверждает свое достоинство перед лицом власть предержащих. Не всегда это происходило при столь трагических обстоятельствах. Согласно рассказу Диогена Лаэртского, вышеупомянутый Анаксарх, когда Александр Македонский возомнил себя богом, разубедил его, показав великому царю на обыкновенную красную человеческую кровь, которая текла у него из раны. Можно вспомнить здесь также и пример общения Александра Македонского еще с одним знаменитым философом, Диогеном Синопским. Однажды, когда тот грелся на солнце, создатель великой империи подошел к нему и сказал: «Проси у меня, чего хочешь». Диоген отвечал: «Не заслоняй мне солнце».

Представить себе такого рода диалоги между обожествленными царями древнейших царств Двуречья, египетскими фараонами и кем-либо из их подданных попросту невозможно. Лишь возникший в условиях «осевого прорыва» тип внутренне раскованной личности только и мог подняться до постановки собственно философских вопросов о Сущем, как таковом, о его отношении к человеческой мысли и к человеческой личности.

* * *

До сих пор речь шла о философии. Но уже на примере того же Сократа видно, что грань, отделяющая философию от религии, оказывается во многих случаях весьма условной. Еще более условна эта грань в тех двух великих цивилизациях Востока, в которых возникли самостоятельные философские традиции — в Китае и Индии. В сущности в обоих случаях следует говорить о возникновении религиозно-философских систем, претендующих на то, чтобы дать целостное представление о

мире. Эти системы и их создатели очень во многом отличаются от греческой философии и эллинских философов. Более подробно индийская и китайская философия будут рассмотрены в соответствующих главах. Здесь же подчеркнем то общее, что объединяет обе эти традиции с древнегреческой. Прежде всего это идея Абсолюта, нетленной духовной первоосновы Бытия, которой в той или иной форме сопричастен человек.

В индийской традиции, в Упанишадах, самую существенную часть человеческой личности, ее основу, составляет Атман — всепроникающее субъективное начало, «Я», душа. Атман противопоставляется Брахману — высшей объективной духовной реальности, образующей основу всего сущего, и одновременно совпадает с ним: Брахман, осознающий себя, становится Атманом. Тем самым человек оказывается сопричастен Абсолюту.

В иной форме та же идея выражена в Китае. В конфуцианстве и даосизме Абсолют — дао — не может быть выражен словами, но приобщиться ему можно, следуя Истинному Пути, пути дао. Такое следование, которое предполагает в конфуцианстве достижение идеала культурной нормы, оказывается в принципе возможным для любого человека в том случае, если он находит в себе силы стать «цзюньцзы», «совершенномудрым мужем».

В иудейском монотеизме Абсолют — Божественная Сверхличность — явлен людям в Торе, которая есть одновременно и боговдохновенный священный текст Пятикнижия, и совокупность правовых установлений, регулирующих поведение членов этноконфессиональной общины, и культура сакрализованного поведения в соответствии с требованиями религии иудаизма, и космический закон, определяющий взаимосвязь священной словесности с индивидуальной и коллективной жизнью людей.

Одним из принципиальных отличий «осевой эпохи» в других ее центрах по сравнению с Грецией явилось то, что основные идеи этой эпохи в гораздо меньшей степени получили отражение в общественной жизни. Тем не менее воздействие «осевой революции» на сферу взаимоотношений личности и власти налицо и здесь. Так, в Индии каста брахманов — жрецов, знатоков священных текстов, занимала более высокое положение в социальной иерархии, чем каста воинов-кшатриев. Более

того, в принятой системе ценностей священник стоял выше царя. Этот принцип предельно четко сформулирован в священном тексте Шатапатха-Брахмане: «Священник делает царя слабейшим себя, и через это он (то есть царь) становится сильнее своих врагов». Это происходит потому, что в данном случае соблюдается сакральная иерархия: священник, в наибольшей степени причастный высшей духовной реальности, занимает то место, которое соответствует великому космическому Порядку.

Согласно другому аналогичному тексту, Айтарея-Брахману, царь обязательно должен иметь духовника (пурохиту). «Боги не примут жертву от царя, у которого нет духовника (пурохиты)», — указывается в Айтарея-Брахмане. Царь и духовник должны быть связаны друг с другом настолько тесно, чтобы иметь «один ум и одну волю». Только в этом случае люди смогут жить в мире, а государством можно будет эффективно управлять.

Следует, впрочем, отметить, что, по словам исследователя Индии Л. Дюмона, отношения между ролями священника и царя имеют двойственную природу. В то время как в духовном, абсолютном смысле священник возвышается над царем, с точки зрения повседневной жизни он является подданным и зависимым от царя лицом. И, напротив, царь, хотя и подвластен духовно, но материально пребывает господином.

В Китае император обладал божественным мандатом Неба на власть. Но в том случае, если он не исполнял своих обязанностей правителя должным образом, он мог быть лишен своего мандата и свергнут подданными. А в соответствии с даосским священным текстом «Дао дэ цзин» действительным правителем Поднебесной является совершенный аскет, пребывающий в неизвестности, и император должен прислушиваться к его голосу, если хочет править счастливо.

Мыслителям Востока, так же как и философам Греции, приходилось отстаивать свое право на поиски истины перед лицом власть имущих, в том числе и ценой собственной жизни. Так, мотив мученической смерти за веру и истину со всей силой звучит в рассказах о ветхозаветных иудейских пророках: Исайя будто бы был распилен деревянной пилой, Иеремия — побит камнями...

Для Китая и особенно для Индии пафос мученичества праведников имеет существенно меньшее значение. Тем не менее и здесь он был налицо, особенно в Китае.

* * *

Особое значение «осевого времени» — в том, что тогда были заложены основы мировых религий и возникла первая из них — буддизм (в VI–V вв. до н. э.). Основным признаком мировой религии является не столько географический ареал ее распространения, сколько принципиальная установка на отрицание пределов родовой, этнической и сакральной общины, апелляция не к роду, а к личности. Проповедь основателя буддизма, Сиддхартхи Гаутамы, была адресована всем людям вне зависимости от этнического или социального происхождения. Тем самым она ломала кастовые, племенные, этнические границы. Выдающееся общее достижение всех мировых религий, впервые со всей силой проявившееся в буддизме, — утверждение идеи сопричастности Абсолюту всех людей без исключения, независимо от их принадлежности к тому или иному типу конкретной человеческой общности. В буддизме путь к совершенству открыт для всякого: «каждый человек по природе Будда, но не каждый это осознает». Сопричастность Абсолюту обуславливает весьма высокий статус личности, в том числе (в политеистической традиции) — по отношению к богам: Будда Шакьямуни — лишь человек, но боги склоняются перед ним, потому что он преодолел инерцию мировой неволи, а они нет.

Выше говорилось об относительности той грани, которая разделяла в «осевое время» религию и философию. Однако это утверждение ни в коем случае не следует понимать в том смысле, что между ними не существовало различий. Главное из них заключалось в том, что в основу религиозных и философских систем были положены разные принципы: в первом случае — вера, во втором — разум и знание. В «осевую эпоху» возникает противоречие и начинается борьба между религиозной верой и ее рационалистической критикой, неотделимой от филосо-

фии. Тем не менее как вера «осевых религий», так и рационализм — порождение великого сдвига, происшедшего в первом тысячелетии до н. э. и открывшего возможности выбора, поставившего на место традиции и мифов системы идей. Именно в эту эпоху была открыта власть идеи как силы, способной преодолеть абсолютную власть ритуала. Обнаружилось, что исходя из идеи можно в принципе заново строить человеческое поведение. Характерная общая черта всех мыслителей «осевого времени» от Атлантики до Тихого океана — их критика инерции обыденной жизни действием. Это явление присутствует даже тогда, когда тот или иной мыслитель (особенно ясно это видно на примере Конфуция), казалось бы, утверждает именно власть традиции. На деле же китайский мудрец утверждает свое, им переосмысленное и приспособленное для целей его проповедей понимание традиции.

Не случайно в этом смысле такое обилие красочных бытовых деталей в рассказах об эллинских философах: вспомним хотя бы Диогена Синопского, жившего в большой глиняной бочке — пифосе. Рассказы эти — не просто сборник анекдотов, а доведенное зачастую до шокирующего действия или жеста выражение мысли о необходимости следовать не общепринятым представлениям, не традиции, но истине. Апелляция к идее давала возможность критиковать данности человеческой жизни, а заодно — те мифы и ритуалы, в которых этим данностям придавался священный статус.

Вере «осевых религий» и рационалистическому просветительству философов присущи некоторые важнейшие общие черты: с точки зрения и веры, и разума мир погряз в заблуждениях, он «неразумен». Из этой констатации рождается характерное и для философии, и для «осевых религий» стремление спасти этот мир, привести его к истине. Отсюда рождается потребность в пропаганде, проповеди. В случаях с философией и мировыми религиями эта проповедь носит вселенский характер, она обращена ко всем народам.

Новый тип учения — религиозного или философского — зовет личность выйти из инерции следования общинно-родовым нормам, осуществить выбор. Пока нравственность не была отделена от сакральных мифологических запретов, а личное

моральное сознание полностью совпадало с общественным мнением того или иного коллектива, самостоятельный акт, в котором человек выбирает образ мыслей и образ жизни, был невозможен.

Преодоление автоматизма традиции сделало возможным возникновение совершенно нового феномена «обращения» в религиозную или философскую веру — выбора мировоззрения и вытекающих из него норм поведения.

* * *

Подведем итоги и перечислим вкратце основные идеи, родившиеся в «осевое время»: сопричастность человека Абсолюту и вытекающая отсюда идея несводимости личности к тому социальному и космическому целому, в которое она включена, свобода выбора и личная ответственность, верность истине, которая сильнее, чем страх перед насилием. Выдвижение и распространение этих идей совершенно изменили общую доминанту духовной жизни человечества.

Не следует, впрочем, представлять себе дело таким образом, что с наступлением «осевого времени» мифологическое сознание вообще исчезло с исторического горизонта. Оно продолжало жить в народной толще. Во всех «осевых цивилизациях» продолжал существовать мощный «доосевой» традиционалистский пласт. Мифологические и магические представления были по-прежнему широко распространены, временами выходя на поверхность социальной жизни. Этот особый мир, где не существует грани между естественным и сверхъестественным, где нельзя ступить и шагу, не урегулировав свои отношения с духами растений, животных, камней, светил, со своими и чужими покойниками, существует и поныне. Особенно мощно он представлен в странах Востока. И тем не менее в рамках взаимосвязи «осевых» и «доосевых» пластов в мировых цивилизациях первые играют определяющую роль.

После первого тысячелетия до нашей эры в истории различных обществ, в том числе и народов, осуществлявших «осевой» прорыв, было немало срывов, попятных движений.

Временами связь с традициями «осевого времени» ослаблялась или даже временно прерывалась. И все-таки вся мировая история вплоть до XX в., в первую очередь история человеческой мысли, озарена светом идей, впервые вспыхнувших на духовном горизонте человечества в ту удивительную эпоху.

Вопросы и задания

1. В чем суть духовных сдвигов «осевого времени»?
2. Попробуйте, основываясь на материалах первых двух глав и рекомендованной литературе, ответить на вопрос о том, почему древнейшие цивилизации Египта и Месопотамии не были затронуты «осевой революцией»?

Литература

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
2. Рашковский Е. Б. Древневосточная проблематика в истории западной философской мысли XX века: Карл Ясперс.— Народы Азии и Африки. 1985, № 1.
3. Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсен Т. В преддверии философии. М., 1984.
4. Боннар А. Греческая цивилизация. Том II. От Антигоны до Сократа. М., 1959.

ГЛАВА III

ДУХОВНЫЕ ИСКАНИЯ ВОСТОКА

§ 1. Религиозно-философская мысль Индии

В ходе «осевой эпохи» в основных ее центрах возникли как бы два полюса духовного космоса: Человек и Абсолют. Однако в рамках этой взаимосвязи проблема характера отношений между ними могла решаться и действительно решалась по-разному представителями далеко отстоявших друг от друга культурных миров. Между указанными полюсами возникло чрезвычайно высокое напряжение, которое могло порождать и действительно порождало в духовном «поле» разряды колоссальной силы. Хотя сами по себе идеи Абсолюта и сопричастности ему человека являются общими для всех «осевых» центров, трактовались эти идеи представителями разных цивилизаций совершенно по-разному. Первый исторический пример, который мы рассмотрим в этой связи более подробно, — это тот путь поисков истины, который был избран мыслителями Индии.

* * *

Первоначальную основу индийской религиозно-философской традиции составил комплекс идей, содержащихся в Упанишадах¹, совокупности текстов, представляющих собой завер-

¹ От *санскр.* «упанишад», букв.— сидение около, т. е. вокруг учителя с целью познания.

шение так называемой ведической литературы. Последняя складывалась в течение приблизительно девяти столетий (1500—600 гг. до н. э.) из нескольких видов священных текстов: помимо Упанишад, к их числу относятся прежде всего Веды (буквально: ведение — отсюда и название всего периода и его письменных памятников), старейшей и важнейшей из которых является Ригведа (сборник гимнов), а также брахманы — так назывались тексты, в которых содержались подробнейшие описания ритуалов ведической религии.

Последняя обладала в принципе всеми теми характеристиками, которые были типичны для первобытных и раннецивилизационных форм религии. Для нее был характерен политеизм, причем иерархия богов с течением времени менялась. Помимо богов, мир сверхъестественных существ был представлен различными духами — **ракшасами** и **асурами**, враждебными людям и богам.

Основой основ ведического культа являлось жертвоприношение: посредством жертвы последователь религии Вед обращался к богам, с тем чтобы обеспечить достижение той или иной цели. Причем считалось, что если ритуал жертвоприношения исполнен правильно, то положительный результат гарантирован: общение с высшими силами строилось по принципу «ты — мне, я — тебе»: я тебя почитаю и приношу тебе (богу) жертвы, ты за это обязан выполнить мои желания. Не случайно ритуальной практике посвящена существенная часть всей ведической литературы: в частности, в брахманах все ее аспекты разработаны до мельчайших деталей. Разумеется, подобное значение обрядов, которые касались практически всех сторон жизни людей, обусловило центральное положение в обществе жрецов, бывших знатоками всех тонкостей ритуала и исполнителями культовых действий. Этих жрецов в Индии также называли **брахманами**, всю ведическую религию в целом — **брахманизмом**.

В соответствии с представлениями этой религии весь мир основан на жертвоприношении: согласно основному космогоническому мифу индоевропейских племен ариев, заселивших

Индию начиная с середины II тысячелетия до н.э. (арии являлись и основными создателями ведической литературы), изначально бывший мировой Всечеловек, исполин Пуруша, тысячеглавый и тысяченогий, был связан богами и заклан, а из его рассеченного необъятного тела возникло все многообразие Вселенной. Причем когда миф говорит о сотворении человечества, то он проводит между людьми очень жесткие качественные различия. Разные представители рода человеческого возникли из разных частей тела Пуруши:

Брахманом стали его уста, руки – кшатрием,
Его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра.

Здесь впервые упоминается сословно-религиозное деление в Индии: дифференциация общества на четыре основные «варны» (сословия), на базе которой возникла впоследствии разветвленная система каст. В приведенном тексте дается сакральная санкция существованию различных пород людей, самим своим рождением предназначенных для исполнения строго определенных функций: высшая варна, возникшая из самой благородной части тела Пуруши, – **брахманы**. Следующими на лестнице иерархии идут **кшатрии** – сословие воинов, к которому принадлежала первоначально родоплеменная аристократия; из кшатриев по общему правилу выходили и цари. **Вайшьи** – к этой категории относились сначала полноправные члены арийских общин, в основном земледельцы и скотоводы. Впоследствии, в Средние века, к этой варне относились главным образом торговцы. Наконец, **шудры** – это неполноправное, зависимое население, представители разных нечистых с точки зрения ариев занятий, в том числе ремесленники и некоторые категории земледельцев.

Это сословно-варновое деление тяготело над Индией более трех тысяч лет и в определенной мере продолжает тяготеть до сих пор. Достаточно сказать, что основная часть политической и духовной элиты современной Индии – из брахманов.

По-видимому, корни этой системы уходят в древние магические представления индоевропейских, в том числе арийских,

племен: «Мы знаем, как ревниво охраняется в первобытных религиях тайна высших посвящений, какие препятствия должен преодолеть человек, чтобы достичь посвящения. Возможно, принявшие посвящение считались у ариев высшим классом людей, а так как магизм не признавал динамики в развитии, эти ступени должны были оставаться незыблемыми, как часть единого мирового организма»¹.

Как подобная система и подобные представления могли совмещаться с самой идеей Абсолюта? Дело заключается в специфике трактовки его и соотношения с ним человека в индийской традиции.

Впервые четкое представление об Абсолюте появляется в Упанишадах. В принципе в этих текстах весь комплекс ведического мировоззрения, прежде всего абсолютизация жертвы и ее всепроникающей силы, подвергнут существенной революции. Так, господствующее место в Упанишадах занимает новое истолкование мира, согласно которому в качестве первоосновы бытия выступает **Брахман**. Это — единая абсолютная реальность, в которой заключен весь смысл Вселенной. Это — абсолютное духовное начало (первоначально безличное), из которого возникает мир со всем, что в нем находится. И все, что есть в мире, в свое время разрушается, вновь растворяясь в Брахмане. Сам же он — вне времени и пространства, вне причинно-следственных отношений, он вечен и бесконечен, внеположен явленному миру и невыразим в положительных терминах. Поэтому, как правило, Брахман определяется отрицательно — немислимый, невидимый, неслышимый, непознаваемый, неизменяемый, нерожденный, безначальный, бесконечный и т. д. Непостижимый обычным познанием или рационально-умозрительными конструкциями, Брахман познается лишь высшей религиозной интуицией.

Вне Брахмана ничего нет, но все, что есть в Бытии, заключено в нем как в зародыше, из которого разворачивается весь явленный мир: «Существуют два образа Брахмана — воплощенный и невоплощенный, смертный и бессмертный, неподвижный идвигающийся, существующий и истинный» (Брихадараньяка — упанишада).

¹ Протоиерей Александр Мень. Указ. соч. С. 115.

В ходе саморазвертывания Брахман осознает самого себя, обретая качество субъекта — **Атмана**. Атман — всепроникающее субъективное духовное начало, «Я», душа.

Согласно учению Упанишад, Атман и Брахман, субъект и объект тождественны, что выражается в формулах типа «Атман есть Брахман», «Брахман есть Атман», «Я есмь Брахман». Идея тождества субъекта и объекта отражена и в следующих отрывках: «Как все спицы заключены в оси и в ободе колеса, точно таким же образом все существа и все боги, все миры и все органы содержатся в этом Я... Это сияющий Брахман, бессмертный, все миры содержатся в нем, и ни один не уходит за его пределы»¹. «Тот, кто является этим Брахманом в человеке и кто является им в солнце, — едины»².

Итак, хотя сам по себе Абсолют трансцендентен, он присутствует во всех явлениях мира. Следует подчеркнуть, что «Я», Атман, отнюдь не тождествен эмпирической человеческой личности, это — ее сущность, тот бездонный колодец, который ведет из каждой человеческой индивидуальности в Вечность и Бесконечность. Собственно, эта сущность только и есть реальное «Я» как чистое сознание, то единственно устойчивое, что следует отличать от преходящих, изменяющихся внешних форм — тела, чувств и интеллекта. Существует множество уровней взаимодействия субъекта и объекта, и лишь на самом высшем Атман и Брахман слиты воедино, Атман становится высшим Брахманом, пришедшим к полному самопознанию.

Одно из центральных мест в учении Упанишад занимают концепция вечного круговорота жизни — **сансары** и тесно связанное с нею представление о законе воздаяния — **карме**. В соответствии с концепцией сансары жизнь есть бесконечная цепь перерождений: Атман человека покидает его тело, сожженное на погребальном костре, и вновь возвращается в круговорот, находя следующие воплощения. Причем закон кармы жестко определяет, в каком телесном облике будет заключена душа: это является прямым результатом деяний, совершенных во всех предшествующих жизнях, когда душа существовала в других телах.

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I. М., 1956. С. 137.

² Там же. С. 140.

Тот, кто много грешил, рискует возродиться к новой жизни в виде змеи, жабы или крокодила: вся природа, а не только человек, подчинена закону кармы. Если же индивидуальной душе суждено заново родиться в образе человека, то от поступков в предшествующих жизнях зависит, в какой варне родится индивид: только тот, кто совершал благие действия, жил в соответствии с установлениями ведической религии, может принадлежать по рождению к брахманам, кшатриям или вайшьям. Пребывание же в разряде шудр мыслилось как воздаяние за достаточно серьезные проступки. Как нетрудно заметить, получалось, что социальный статус человека, угнетенное или, напротив, привилегированное положение в обществе являются прямым результатом действий, совершенных им, его «Я» в прошлых жизнях. Тем самым любой протест против существующего социального порядка оказывается посягательством на сакральный строй Бытия и угрожает тому, кто его выражает, жуткими перспективами в виде «неблагоприятных» рождений в будущих жизнях.

Бесконечная цепь сансары неразрывно связана со смертью и скорбью, даже в случае самых благоприятных перерождений. Поэтому подлинное и полное счастье заключается в познании. А подлинное познание, согласно Упанишадам, состоит в полном осознании тождества Атмана и Брахмана, и лишь тот, кто это тождество осознает, освобождается из бесконечной цепи перерождений (сансары) и возносится над болью и страстями человеческого существования — радостью и скорбью, жизнью и смертью. Его Атман очищается от всего преходящего, сливается с Брахманом и тем самым выходит из-под влияния кармы. Таким образом, прорыв к Абсолюту предполагает преодоление закона кармы. Однако такой прорыв в индийской интерпретации означает по существу растворение человека в Абсолюте: ведь преходящее — это не только тело, но и мысли, и чувства, и переживания, и опыт — все то, что составляет конкретный образ конкретного человека.

Основные тезисы учения Упанишад огромное количество раз комментировались, развивались и освещались с различных точек зрения. Они легли в основу главных школ индийской философии, а также главной религии Индостана, которую вплоть до сегодняшнего дня исповедует подавляющее большинство

индийцев — индуизма. Индуизм возник на рубеже нашей эры и к началу ее завоевал решающие позиции в духовной жизни Индии. Эта религия сформировалась в ходе напряженной борьбы и взаимодействия различных религиозно-философских направлений, явившись итогом своеобразного мировоззренческого синтеза: основу его составил комплекс идей, изложенных в Упанишадах. Наряду с этим индуизм ассимилировал и старые божества ведической эпохи, и ритуалы жрецов-брахманов, и целый ряд местных культов.

В индуизме существовали и существуют различные направления. Его развернутое философско-религиозное обоснование дается в шести системах (шад-даршана), в рамках которых возникает еще целый ряд направлений. С индуизмом связана также богатая литература самых разнообразных жанров. Наиболее известным произведением является «Бхагавадгита», пожалуй, самая известная часть великого эпоса народов Индии «Махабхарата», созданная во второй половине I тысячелетия до н. э. Развивая и продолжая во многом линию философствования, точнее, религиозно-философского умозрения, намеченную в Упанишадах, «Бхагавадгита» выступает как непосредственная духовная основа индуизма.

Хотя и «Бхагавадгита», и упомянутые шесть систем обоснования индуизма (вайшешика, ньяя, миманса, санкхья, йога, веданта) отличались друг от друга по многим параметрам, основные, стержневые идеи Упанишад сохранились и получили дальнейшее развитие. Так, в «Бхагавадгите» и последующих религиозно-философских школах особый упор делается на теме мокши. Мокша — путь освобождения и спасения как высшая цель. Учение о мокше впервые формируется опять же в Упанишадах. Согласно этому учению, мокша есть преодоление индивидом зависимости от мира, вовлеченности в круг рождений и смертей через познание тождества «Я» с Абсолютом, Брахманом: «Как реки текут и исчезают в море, теряя имя и образ, так и знающий, освободившись от имени и формы, восходит к божественному Пуруше»¹ (Мундака — упанишада).

¹ В данном случае под этим термином понимается жизненный принцип, одушевляющий все живое и по сути дела отождествляемый с Атманом, а тем самым и с Брахманом.

Достигшие мокши освобождаются от всех желаний, познают высшее блаженство (ананда), обусловленное ощущением полной слитности с Абсолютом: «Я» становится неотделимым от него, субъект и объект предстают как одно единое целое.

Главная и по сути единственная причина страданий — авидья (незнание), понимаемое как отсутствие знания о тождестве Атмана и Брахмана. В преодолении авидьи и заключается, в соответствии с логикой Упанишад и индуизма, спасение.

С понятием авидьи тесно связано понятие майи. Хотя само это слово появляется уже в «Ригведе» (как обозначение колдовства, чар, в особенности магической силы богов), подробную разработку концепция майи получила в веданте, в особенности в произведениях ведущего представителя этой школы Шанкары (конец VIII—IX в. н. э.) Для него майя — это иллюзия, видимость. Но это не простая, а Божественная иллюзия, в которой проявляется вся сила Абсолюта. Весь видимый и осязаемый нами мир, принимаемый людьми за реальность, не более чем видимость, он воспринимается как действительность в силу того, что человек, не преодолевший незнания — авидьи, поддается божественной иллюзии майи. Подлинная же, единая и единственная реальность — это Абсолют, Брахман. Подобно неразрывному единству Брахмана и Атмана, майя связана с авидьей как объективный аспект незнания с субъективным.

У Шанкары с наибольшей последовательностью проведена мысль, впервые четко проявившаяся уже в Упанишадах: весь окружающий нас мир — не более чем иллюзия. Абсолют как бы играет, закрываясь от нас многоцветным покрывалом майи и превращаясь в людей, зверей, растения и т. д. Но все то, что людям кажется реалиями этого мира, не более чем всплески на поверхности, точнее даже — рябь, игра бликов света на волнах океана, имя которому Абсолют, Брахман. Или, говоря словами Шанкары, «...подобен сну круговорот бытия, полный привязанности, отвращения и прочих (страстей). В свое время он становится реальным; когда же наступает пробуждение, становится нереальным.

До тех пор представляется реальным мир, словно видение, рожденное блеском жемчужной раковины, пока не познан Брахман...»¹.

Подобно тому, как в океане рождаются волны, накатываются на берег, разбиваются о прибрежные скалы, все явления мира возникают из недр Абсолюта и погружаются в него обратно. Эта мысль проводится и у Шанкары, и в Упанишадах: «Сотворив миры, он, Пастырь, свертывает (их) в конце времени»².

В бездонной глубине Абсолюта возникают и боги, каждый из которых суть его порождение или воплощение. Таким образом, индийская религиозно-философская мысль находит компромисс между идеей Абсолюта и идеей многобожия, политеизма. Это прямо обуславливалось потребностью религии сделать доступным для обычных людей абстрактный всеобщий принцип. По логике индийских мыслителей, поклоняясь многочисленным и колоритным богам индийского пантеона, человек тем самым поклоняется Единому Высшему Началу, первооснове бытия, ибо все боги представляют собой образы этого начала в мире майи. При этом разные божества в различной степени (в зависимости от своего положения в иерархии) воплощают Абсолют: так среди всего сонма индуистских божеств центральное место занимают Вишну, Кришна и Шива.

* * *

Отношение религиозно-философских систем Упанишад, а впоследствии индуизма к основному содержанию «осевой революции» представляется достаточно сложным. Утверждая идею Абсолюта и сопричастности ему человека, индийские мыслители выступают как представители «осевого времени». Давая духовную, сакральную санкцию варно-кастовому строю, они противостоят главной направленности «осевой револю-

¹ Антология мировой философии Т. I, ч. I. М., 1969. С. 158–159.

² Там же. С. 83.

ции». Что касается индуизма, то важнейший «антиосевой» момент в нем был связан также с тем обстоятельством, что религия эта апеллировала не ко всем людям вне зависимости от происхождения и положения, а лишь к адептам своей собственной веры. Способность же к подлинному познанию Высшей Реальности в результате концентрации духовных усилий в ходе медитаций¹ признавалась лишь за брахманами.

* * *

Особое место среди религиозно-философских систем Индии занимает буддизм, ставший, как уже отмечалось, первой по времени возникновению мировой религией. По мнению подавляющего большинства ученых, основатель буддизма — реальная историческая личность Сиддхартха Гаутама, согласно официальному буддийскому летоисчислению родившийся в 623 г. и умерший в 544 г. до н. э.²

Существует несколько биографий Будды, и во всех них реальные факты его биографии и легенды переплетены очень тесно. Тем не менее прослеживается определенная общая линия в трактовке событий его жизни.

Итак, Сиддхартха — наследный принц, сын царя Шуддходаны, правителя народа шакья (отсюда одно из прозвищ Будды — Шакьямуни, то есть «мудрец из народа шакья»), жившего в середине I тыс. до н. э. в северных районах долины Ганга. Еще до рождения Сиддхартхи придворные астрологи объяснили царю, что царица должна произвести на свет сына, который будет либо властелином мира, либо Буддой (Просветленным) — существом, которому предназначено спасти род человеческий. Царь выбирает для сына судьбу властелина мира³.

¹ Медитация — особое умственное действие, направленное на приведение психики человека в состояние самоуглубленной сосредоточенности.

² Большинство исследователей считают датой его рождения 564 г., а смерти — 483 г. до н. э.

³ Более подробно о различных чудесных знамениях, сопровождавших рождение Будды, см. соответствующую литературу: некоторые из книг указаны в конце данного параграфа.

Царица рождает Сиддхартху без боли, священное дерево бодхи склоняет свои ветви, чтобы помочь ей. Принц быстро растет и очень скоро становится лучшим стрелком, лучшим наездником, лучшим пловцом, лучшим каллиграфом, он побеждает в спорах мудрецов. Стремясь пресечь всякую возможность превращения своего сына в Будду, царь делает все, чтобы изолировать Сиддхартху от реальной жизни и создает ему сказочные условия жизни во дворце. Принц женится в 16 лет и живет счастливой жизнью, так как от него скрывают, что в мире есть страдания, старость, болезнь и смерть.

Но однажды Сиддхартха вышел через одну из четырех дверей дворца к своей парадной колеснице и увидел существо, отличное от всех тех, кого он знал до сих пор: скрюченное, сморщенное, безвольное. Принц спросил, кто это. Возница сказал ему, что это старик и что все мы такими будем, если доживем. Сиддхартха в смущении возвращается во дворец.

Через шесть дней после этого происшествия он столкнулся с человеком, лицо которого было изъедено проказой. Так Сиддхартха узнает о существовании болезней. А еще через шесть дней принц столкнулся с похоронной процессией и впервые в своей жизни увидел мертвого. Так Сиддхартхе открылись печальные и горькие истины жизни: истина старости, истина болезни и истина смерти.

Принц выходит в четвертый раз из дворца и видит человека, почти нагого, чье лицо исполнено удивительного спокойствия. На очередной вопрос Сиддхартхи ему отвечают, что это — аскет, человек, отказавшийся от всех радостей жизни и достигший просветления.

Принц решает все бросить, он покидает дворец и уходит в поисках учителей, которые обучили бы его аскетизму. Сиддхартха долгое время упражняется в аскетизме, но в конечном итоге приходит к выводу, что этот путь сам по себе еще не ведет к просветлению.

Наконец, однажды, присев под священным деревом бодхи, он погружается в созерцание. Он сидит так целую ночь, злой демон Мара пытается напасть на него и всячески его искушает, но тщетно: когда длинная ночь созерцания подходит к концу и начинает светать, Сиддхартха — вовсе уже не Сиддхартха: он

превратился в Будду¹, достигнув нирваны. Что такое нирвана? Чтобы ответить на этот вопрос, перейдем от изложения красочных картин биографии Сиддхартхи к изложению основоположений буддийского учения.

Будда говорит: «Подобно тому, как воды океана имеют лишь один вкус — вкус соленый, так и Учение мое имеет лишь один вкус — вкус спасения». Определение пути спасения — главное в буддизме. Именно для этого служат четыре «благородные истины» буддизма. На первый взгляд они предельно просты.

Первая истина заключена в словах: «существует страдание». Причем вся жизнь страдание: «Рождение мучительно, дряхлость мучительна, болезнь мучительна, смерть мучительна, соединение с неприятным мучительно, мучительно отделение от приятного, и всякое неудовлетворяемое стремление тоже мучительно»².

В своей проповеди Будда использует понятия, уже выработанные индийской философско-религиозной мыслью. Так, обращаясь к своим ученикам, он говорил: «Странствование (сансара) существ имеет свое начало в вечности. Нельзя найти того мгновения, начиная с которого создания, заблудившиеся в невежестве, скованные жаждой бытия, пускаются в свои странствования и блуждания. Как вы думаете, ученики, больше ли воды в четырех великих океанах или слез, пролитых вами, когда вы бродили и скитались в этом долгом паломничестве и скорбели и плакали, ибо то, что было вашим уделом, вы ненавидели, а то, что вы любили, не было вашим уделом. Смерть матери, смерть брата, потеря родственников, потеря собственности — все это пережили вы в течение долгих веков»³.

Используя идею перевоплощения, понятия сансары и кармы, буддизм интерпретирует их по-своему. Причем в одном очень существенном пункте буддисты расходятся с остальными течениями индийской религиозно-философской мысли: они отрицают реальность Атмана, цельной индивидуальной души. Буддизм утверждает, что основу всех вещей и явлений, как материальных,

¹ «Будда» означает «Просветленный».

² Радхакришнан С. Указ. соч. Т. I. С. 307.

³ Там же. С. 308.

так и духовных, составляют некие первичные элементы — дхармы. По своей природе они пассивны, но возбуждаются определенным видом энергии, источником которой являются осознанные волевые действия, мысли и слова человека. В возбужденном состоянии дхармы образуют самые разнообразные сочетания и становятся носителями различных качеств — психических, физических, химических, биологических и др. Возбужденные дхармы находятся в постоянном движении и изменении. В спокойном состоянии дхарма теряет свои качественные характеристики и исчезает подобно гаснущему пламени свечи.

В соответствии с буддийскими представлениями вся реальность — не более чем бесконечный поток вечно изменяющихся дхарм; наш мир представляет собой совокупность случайных сочетаний возбужденных дхарм. Поэтому он эфемерен, неустойчив, в конечном счете иллюзорен.

Возбужденные дхармы образуют пять форм существования — скандх: тело, чувства, восприятия и ощущения, импульсы, акты сознания. Эти пять форм и создают то, что называется человеком, составляют его индивидуальность. Конкретные характеристики скандх определяются в полном соответствии с законом кармы: «хорошие» или «плохие» деяния в прошлых жизнях определяют лучшее или худшее перерождение в том или ином теле, с теми или иными психикой и сознанием, в рамках низших или высших социальных групп. Находясь в зависимости от сочетаний дхарм, человек приобретает шесть чувств познания (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус, сознание), благодаря которым он вступает в контакт с внешней средой, которая оказывает воздействие на пять его скандх, возбуждая их. Тем самым человек еще больше привязывается к «колесу жизни». Это порождает у него новые чувства и ощущения, которые вызывают желания, а желания приводят к привязанности. Привязанность не исчезает со смертью того или иного существа, ожидающего нового перевоплощения.

Вторая «благородная истина» буддизма — «имеются причины страдания». Главная из них: человек рассматривает материальные и духовные ценности как нечто реальное, поэтому он желает обладать ими. Подобные желания ведут к продолжению жизненного процесса, выковывая непрерывную цепь борьбы

за существование. Согласно буддизму, подобные желания есть следствие невежества, непонимания истинной природы вещей и приводят к волевым действиям, которые образуют карму. В конечном счете в качестве причины страдания выступает в буддизме тришна (тршна) – жажда, которая может выступать и как жажда чувственных наслаждений, и как жажда воплощения, и как жажда самоуничтожения, но всегда связана со страстями жизни.

Третья истина – «можно прекратить страдание». Для этого необходимо устранить жажду – тришну. Это означает полное искоренение любых – и добрых, и дурных – желаний. Подобное искоренение соответствует состоянию **нирваны**, трактуемой как конечная цель существования.

Нирвана на языке древней Индии – санскрите – означает буквально «остывание, угасание, затухание». Буддийские тексты не дают определения нирваны, заменяя его различными описаниями и эпитетами, в которых нирвана трактуется как нечто непостижимое и невыразимое.

Важно подчеркнуть: данное состояние означает не утверждение «Я», а, наоборот, раскрытие того, что оно не обладает статусом реальности.

Первоначально нирвана понималась в буддизме прежде всего как психологическое состояние абсолютной отрешенности от мира, полной самодостаточности внутреннего бытия человека перед лицом бытия внешнего.

В ходе развития буддизма проявилась тенденция к приданию нирване онтологических¹ характеристик. Так, в интерпретации представителей наиболее популярных школ буддизма нирвана постепенно приобрела черты абсолютной реальности.

Разные направления в буддизме по-разному понимают это состояние в зависимости от того, как они толкуют природу дхарм. В принципе нирвана – это состояние, в котором вечная «пляска дхарм» прекращается и они успокаиваются. Для так называемой школы старой мудрости (тхеравады) успокоенные дхармы находятся вне жизненного процесса. Они непостижимы, их невозможно описать или рассказать о них. Поэтому при

¹ Онтология – учение о бытии.

описании нирваны представители данной школы (тхеравадины) прибегали к негативным терминам: нерожденная, не имеющая происхождения и структуры, нетленная, неумирающая, свободная от болезней, горя и нечистот.

Другая школа, так называемые мадхьямики, считает дхармы порождением большого сознания непросветленного человека. А коль скоро дхармы – не более чем плод воображения, то единственная реальность – это пустота (шунья), и, следовательно, всякая разница между существующим миром и нирваной отсутствует.

Некоторые школы буддизма учат, что видимый мир – только продукт сознания, которое отождествляется с Абсолютом, а нирвана достигается путем аккумуляирования чистого сознания в ходе религиозной практики и медитации.

Так или иначе, при всех различиях толкования все буддисты всегда были согласны в том, что нирвана есть состояние освобождения от своего «Я», полное угасание эмоциональной активности человека.

Итак, нирвана является целью существования, а ее достижение означает прекращение страдания. Но существует ли способ достижения этой цели? Будда отвечает утвердительно: четвертая «благородная истина» утверждает, что существует путь к прекращению страдания. Это благой восьмеричный путь, который состоит в следующем: правильное суждение, правильное решение, правильная речь, правильная жизнь, правильное стремление, правильное внимание и правильное сосредоточение. Согласно Будде, этот путь исключает крайности: он отвергает как полное погружение в пучину чувственных удовольствий, так и полный отказ от них, путь самоистязания и аскезы, умерщвления плоти, столь популярного среди отшельников древней Индии. Путь Будды был назван поэтому «срединным путем».

Правильная жизнь, согласно буддийским текстам, заключается в соблюдении правил нравственности – буддийских пяти заповедей (панчашила), которых должны придерживаться все последователи буддизма. Вот эти принципы: не приносить вреда живым существам, не брать чужого, воздерживаться от запрещенных половых контактов, не вести праздных и лживых речей и не пользоваться опьяняющими напитками.

Человек, пожелавший следовать «срединным» путем, должен был уверовать в учение Будды и неукоснительно соблюдать предписанные буддизмом правила этического поведения и созерцательных упражнений.

Таковы в самых общих чертах основоположения буддизма. Будда, единственный среди смертных достигнув нирваны, тем не менее принял решение остаться в мире, с тем чтобы нести людям истину, указать им путь к спасению. Так гласят буддийские священные тексты. Он еще 40 лет проповедовал свое учение. Последователи Будды образовали первую буддийскую монашескую общину (сангху). Сиддхартха Гаутама умер в возрасте 80 лет. Тело его было сожжено в соответствии с обычаями Индии, а прах поделили между собой восемь его последователей. Каждый из них в свою очередь торжественно захоронил доставшуюся ему горсть пепла и воздвиг над ней надгробную пирамиду (ступу).

Возникнув, буддизм стал распространяться среди населения Индии, а впоследствии и в других странах. Довольно быстро сформировались различные школы и направления в буддизме. Пожалуй, самым крупным разделением в истории буддизма стало разделение на два основных направления: хинаяну («малую колесницу») и махаяну («большую колесницу»). Согласно сторонникам хинаяны, путь к нирване может быть доступен лишь узкому кругу избранных — монахам сангхи, отринувшим мирскую жизнь со всеми ее соблазнами и привязанностями. Отсюда и название — «малая колесница».

Последователи махаяны, стремившиеся сделать буддийское учение доступным для самых широких кругов, для всех групп населения, разработали концепцию, в соответствии с которой Будда стал рассматриваться не как историческая личность, основатель учения, а как Высшее Существо, персонифицированный Абсолют. Согласно учению махаяны, сущность Будды выступает в трех телах, причем проявление его в образе человека наполняет все живое. Одно из трех тел — «космическое тело Будды» — стало отождествляться с нирваной, то есть высшей реальностью. В буддизме махаяны большое значение приобрел культ **бодхисатв** — индивидов, уже достигших состояния просветления и способных войти в нирвану, но откладывающих достижение этой заветной цели для того, чтобы помочь в ее до-

стижении и другим. Бодхисатвы остаются в мире, исполненном страданий, и заботятся о его благе, стремясь к тому, чтобы от страдания были избавлены все.

В махаяне особое значение приобрели ритуальные действия, возникла пышная обрядность, имевшая, впрочем, большой успех в народе.

Помимо главных направлений хинаяны и махаяны в буддизме существовал еще целый ряд течений.

Упомянем здесь об одной школе буддизма, ставшей впоследствии наиболее влиятельной в Китае, а затем в Японии. Речь идет о чань-буддизме (в японской версии — дзэн-буддизм). Учение чань (или дзэн) возникло в Китае в V в. н. э. на основе синтеза идей ряда буддийских школ под определенным воздействием местного даосизма, о котором у нас пойдет речь впоследствии. Согласно чаньской традиции, первым патриархом чань в Китае был Бодхидхарма (умер в 528 г. н. э.). Для того чтобы проиллюстрировать, что представляет собой данная разновидность буддизма, приведем несколько примеров.

Бодхидхарма, переехав из Индии в Китай, встретился с императором У-ди, который принял буддизм. Тот стал перечислять ему названия монастырей и храмов, сообщил число буддистов-неофитов. Бодхидхарма в ответ заявил: «Все это принадлежит миру иллюзий; монастыри и монахи так же нереальны, как нереален ты и нереален я». Затем он сел у стены и погрузился в состояние медитации. Согласно чаньской легенде, он просидел таким образом неподвижно 9 лет.

Еще одна история о Бодхидхарме: его сопровождал ученик, который задавал ему вопросы. Патриарх чань никак на них не отвечал. После безуспешных попыток найти ответ в ходе медитации ученик отрезал себе левую руку и положил ее перед Бодхидхармой. Тот спросил: «Чего ты хочешь?» Ученик ответил: «Я долго искал свой разум и не нашел его». Бодхидхарма резюмировал: «Ты не нашел его, так как он не существует». Тогда, согласно чаньской легенде, ученик понял истину: его как личности не существует и вообще все в мире нереально.

В этой истории интересно то, что отделенная левая рука не производит на Бодхидхарму никакого впечатления: ведь это нечто материальное, а следовательно, иллюзорное...

Чань-буддизм отнюдь не игнорирует мир явлений, однако воспринимает его как неистинный, иллюзорный, как «ничто».

Познать истинную природу вещей можно, согласно этому учению, лишь в результате достижения особого состояния озарения (**сатори**). Подобное озарение может быть достигнуто, как правило, только после ряда лет медитаций. Оно происходит внезапно, и в этот момент истина, которая невыразима словами, раскрывается сразу во всей своей цельности. Одна из наиболее ярких черт техники медитации чань (дзэн) – своего рода «раскачивание» обыденных структур сознания с помощью абсолютно алогичных высказываний, призванных, однако, подтолкнуть человека к внезапному прозрению.

Диалоги учителей и учеников в чань-буддизме могут на первый взгляд показаться неподготовленному читателю бредом сумасшедшего. Например, неофит спрашивает учителя: «Кто есть Будда?» И получает ответ: «Кипарис – это огород». Казалось бы, бессмысленный набор слов. Но он нацелен на пробуждение таких пластов психики, которые лежат глубже рациональных структур.

Назовем еще два примера вопросов, задаваемых на этот раз чаньскими учителями своим ученикам: «Обладает ли пес природой Будды?» «Вы все знаете звук хлопка двух ладоней. А как звучит одна?» Подобные «прицельные удары» по структурам обыденного сознания, несомненно, способствовали преодолению инерции, автоматизма привычек мышления и могли содействовать открытию новых горизонтов познания мира и человека.

Надо сказать, что на ранних этапах своей истории чань-буддизм представлял собой бунтарское учение, сторонники которого выступали против любых авторитетов, против необходимости изучения священных буддийских текстов. Согласно последователям чань, сокровенные истины передаются не через буддийские трактаты, а «от сердца к сердцу», от учителя к ученику. Впоследствии, впрочем, чань-буддизм вполне органично вписался в восточный духовный космос и успешно сосуществовал с богатейшей традицией изучения и комментирования буддийских священных текстов. Первоначальный же бунт против авторитетов обернулся преклонени-

ем перед авторитетом чаньских наставников. И тем не менее роль человеческой личности, ее инициативы в этой разновидности буддизма, пожалуй, больше, чем в какой бы то ни было другой.

* * *

Как можно заметить, в своем рассказе о буддизме мы незаметно пересекли границы Индии. И это вполне закономерно: зародившись в этой стране, данная религия широко распространилась затем во многих странах Азии. К числу самых значительных достижений буддизма следует отнести то влияние, которое его представители приобрели в Китае и в Японии. Интересно, что в самой Индии буддизм не смог удержать лидирующих позиций, проиграв битву за умы и сердца индийцев индуизму. В настоящее время буддийскую веру исповедует лишь очень небольшой процент населения Индостана. Почему так произошло — вопрос особый, очень сложный, до сих пор служащий предметом споров в науке. В данном случае нельзя не отметить следующего: хотя, перейдя границы Индии, буддизм, несомненно, испытал влияние духовных традиций тех стран, где он сумел укорениться, по своим главным содержательным характеристикам, а во многом и по форме умозрения, по способу философствования он был и остался ярчайшим явлением индийской цивилизации.

Мы рассмотрели лишь наиболее влиятельные течения индийской религиозно-философской мысли. Следует, однако, еще раз повторить ту идею, которая уже была сформулирована в главе II: в «осевую эпоху» в Индии самостоятельно возникли все основные философские направления. Так, наряду с господствовавшим в целом идеализмом (то есть тем направлением философствования, представители которого исходят из того, что идеальное измерение бытия является первичным и составляет основу как Вселенной, так и «мира людей») в Индии возникли и материалистические течения: их приверженцы (главным образом сторонники учения локаята) исходили из идеи примата материи, отождествляемой с веществом, и отрицали

бессмертие души, загробную жизнь, закон кармы. Однако подобные течения всегда занимали в индийском духовном космосе крайне незначительное место.

В заключение обратим внимание на один очевидный парадокс индийской религиозно-философской мысли. Можно без преувеличения сказать, что центральной ее проблемой является проблема «Я», субъекта. Однако главная тенденция индийского философствования, проявившаяся и в Упанишадах, и в индуизме, и в буддизме, направлена на избавление от «самости», от «Я», от личности, будь то в случае растворения человека в Брахмане в Упанишадах, будь то в случае освобождения от «Я» в состоянии нирваны: здесь личность тоже исчезает «как пламя лампы, в которую не подливается масло», если говорить словами одного из буддийских текстов. Получается, что сопричастность человека Абсолюту оборачивается в рамках данной духовной традиции полным с ним слиянием. И конкретная, живая человеческая индивидуальность в единстве как духовных, так и телесных своих характеристик теряется в ослепительном сиянии Высшей Духовной Реальности.

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте то новое, что появилось в Упанишадах по сравнению с основным комплексом представлений ведической религии.

2. Почему идея Брахмана в священных текстах невыразима в положительных терминах?

3. Как Вы понимаете соотношение конкретной человеческой индивидуальности и Атмана?

4. Как связаны в индуизме идея спасения и авидья (незнание)?

5. Каково соотношение религиозно-философской мысли Упанишад и индуизма и основных идей «осевой революции»?

6. Дайте определение «четырех благородных истин» и «благого восьмеричного пути» буддизма.

7. Чем отличаются хинаяна и махаяна?
8. Почему нирвана в буддийских текстах трактуется как нечто невыразимое и непостижимое?

Литература

1. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. I–II. М., 1956–1957.
2. Буддизм. Словарь. М., 1992.
3. Борхес Х.Л. Буддизм.— Письмена Бога. М., 1992. С. 360–374.
4. Философия древней и средневековой Индии.— История философии в кратком изложении. М., 1991. С. 17–41.
5. Васильев Л.С. История религий Востока. М., 2000. С. 185–204, 219–257, 326–339.

§ 2. Религиозно-философская мысль Китая

Исходным пунктом развития религии и философии в Китае стала, так же как и в других местах, мифология. Особенность эволюции религиозно-философской мысли этой великой страны Азии — это сохранение существенных элементов мифологической картины мира уже после утверждения на китайской почве развитых форм религии и философии. Так, в Китае огромную роль играл (а в значительной мере продолжает играть до сих пор) культ предков. И в народной толще, и среди мудрецов Поднебесной¹ всегда сохраняла большую популярность магия.

¹ Так называли Китай его жители.

Становление собственно философского (точнее, религиозно-философского) мышления связано с процессом создания так называемых классических книг китайской образованности, которым впоследствии был придан по существу статус священных текстов, в которых заключена древняя мудрость, выше которой нет и не может быть ничего. Процесс этот начался еще в первой половине I тысячелетия до н. э. Центральное место среди классических книг занимает «Книга перемен» («И цзин»), которая создавалась, по-видимому, в XII–VI вв. до н. э. Именно эта книга стала исходным пунктом развития китайской мысли. В ней содержится первая цельная философская концепция мироздания.

Согласно «Книге перемен», вся действительность мира представляет собой результат взаимодействия и борьбы двух начал – **инь** и **ян**. Инь – темное, пассивное, женское начало, часто отождествлявшееся с землей. Ян – светлое, активное, мужское начало. Его олицетворением служило небо. Разные периоды истории, как и разные времена года, характеризуются преобладанием того или другого начала. Но ни одно из них не может полностью поглотить другое: достигая максимально возможной степени развертывания своих потенциалов, каждое из начал подходит тем самым к Великому пределу (**Тайцзи**), после чего начинается обратный процесс усиления противоположного начала. Поэтому даже при, казалось бы, полном торжестве светлого ян в нем сохраняется темная точка, которая затем вновь разрастается. И, напротив, во тьме торжествующего инь всегда брезжит луч света ян. В результате «ян, достигая предела, превращается в инь; инь, достигая предела, превращается в ян».

Инь и ян, две изначальные сущности Вселенной, сами являются порождением Великого предела – Тайцзи. Здесь мы сталкиваемся с первым обозначением Абсолюта. Тайцзи – это «великое начало», «великое единство», которое практически невозможно выразить словами: это «наименование, не имеющее имени»; его нельзя обрести и назвать.

В «И цзин» появляется и иное представление об Абсолюте, в рамках которого он предстает уже не как Великий предел, а как Путь – **дао**: «Чередование инь и ян называется Путем (дао)», и путь этот «проходят все вещи».

Понятие «дао» заняло, как мы увидим в дальнейшем, особое, по существу ключевое место в религиозно-философской мысли Китая.

Центральную роль в духовном космосе этой страны после становления китайской цивилизации играли три религии, которые представляли собой одновременно три различных способа философствования: конфуцианство, даосизм и буддизм. О буддизме, в том числе в его китайской версии (чань-буддизм), уже шла речь в предыдущем параграфе: он не был собственно китайским «изобретением», хотя и укоренился; и приобрел своеобразные формы в условиях Поднебесной. В данном случае нами рассматриваются даосизм и конфуцианство.

По-видимому, первым по времени оформился даосизм. По традиции, основателем даосизма считается легендарный мудрец Лао-цзы¹. Ему приписывается авторство основополагающего священного текста даосизма, который является вместе с тем главным даосским философским трактатом: «Дао дэ цзин» («Каноническая книга о дао и дэ»). Содержание трактата — учение о дао и о его проявлении — дэ. Приведем несколько центральных положений данного текста, с помощью которых можно ярко проиллюстрировать как содержательные характеристики, так и сам способ китайского философствования.

«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя». В этих первых строках трактата утверждается одна из основополагающих идей не только даосизма, но всей китайской философии: идея принципиальной невозможности выразить Абсолют в слове.

Продолжая линию, намеченную в «И цзин», автор «Дао дэ цзин» формулирует идею взаимообусловленности и взаимозависимости противоположностей: «Когда все в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что добро является добром, возникает и зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга... высокое и низкое взаимно определяют, звуки, сливаясь, при-

¹ По преданию, он родился в 604 г. до н. э., однако идет ли речь о реальной исторической личности, до сих пор неясно.

ходят в гармонию, предыдущее и последующее следуют друг за другом».

В мире существует некий непреложный порядок, которому следуют и все мировые космические процессы, и животные, и растения, и люди. Собственно, именно он и обозначается термином «дао» — «путь». Дао — Путь, которым следует все мироздание.

В понятии «дао» автор трактата выделяет множество смысловых граней. Вот несколько основных определений дао: «Дао пусто, но в применении неисчерпаемо. О глубочайшее! Оно кажется праотцом всех вещей...

Превращения невидимого (дао) бесконечны. (Дао) — глубочайшие врата рождения. Глубочайшие врата рождения — корень неба и земли, (Оно) существует (вечно) подобно нескончаемой нити, и его действие неисчерпаемо...

Высшая добродетель подобна воде. Вода приносит пользу всем существам и не борется (с ними). Она находится там, где люди не желали бы быть. Поэтому она похожа на дао...

Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достигаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино... Оно бесконечно и не может быть названо... Придерживаясь древнего дао, чтобы овладеть существующими вещами, можно познать древнее начало. Это называется принципом дао...

Дао бестелесно. Дао туманно и неопределенно. Однако в его туманности и неопределенности содержатся образы... скрыты вещи. Оно глубоко и темно. Однако в его глубине и темноте скрыты тончайшие частицы. Эти тончайшие частицы обладают высшей действительностью и достоверностью...

Дао вечно и безмянно. Хотя оно ничтожно, но никто в мире не может его подчинить себе...

Когда дао находится в мире, все сущее вливается в него, подобно тому, как горные ручьи текут к рекам и морям...

Великое дао растекается повсюду... Благодаря ему все сущее рождается и не прекращает (своего роста)... Все сущее возвращается к нему...

Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало...

Превращение в противоположное есть действие дао, слабость есть свойство дао... Дао скрыто (от нас) и не имеет имени. Но только оно способно помочь (всем существам) и привести их к совершенству».

Дао в принципе безлично, но иногда оно как бы приобретает некоторые черты субъекта: «Оно совершает подвиги, но славы себе не желает. С любовью воспитывая все существа, оно не считает себя их властелином. Оно никогда не имеет собственных желаний, поэтому его можно назвать ничтожным. Все сущее возвращается к нему, но оно не рассматривает себя их властелином. Его можно назвать великим. Оно становится великим, потому что никогда не считает себя таковым».

Любопытно отношение Лао-цзы к прежним, родившимся еще в мифологическую эру, религиозным верованиям. В древнейшем Китае был распространен культ Неба. Первоначально оно, по-видимому, являлось олицетворением обожествленных предков или, возможно, первопредка. Впоследствии оно стало терять подобные черты личного бога и стало постепенно осмысляться как некая безличная моральная сила, которая награждает за добрые дела и дарует власть над миром достойнейшим из мужей. Подобное представление формировалось постепенно, длительное время сосуществуя, по-видимому, с образом некоего «небесного владыки». К VI—V вв. до н. э. понятие «Небо» включало и верховного владыку (Шан-ди), и судьбу, и понятие первоосновы и первопричины всего сущего. Государь, впоследствии — император единого Китая, рассматривался как Сын Неба.

Лао-цзы относится к Небу, к владыке Неба и к государю, в общем-то, с пиететом. Однако в своей иерархии сил, управляющих Вселенной, он решительно подчиняет их дао. Так, он говорит о дао: «Я не знаю, чье оно порождение, я лишь знаю, что оно предшествует небесному владыке». «Тот, кто становится государем, следует небу. Тот, кто следует небу, следует дао». И еще: «Человек следует законам земли. Земля следует законам неба. Небо следует законам дао, а дао следует самому себе».

Итак, дао — закон, которому следует все во Вселенной — небо и земля, растения и животные, человек и общество. Обратим

внимание на одно обстоятельство: дао не имеет ничего общего с какой-либо жесткой структурой, оно не обладает внешней мощностью, напротив, это нечто на первый взгляд слабое и даже «ничтожное», но обволакивающее, пронизывающее собой все.

Опираясь на подобное понимание Абсолюта, Лао-цзы строит свою систему взглядов на то, каким должно быть поведение человека в природе и в обществе. Согласно тексту «Дао дэ цзин», подлинная мудрость состоит в том, чтобы следовать дао, порядку мироздания, ни в чем не нарушая его. Отсюда вытекает важнейший принцип даосизма — «недеяние» (у вэй). Этот термин означает не бездействие в нашем понимании, а невмешательство в естественный ход вещей, запрет на человеческие действия, способные этот ход нарушить.

Именно недеяние — отличительная черта «совершенномудрого мужа» — таково еще одно центральное понятие китайской философии: «Поэтому совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние... вызывая изменения вещей, он не осуществляет их сам...»

Принцип «недеяния» означает отказ от активного воздействия на мир, следовательно, от попыток, опираясь на волю и интеллект человека, как-то преобразовать природу или общество. В этой связи автор трактата с большим недоверием относится к практическому опыту и к возможностям эмпирического познания мира вообще. Согласно древнекитайскому мудрецу, «не выходя со двора, можно познать мир. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ходит, но познает все. Не видя вещей, он проникает в их сущность. Не действуя, он добивается успеха». И наоборот: «Кто действует — потерпит неудачу».

Подобные ценностные установки отнюдь не способствовали занятию активной преобразовательной позиции, выделению личности из окружающего мира, пробуждению интереса к исследованию как конкретных закономерностей физического и биологического мира, так и далеких стран. Они наложили очень серьезный отпечаток на облик китайской цивилизации.

Из недоверия к практической преобразовательной активности человека прямо вытекало недоверие ко всякого рода ново-

введениям. Стремление к новшествам несовместимо с обликом «совершенномудрого». Вот условный портрет мифических мудрецов древности, предстающих как идеальные образцы человека, следующего дао: «...они были робкими, как будто переходили зимой поток; они были нерешительными, как будто боялись своих соседей; они были осторожными, как будто переходили по тающему льду; они были простыми, подобно неотделанному дереву; они были непроницаемыми, подобно мутной воде. Это были те, которые, соблюдая спокойствие, умели грязное делать чистым. Это были те, которые своим умением сделать долговечное движение спокойным, содействовали жизни. Они соблюдали дао и не желали многого. Не желая многого, они ограничились тем, что существует, и не создавали нового».

Недоверие ко всякой активности человека, хоть в чем-то не совпадающей с природными ритмами, к самостоятельности личности особенно ясно проявляется в отношении Лао-цзы к собственно человеческой мудрости («мудрствованию»), которая противопоставляется подлинной мудрости тех, кто следует дао, жестко ограничивая свои волю и разум.

Отсюда и резко отрицательное отношение автора «Дао дэ цзина» к деятельности людей по созиданию культурных норм и общественных институтов. По убеждению Лао-цзы, подобного рода деятельность — следствие утраты дао: «Когда устранили великое дао, появились “человеколюбие” и “справедливость”. Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие». По словам автора текста, «когда будут устранены мудрствование и ученость, народ будет счастливее во сто крат...»

Недоверие к индивидуальной активности человека связано с отрицательным отношением к распространению знаний в народе, как к фактору, возбуждающему подобную активность, способствующему искажению естественного порядка вещей. Отсюда соответствующее решение проблемы соотношения власти и знания: «...управляя страной, совершенномудрый делает сердца подданных пустыми, а желудки полными. Его управление ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать». «В древности те, кто следовал дао, не просвещали народ, а делали его невежест-

венным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью».

В то же время есть подлинное знание — знание о следовании дао. Недостаток такого знания — источник бед. В чем же его суть, что должны знать люди? По мнению автора трактата, «нужно указывать людям, что они должны быть простыми и скромными, уменьшать личные желания и освобождаться от страстей».

Итак, подведем первоначальный итог. Величие учения Лао-цзы в создании образа Абсолюта, в котором чувствуется и ощущается таинственная глубина мироздания, а также в утверждении идеи сопричастности человека и его мира Абсолюта. Однако следование путем дао в интерпретации автора «Дао дэ цзина» оказывается связано с самоуменьшением человека, ограничением его собственной индивидуальной активности, творческих потенций человеческого духа.

Дальнейшая история даосизма связана с раскрытием и комментированием основных положений трактата «Дао дэ цзин». Крупнейшим даосским мыслителем был Чжуан-цзы (369—286 гг. до н. э.). Центральные идеи «Дао дэ цзина» получили у него дальнейшее развитие и своеобразную интерпретацию. Так, согласно Чжуан-цзы, дао «неактивно и бесформенно. Дао можно передать, но нельзя взять; можно постичь, но нельзя увидеть. Оно само для себя начало, само для себя основа. Оно существовало издревле, уже давным-давно, когда еще не было ни неба, ни земли. Оно одухотворило духов и верховного владыку неба, оно породило небо и землю». Одна из центральных идей Чжуан-цзы: «...внешний мир и я составляем одно целое».

Согласно этому мыслителю, образцы правильного человеческого поведения в соответствии с дао были даны «настоящими людьми древности». «Настоящий человек древности не знал ни любви к жизни, ни ненависти к смерти; не радовался своему появлению на свет и не противился уходу из жизни; безразлично покидал этот мир и безразлично приходил в него... Он не забывал того, что было для него началом, и не доискивался до того, в чем заключался его конец. Получая жизнь, радовался ей; забывая о смерти, возвращался в небытие. Это означает, что он не прибегал к разуму, чтобы противиться дао, не прибегал к человеческо-

му, чтобы помогать небу. Такой человек и называется настоящим человеком. Сердце такого человека свободно от чувств, поведение сдержанно, его лицо выражает простоту. Иногда он холоден, как осень, иногда тепел, как весна; радость и гнев чередуются в нем, так же как чередуются четыре времени года; он приспосабливается к вещам, и никто не знает предела его возможностей».

Итак, «настоящий человек» — это человек, по существу лишенный каких-то личностных эмоциональных характеристик; свой разум он также не задействует сколько-нибудь активно. Он не пытается как-то воздействовать на вещи мира, а приспосабливается к ним. Как видно, у Чжуан-цзы сохраняется та же установка на максимальное сдерживание собственной активности человеческой личности, в чем бы то ни было выбивающейся из природных ритмов, что и у Лао-цзы.

Как мы видели, в «Дао дэ цзине» проводится мысль об опасности чрезмерного увеличения человеческого знания. Однако при этом знание о следовании дао рассматривается как безусловное благо. У Чжуан-цзы появляется новый момент в рассмотрении этой проблемы: познание дао, владение соответствующими ему нормами поведения ведет, согласно Чжуан-цзы, к резкому увеличению возможностей человека, его могущества и умения в самых разнообразных областях. В трактате, носящем имя этого мыслителя, приводится такой диалог некоего разбойника Чжи с его подручным. Последний спросил: «Есть ли и у разбойника свое дао?» — «А разве можно найти такое место, где бы не было дао? — ответил Чжи.— Чутьем угадать, где в доме спрятаны ценности, — это мудрость; войти туда первым — это храбрость; выйти последним — это чувство долга; знать, возможно ли нападение, — это умение; разделить добычу поровну — это чувство братства. В Поднебесной еще не было такого человека, который смог бы стать большим разбойником, не обладая сполна этими пятью качествами».

Чжуан-цзы следующим образом комментирует этот диалог: «Отсюда видно, что, не постигнув дао совершенномудрых, нельзя стать ни хорошим человеком, ни действовать как разбойник Чжи. Однако хороших людей в Поднебесной мало, а нехороших — много, поэтому польза, которую мудрецы приносят Поднебесной, невелика, а вред большой». Отсюда следу-

ет вывод: «Совершенномудрые – это острое оружие Поднебесной, и поэтому их нельзя ей показывать. Поэтому необходимо отказаться от совершенномудрых и отбросить знания, и тогда переvedутся большие разбойники...»

Итак, согласно Чжуан-цзы, опасно любое знание, в том числе и знание о дао. Впрочем, в свойственной ему парадоксальной манере этот китайский мыслитель доказывает по существу ту мысль, что следование дао вполне может осуществляться без чересчур глубокого знания о нем. «Совершенное дао естественности» прямо связывается с ограничением познавательной активности: «Освободи свое тело от пороков, сосредоточь свой взор на одном, и естественное согласие придет к тебе; сдерживай свои знания, сосредоточь свои устремления на одном, и естественная мудрость придет и останется с тобой. Добродетель расцветет красотой в тебе, а дао поселится в твоём сердце. Смотри прямо бессмысленным взором, как новорожденный теленок, и не ищи причины всего этого...»

После Чжуан-цзы даосизм не смог выдвинуть столь же крупных мыслителей. Надо сказать, что в даосизме с самого начала существовала не нашедшая сколько-нибудь ясного отражения в цитированных текстах струя, связанная с магией, алхимией, разнообразными народными верованиями в духов и т. п. Ко II–III вв. н. э. даосизм разделился на философский и религиозный. Последний как раз и включил в себя магию, алхимию, демонологию («науку» или «знание» о демонах). Высшим выражением философского даосизма стал неодаосизм (III–IV вв. н. э.), в дальнейшем слившийся с буддизмом, исчезнувший как самостоятельное философское течение. Что же касается «религиозного» даосизма, то он продолжал существовать (и существует по сей день) в виде совокупности не объединенных рамками какой-либо единой системы мировоззрения верований и обрядов широких народных масс, во многом имеющих магический характер.

* * *

Для другого ведущего философско-религиозного течения Китая, конфуцианства, характерна на первый взгляд совершен-

но иная общая направленность, чем для даосизма. Его основатель — Конфуций (Кун-цзы, то есть учитель Кун), это вполне реальная историческая личность: годы его жизни — 551—479 гг. до н. э. Конфуцианство стало наиболее влиятельным из трех упомянутых выше религиозно-философских систем. В немалой степени это объясняется тем, что предметом интересов Конфуция были проблемы, которые самым прямым и непосредственным образом касались всех и каждого: как наилучшим образом организовать жизнь общества и управление им, каковы должны быть нормы и принципы человеческого поведения. Вопросы об общих принципах устройства мироздания не привлекают особого внимания Конфуция и его последователей. Во всяком случае, они почти не говорят об этом. Однако различия между конфуцианством и даосизмом менее глубоки, чем может показаться на первый взгляд.

Так, в конфуцианстве по сути дела основополагающее значение также имеет понятие «дао». Правда, у Конфуция речь идет не о Пути Мироздания в целом, а о «праведном Пути» человека. Именно следование дао может, согласно Конфуцию, привести к наилучшему устройству общества и правильно ориентировать человеческое поведение. Что это конкретно означает?

Конфуций исходит из предположения о возможности достижения идеала человеческого поведения и идеального состояния общества в конкретной земной действительности. Путь к осуществлению данной цели лежит через следование традиции, воспроизведение по возможности без изменения древних образцов. В этой связи Конфуций представляет себя лишь как глашатая истин, уже сформулированных легендарными идеальными правителями и мудрецами древности (Яо, Шунь, Юй и др.). При этом он принципиально отказывается от собственного индивидуального творчества. В книге «Беседы и суждения» («Лунь юй»¹) приведено следующее изречение Конфуция: «Я передаю, но не создаю; я верю в древность и люблю ее».

В соответствии с представлениями, господствовавшими в умах древних китайцев, идеал общества и человека уже был до-

¹ Эта книга состоит из записей высказываний и бесед Конфуция, сделанных его учениками и их последователями.

стигнут в прошлом, во времена «золотого века» — эпоху правления легендарных государей Яо, Шуня, Юя и Вэнь-вана. Последние являли собой непревзойденные образцы цзюнь-цзы — «благородного мужа». Поэтому в глазах соотечественников и современников Конфуция было чрезвычайно важно сохранить связь с этим легендарным прошлым. Такое было возможно, по их убеждению, лишь через строгое исполнение ритуалов, самыми важными из которых были обряды, связанные с почитанием духов предков.

Китайцы были подчинены жестким правилам ритуала отнюдь не только тогда, когда они исполняли культ умерших родственников: вся жизнь общества ко времени Конфуция была ритуализирована. Определенные правила и нормы ритуала регламентировали поведение людей во всех сферах.

Конфуций увидел в ритуалах самое действенное средство возрождения древнего благочестия. Но он никогда не стал бы Учителем Куном для многих поколений, если бы был только лишь величайшим знатоком ритуала. Конфуций прежде всего дал этому понятию более глубокое обоснование. Он увидел в ритуале универсальное и главное условие обеспечения человеческого общения. В интерпретации великого китайского мыслителя ритуал — это выражение ритма и красоты самой жизни, возвышенности и гармонии души. Непокколебимая вера Конфуция в безусловную действенность ритуала основывалась на убеждении, что ритуальное поведение являет собой точное соответствие неким изначальным образцам человеческой деятельности и поведения, составляющим самые сокровенные истоки культуры.

Согласно Конфуцию, точное осуществление ритуалов означало выполнение воли Неба. Ко времени, когда развернулась его деятельность, Небо практически совсем утратило черты личностного божества-предка и приобрело значение олицетворения морально-этического закона. Согласно Конфуцию, следование Небу означает одновременно следование человека и общества праведным Путем.

Ритуал потому так превозносится Конфуцием, что рассматривается им как земной аналог и проявление сакрального «Лада» всего мироздания в целом. В интерпретации Конфуция и

«Воля Небес», и человеческое сердце повинуются в конечном счете одному Порядку, моральному закону. Осуществление ритуала означает установление священной связи между человеком и человеком, людьми и мирозданием. Сама организация жизни в соответствии с традиционными правилами предстает в понимании Конфуция как священнодействие. Реализация культурных норм в повседневной жизни, воплощение идеала в сфере государственного управления и в поведении людей предстает в конфуцианстве как исполнение религиозного культа. Это способ соединения через исполнение требований ритуала Вечного и Бесконечного с обыденным и преходящим в человеческой жизни.

Подобное соединение как раз и осуществляет совершенномудрый: «Путь мудрого, по Конфуцию,— это способность «одним шагом», «в одно мгновение» пройти дистанцию между тем, что лежит рядом, и беспредельностью, нанести знаки вечности на ширму зримого мира»¹. Именно так понималась в Китае работа каллиграфа или художника, который исполнял свое предназначение в том случае, если мог нанести на бумагу «след, тянущийся на тысячи ли и уходящий в недостижимую даль...»²

Хотя истоки истинного Пути теряются в Вечности, нет ничего более естественного для человека, чем следовать дао; праведный Путь — это и наиболее удобный путь. И тем не менее большинство людей не желают идти по нему. Конфуций сказал однажды с печальной иронией своим ученикам: «Кто может выйти из дома, не пройдя через дверь? Так почему никто не идет этим путем?»

Если человек или государство не следуют праведным путем, это ведет к разрушительным последствиям. В этом случае, по словам Конфуция, в государстве «нет Пути», следовательно, связь с Абсолютом рвется, священный порядок Вселенной нарушается.

В принципе конфуцианство ориентировано на организацию в соответствии с сакральными нормами человеческой деятельности. Однако если посмотреть на глубинную основу обря-

¹ Малявин В. Конфуций. М., 1992. С. 208.

² Там же.

довых действий, то обнаружится, что подлинный ритуал, как точное соответствие ритму Вселенной, оказывается связанным не с внешней предметной активностью, а (по видимости) с бездействием. Указывая на образ мифического царя и мудреца «золотого века» Шуня, Конфуций говорил: «Шунь управлял Поднебесной, ничего не делая. Он с достоинством сидел лицом к югу — только и всего!» (В Китае правитель по традиции сидел на троне, обратившись лицом на юг.)

Итак, образ действий идеального правителя, соответствующий требованиям ритуала, — это то самое **недеяние**, о котором говорится в «Дао дэ цзине». Здесь обнаруживается наиболее глубокая общая духовная основа конфуцианства и даосизма.

Интересно, что отстаивая идею сакрализации устройства обычной человеческой жизни, Конфуций в то же время предпочитает молчать о Божественном и о духах. По его мнению, человек мало что может здесь сказать. Для Конфуция в принципе характерно то же самое недоверие к возможностям выражения человеческой мысли в слове, что и для Лао-цзы. Однажды Конфуций заявил: «Я не хочу больше говорить...» Тогда ученики спросили его: «Но если вы, Учитель, не будете говорить, какие же наставления передадим мы грядущим поколениям?»

«Но разве Небо говорит? — ответил Конфуций. — А ведь времена года исправно сменяют друг друга и все живое растет. Разве Небо говорит что-нибудь?»

Когда Учителя Куна попросили однажды объяснить, что такое мудрость, он сказал: «Отдавать все силы служению людям, почитать духов и держаться от них в отдалении — вот это и есть мудрость». Однажды один из учеников Конфуция, Цзы-лу, спросил его, как следует служить духам предков и божествам. Конфуций ответил:

— Ты еще не знаешь, как служить людям. Разве ты можешь знать, как нужно служить духам?

— А что такое смерть? — спросил вновь Цзы-лу.

— Ты еще не знаешь, что такое жизнь. Разве ты можешь знать, что такое смерть? — ответил Учитель Кун.

Загадочные ответы, не правда ли? Умолчание Конфуция о божественных и сверхъестественных силах не означает, что он не верил в их существование или же не придавал им значения.

Просто Учитель Кун ясно дает понять, что сфера духовной реальности окружена завесой тайны. Единственный же способ почитания божественных сил — организация общества и человеческого поведения в соответствии с принципами праведного Пути, с правилами ритуала. Для Конфуция именно в этом заключается способ приобщения человека к Высшей духовной реальности. Религиозный культ у Конфуция имеет этическое содержание, то есть представляет собой форму почитания Божественного посредством выполнения определенных заповедей морали и норм поведения во всех сферах жизни.

Итак, ритуал, согласно Конфуцию, есть способ связи человека с Абсолютом. Но ведь в реальной жизни любой страны, тем более Китая, ритуал означает точное следование общепринятым нормам поведения. Когда вся жизнь общества ритуализована, за человека все уже решено заранее в тот самый момент, когда он появился на свет: как он должен действовать в любой ситуации, предписывается подробнейшей системой правил. Здесь остается очень мало места для личной инициативы. Свобода выбора для человека сохраняется лишь в возможности следовать или не следовать ритуальным предписаниям, выполнять их более или менее тщательно. Невыполнение требований ритуала, традиционных норм поведения автоматически выводит человека за пределы общества; такой человек, в соответствии с китайскими представлениями, вполне разделяемыми Конфуцием, недостоин названия разумного существа. Недостаточное внимание к ритуалу, небрежность в его исполнении — характеристика человека низшего сорта.

Правда, подчеркнем еще раз: человек сам выбирает свою дорогу. Праведный Путь, путь дао, — это путь превращения в цзюнь-цзы, «благородного мужа», во всем следующего ритуалу. В принципе он открыт любому. Так, по словам Конфуция: «Каждый может стать благородным мужем, нужно только решиться им стать». Следование дао, выполнение роли цзюнь-цзы требуют от человека постоянного напряжения всех душевных сил.

Неотъемлемая характеристика «благородного мужа» — чувство долга. Этот долг состоит прежде всего в том, чтобы являть для других образец поведения в соответствии с принятыми моральными нормами. По определению Конфуция, «благород-

ный муж берет своей основой чувство долга», исполняя свой долг посредством ритуала.

Главное качество «благородного мужа» Конфуций назвал «человечностью» или «человеколюбием» (жэнь). Иероглиф «жэнь» состоит из знаков «человек» и «два», то есть обозначает отношения между людьми, в которых раскрывается подлинное бытие человека. Интересно, что на вопрос: «Что такое человечность?» Конфуций каждый раз дает новые ответы. Самый простой из его ответов: человечность — это значит «любить людей». Ее главный смысл — в исполнении заповеди: «Не делай другому того, чего себе не желаешь». Согласно определению Конфуция, «человек, наделенный человечностью, обладает пятью качествами: он учтив, великодушен, честен, прилежен и добр».

Обратим внимание: на первое место поставлена именно учтивость, то есть исполнение норм ритуального поведения. Это вполне соответствует сути взглядов Конфуция. На вопрос своего ученика Янь Юаня о том, что такое человеколюбие (жэнь), Учитель Кун ответил: «Сдерживать себя, с тем чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала,— это и есть человеколюбие». В ответ на просьбу ученика рассказать о правилах осуществления человеколюбия Конфуций сказал: «На то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть; то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать; то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить; то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать».

Оборотной стороной ритуальных предписаний и норм поведения неизбежно является система запретов, налагаемых на человека. И тут выясняется, что в их число, в интерпретации Конфуция, входит запрет на проповедь «неправильных», с его точки зрения, взглядов, более того — на само знакомство с ними. В «Лунь юе» Учитель Кун категорически заявляет: «Изучение неправильных взглядов вредно».

Следование ритуалу означает прежде всего точное исполнение каждым своей роли. Причем роли эти точно определены. Однажды на вопрос о том, как должно управлять государством, Конфуций ответил: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном».

Здесь нашла свое отражение еще одна ключевая идея Конфуция — идея установления четкой иерархии на всех уровнях

общественной жизни — от семьи до государства. При этом отношения в семье строятся на принципе «сыновней почтительности», безусловного подчинения младших старшим, сына — отцу, женщины — мужчине. Подобное почитание старшего поколения, полное доверие к авторитету его представителей имеет для Конфуция основополагающее значение. Это фундамент, на котором покоится все общественное здание: согласно Учителю Куну, государство должно быть устроено, как «большая семья», в которой роль отца призван выполнять правитель. Но это означает соответствующее отношение к подданным — как к детям, не обладающим в полной мере разумом. А поскольку ни у Конфуция, ни у других китайских мыслителей не возникало мысли о возможности какого-либо иного политического устройства, помимо монархии, основанной на неограниченной власти правителя, получалось, что народ вообще не способен выйти из «детского возраста»...

Государь как Сын Неба имел «мандат» Неба на управление страной — Конфуций целиком разделяет этот традиционный китайский взгляд. Его власть поэтому в принципе не может быть ничем и никем ограничена. Однако возможна ситуация, когда правитель перестает следовать истинному Пути, что ведет к нарушению сакрального порядка мироздания и к смуте в Поднебесной. В этом случае он может быть лишен Небесного мандата на управление страной, и тогда жители Поднебесной не только могут, но и должны его свергнуть.

Как мы видим, в отличие от древних деспотий типа египетской, сакрализация власти не приводит в Китае к полному обожествлению правителя: подобное обожествление коренным образом противоречит самой идее Абсолюта.

Интересно, что в соответствии с древнекитайскими представлениями о нераздельности мира людей и мира природы император нес прямую ответственность не только за состояние дел в человеческом обществе, но и за состояние природы: любое стихийное бедствие, засуха, наводнение или землетрясение свидетельствовали, в глазах китайцев, о явном или тайном нарушении правителем принципа следования дао. Природа, а точнее, божественные силы посредством грозных природных явлений как бы сигнализировали людям о том, что правитель уклонился

от истинного Пути. Для Конфуция подобное развитие событий означало, что верховная власть нарушает высший моральный закон, который служит выражением и проявлением в человеческом обществе общего сакрального «лада» мироздания.

Как уже упоминалось, следование истинному Пути означало для Конфуция (и здесь он ничем не отличался по своим взглядам от его менее выдающихся соотечественников) следование традиции по возможности без изменений. Требование точного соответствия традиции в полной мере предъявлялось и правителю: любая попытка императора Китая нарушить традиционные установления рассматривалась как попрание сакрального Порядка Вселенной, в том числе — как попытка разрушить устои общества. В подобных условиях решиться на какие бы то ни было нововведения, даже в том случае, если они были необходимы для страны, было даже для императора необычайно сложно. Изменения были возможны лишь в том случае, если их удавалось представить как возврат, пусть частичный, к нарушенным традиционным нормам.

«Практическая религия» Конфуция дала новое, более убедительное обоснование господствовавшим в духовном космосе китайской цивилизации общепринятым представлениям, придала им, прежде всего традиционным нормам и правилам поведения, священный статус. Безусловная историческая заслуга Конфуция и его последователей — утверждение идеи о таинственной **нравственной** связи человека, его сокровенной сущности с Абсолютом. Вытекающая отсюда идея утверждения сопричастности людей духовной первооснове сущего через исполнение морального закона имела большое значение: речь шла ни много ни мало, как о попытке построить человеческую жизнь в соответствии с Божественными принципами. Однако интерпретация этой идеи в конкретных условиях Китая, и прежде всего самим Конфуцием, оказалась связана, как мы видели, с недоверием к новшествам, а значит, и к живой, конкретной человеческой личности; вводя запрет на изучение «вредных» взглядов, Конфуций тем самым не оставлял человеку права самому судить о том, что есть истина, и открывать ее для себя заново: истина, открытая еще в «золотом веке», могла быть лишь усвоена в процессе обучения у старших нормам ритуала.

Таковы вкратце основные черты учения Конфуция. Оно развивалось впоследствии его последователями в самых различных направлениях, но главные его принципы остались без изменений.

В заключение следует отметить следующее. Духовная ориентация конфуцианства на китайский «золотой век» не означала установки на воспроизведение без изменений тех порядков, которые существовали в древнейший период истории Китая в действительности. Это была именно ориентация на идеал, на создание идеальных образцов для подражания в целях решения конкретных задач управления обществом и человеческим поведением. Однако принципиально важно то, что Конфуций и его последователи поместили этот идеал в прошлое, приковав тем самым к нему взоры своих соотечественников. Создание подобной системы отсчета неизбежно предполагало установку на воспроизведение некогда установленных образцов мышления, поведения и общественного устройства по возможности без изменений, культ традиции, резко отрицательное отношение к нововведениям и в социальной жизни, и в сфере человеческого духа. В этом смысле отказ Конфуция от индивидуального творчества не был пустой декларацией: он задал парадигму духовной жизни китайцев на много поколений вперед.

Как оценивать данную парадигму? Следование основным принципам конфуцианства позволило Китаю сохранить свое историческое, в том числе духовное, наследие со всеми его сокровищами практически без потерь. И это, несомненно, позитивный итог. Однако выработанное в рамках китайской цивилизации отношение к новаторству, установка на воспроизведение по возможности без изменений традиционных форм жизни в конечном итоге блокировали прогресс Китая во всех сферах, включая и духовную жизнь.

* * *

Как видно из материала данной главы, основные течения религиозно-философской мысли Индии и Китая отличались друг от друга по многим признакам. В то же время есть целый

ряд особенностей, который их объединяет. Это касается прежде всего общей тенденции в решении проблемы соотношения человека и Абсолюта. В рамках их взаимосвязи Абсолют абсолютно преобладает. В Упанишадах и в индуизме мы имеем в конечном счете одного субъекта — Брахмана (с которым, напомним, отождествляется Атман). Что же касается эмпирического, «малого», то есть реального и конкретного человеческого «Я», то его реальность оказывается в конечном итоге иллюзорной: человек со всеми его чувствами и страстями, проблемами и бедами не более чем мимолетный всплеск на поверхности океана — Абсолюта. Итак, здесь человек растворяется в Абсолюте.

То же самое происходит и в буддизме: как уже говорилось, для буддистов целостность личности — иллюзия. «Я» — лишь неустойчивая комбинация возбужденных дхарм — неких «вспышек» психофизической энергии. Ну а высшая цель — опять же растворение индивидуальности в Абсолюте — нирване, избавление от конкретного живого человеческого «Я».

В рамках китайской традиции (исключая буддизм) сама по себе личность приобретает несколько большую реальность: во всяком случае, она уже не есть нечто иллюзорное, как в Индии. Однако и в даосизме, и в конфуцианстве следование путем Абсолюта — дао оказывается неразрывно связано с жестким ограничением собственной активности личности, по существу, с ее умалением: человек оказывается марионеткой либо безлично-вселенского первоначала, либо ритуала.

С подобным решением проблемы соотношения человека и Абсолюта связано общее и для Упанишад, и для индуизма, и для буддизма, и для даосизма резко отрицательное отношение к предметной практической деятельности, к попыткам преобразования действительности в соответствии с разумом и волей человека. Хотя конфуцианство на первый взгляд ориентировано иначе — на решение задачи создания духовных регуляторов поведения людей, в том числе в сфере политического управления, и для него, как было показано выше, «недеяние» является высшим, наиболее совершенным видом деятельности.

По существу, и даосизм, и конфуцианство, отстаивая идею о необходимости полного подчинения человеческой жизни ритмам мироздания, тем самым растворяют личность в этих рит-

мах. Поэтому и здесь имеет место растворение человека в Абсолюте, хотя эта тенденция проявляется менее четко, чем в индийской традиции.

Итак, установка на слияние с Абсолютом и на созерцательное отношение к миру является общей для рассмотренных религиозно-философских учений Востока.

Есть еще одна очень важная особенность, которая роднит все эти течения: это утверждение принципиальной невозможности адекватно выразить Абсолют в слове. Будда, Лао-цзы и Конфуций хранят «благородное молчание» о величайших тайнах, ясно давая понять, что истина не может быть полностью выражена на несовершенном человеческом языке. И в индийской, и особенно в китайской традиции символы Абсолюта весьма туманны. В особенности это касается дао у Лао-цзы.

Для всех рассматривавшихся религиозно-философских течений характерна акцентировка идеи о том, что в самой своей сокровенной глубине Абсолют вообще не может быть познан. А то, что все же доступно человеку, постигается не путем рационального умозрения, но путем озарения.

Очень важно отметить, что в восточной традиции Абсолют либо вообще лишен личностных черт, либо, во всяком случае, наделен ими в недостаточной степени для того, чтобы оказался возможен интимный контакт между ним и человеком. Дао вообще практически безлично. То же самое можно сказать и о нирване в буддизме, хотя, как уже отмечалось, в одном из вариантов махаяны эта тенденция несколько смягчена за счет выдвижения идеи об отождествлении нирваны с «космическим телом Будды». Смягчена, но отнюдь не преодолена: подобное «тело» и тот же Будда как конкретная личность — это отнюдь не одно и то же.

С безличным Абсолютом невозможно установить личный контакт. Дао, как и нирвану, нельзя любить. Здесь совершенно исключен диалог человека с Божественной реальностью.

В индуизме дело, казалось бы, обстоит иначе: безличный характер Абсолюта преодолевается хотя бы частично — Брахман проявляет себя в ликах множества богов, наиболее важные из которых даже нисходят в мир, с тем чтобы бороться против несправедливости и тем самым восстановить нарушенный сила-

ми зла сакральный порядок мироздания. Возможен, казалось бы, и диалог человека с божеством: к примеру, Кришна вступает в беседу с одним из главных героев «Махабхараты», Арджунной (который, впрочем, имеет наполовину божественное происхождение).

Но ведь согласно представлениям Упанишад и индуизма, тот мир, который представляется нам реальным, — не что иное, как иллюзия, майя. Иллюзорна и человеческая личность. А значит, и ее диалог с богом — тоже нечто по сути нереальное: раз человек, как и все в этом мире, не более чем иллюзия Брахмана, то в данном случае имеет место общение не человека с Абсолютом, а Абсолюта с самим собой. Человеческая индивидуальность — не более чем одухотворенная игрушка, а мнимый диалог — игра Брахмана с этой игрушкой.

Итак, хотя сопричастность человека Абсолюту налицо, подлинное личное отношение между ними оказывается в рассмотренных восточных традициях невозможным.

Таковы наиболее важные черты, объединяющие данные традиции. Именно их наличие позволило рассматривать индийскую и китайскую религиозно-философскую мысль в рамках определенного общего направления исканий человеческого духа.

Во многом отличными от Востока путями пошел этот дух в другом главном центре «осевой революции» — в Средиземноморье.

Вопросы и задания

1. Что такое дао?
2. Почему следование порядку мироздания в даосизме было связано с принципом недеяния?
3. Почему следование дао у Лао-цзы и Чжуан-цзы связано с ограничением воли и разума человека?
4. Как понимается в конфуцианстве ритуал?
5. Приводила ли сакрализация власти в Китае к полному обожествлению правителя?

6. Можно ли назвать учение Конфуция «практической религией»?

Литература

1. «Дао дэ цзин».— Древнекитайская философия. Т. I. М., 1972. С. 114–138.
2. «Чжуан-цзы».— Там же. С. 248–294.
3. «Лунь юй».— Там же. С. 139–184.
4. Малявин В.В. Конфуций. М., 1992.
5. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000.
6. Философия древнего и средневекового Китая.— История философии в кратком изложении. М., 1991. С. 42–65.
7. Шуцкий Ю.К. Китайская классическая «Книга перемен». М., 1992.
8. Васильев Л.С. История религий Востока. М., 2000. С. 273–325.

ГЛАВА IV

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ СРЕДИЗЕМНОМОРЬЯ

§ 1. Античная философия

Как уже говорилось в главе II, в силу целого ряда исторических причин в античной Греции сложились особенно благоприятные условия для проявления инициативы мыслящего индивида, его автономизации в результате прорыва «доосевого» традиционализма. Именно в подобных условиях появились философия и философы. Хотя практически все они продолжали широко использовать образы мифологии, по существу произошел отказ от первоначального цельного мифологического мирозерцания.

В Древней Элладе была достигнута такая степень внутренней автономизации мыслящего субъекта, которая не имеет аналогов в других цивилизациях. В немалой степени это было связано с формированием наиболее благоприятных в Древнем мире социальных и политических условий для развития человеческой личности — установлением в греческих городах-государствах, полисах демократического устройства, широким развитием частной собственности и т. п. В то же время на античный мир, в том числе и на античную мысль, очень существенный отпечаток наложило формирование института рабства. Хотя рабство существовало повсюду в Древнем мире, именно в античном Средиземноморье, в Греции и в Риме, оно приобрело наиболее жесткие, законченные формы.

Так или иначе, формирование духовной атмосферы, которая характеризовалась невиданными доселе возможностями развития человеческой мысли, сделало возможным отделение философии от религии. Именно в Элладе философия впервые предстала как особый способ познания человеком мира и самого себя. И хотя она сохраняла теснейшую связь с религией, хотя многие крупнейшие философы стремились осмыслить проблему божественного, та нерасчлененность философии и религии, которая была характерна для Востока, здесь, в античном Средиземноморье, в Греции и в Риме была преодолена. Античная философия — это прежде всего греческая философия. Те оригинальные мыслители, которые появились в Риме уже после того, как в Элладе философия развивалась на протяжении ряда веков, шли по стопам своих греческих учителей.

В развитии античной философии можно выделить несколько этапов. В своем первоначальном виде греческое философское мышление сформировалось в VII—VI вв. до н. э. Первый этап его развития (длившийся вплоть до перелома V—IV вв. до н. э., связанного с деятельностью Сократа и его учеников) определяется, как правило, как досократовский, а философы, творившие в это время, — как досократики.

Первая философская школа возникла в городе Милете. Ее первый и крупнейший представитель — Фалес (приблизительно 640—562 гг. до н. э.). Следует отметить, что на этой первоначальной стадии философия предстала как система объяснения мира в целом, включающая в себя нерасчлененную совокупность всех видов и форм познания, как теоретического, так и практического. Главные вопросы, волновавшие представителей Милетской школы, как и вообще всех досократиков, — вопросы о сущности мироздания и о первоосновах всего сущего.

В ответах на этот вопрос проявилась стихийная материалистическая тенденция. Так, Фалес основой всего сущего считал воду. В этой первооснове содержатся потенции дальнейшего развития: все остальное возникает путем «сгущения» или «разрежения» «бесконечной воды».

Согласно другому милетскому философу, Анаксимену (585—524 гг. до н. э.), первоначалом всего сущего является воздух, из сгущения и разрежения которого образуется все многообразие

предметов мира: так, в результате разрежения воздуха возникает огонь, а сгущение имеет своим следствием появление земли, камней, воды, туч, ветров.

В рамках Милетской школы наметилась и тенденция к преодолению однозначной материальной определенности при решении вопроса о первооснове Вселенной. Ее выразителем стал Анаксимандр (611—546 гг. до н. э.). Согласно его учению, первоначалом Вселенной является «беспредельное» (по-гречески **апейрон**). Это не есть какой-либо материальный элемент типа воздуха или воды или какая-то другая конкретная данность. Это нечто неопределенное, о чем можно сказать лишь, что оно является чем-то безграничным как в пространственном, так и во временном отношениях. Кроме того, апейрон — это то единое, из которого рождается все многообразие мира. Из этого единого выделяются согласно Анаксимандру содержащиеся в нем противоположности.

У Анаксимандра мы впервые встречаемся, таким образом, с осознанием значения противоположностей в развитии. Здесь первичные истоки того философского метода, который позже получит название диалектики.

Не менее важно то, что концепция апейрона — первая попытка выразить на философском языке проблематику Вечного и Бесконечного измерений бытия.

Хотя представители Милетской школы (за исключением, быть может, Анаксимандра) были склонны искать первооснову мира в том или ином конкретном материальном элементе, не следует представлять их последовательными материалистами. Материалистическая тенденция сосуществовала в сознании сторонников данного направления с прямо противоположными ей по своему характеру тенденциями, например верой в богов. Так, Фалес говорил: «Все полно богов». Сочетание подобного мироощущения со стихийным материализмом было, по видимому, достаточно типичным.

Другой крупный философский центр возникает во второй половине VI в. до н. э. в городе Эфесе, где жил и творил один из величайших философов Эллады Гераклит (540—480 гг. до н. э.). В ряде основных положений ход его мысли подобен ходу мысли представителей Милетской школы. Так, первоосновой мира

Гераклит считал огонь. По его определению, «все является видом огня, и все происходит путем разрежения и сгущения». Вместе с тем огонь у Гераклита — не только обозначение конкретного материального явления, но и символ динамики мировых процессов.

Центральный мотив учения Гераклита — «все течет»: мир являет собой картину постоянных изменений. Согласно знаменитой формуле Гераклита, «нельзя дважды войти в одну и ту же реку».

У Гераклита впервые появляется мысль о том, что источником развития в мире является борьба противоположностей, а сам мир как целое являет собой единство противоположностей. Здесь четко проявляется диалектическая тенденция. По определению Гераклита, «этот мир, который... не сотворил никто из богов или людей... всегда был, есть и будет вечно живым огнем, разгорающимся согласно мере и угасающим согласно мере». Итак, утверждается идея о несотворимости и неуничтожимости мира.

Гераклит впервые ввел в философский язык понятие, которому суждено было сыграть особую роль в духовных исканиях человека. Это понятие — **Логос**. Оно означает одновременно и «слово» и «смысл». При этом «слово» берется не в чувственно-звуковом, а исключительно в смысловом плане, но и «смысл» понимается как нечто явленное, выраженное в слове. Логос у Гераклита — идеальный строй бытия, закон, управляющий миром, формирующий его структуру. Идея Логоса выражает мысль о смысловой упорядоченности и самого бытия, и человеческого сознания. Человеческое сознание — душа (**психе**) — подчинено Логосу так же, как и любой материальный предмет.

Впрочем, это отнюдь не означает, что закон бытия автоматически точно отражается сознанием: этот закон надо еще выявить. Сам термин «логос» был введен Гераклитом как раз для того, чтобы, используя внешнюю созвучность данного термина с житейским обозначением человеческого слова в древнегреческом языке, подчеркнуть акт глубокого несоответствия между Логосом как законом бытия и неадекватными ему речами людей. Вселенский Логос как бы «окликает» людей, но они не способны его постичь. В свете Логоса мир предстает как гармо-

ничное целое, все части которого равно необходимы: их различная оценка людьми — результат неспособности обыденного сознания охватить мир в его целостности. И хотя внутри этого всеединства бытия «все течет», противоположности борются и взаимно превращаются друг в друга, Логос всегда остается неизменным. Он так же вечен, как несотворенный и неуничтожимый мир, и он пронизывает этот мир светом смысла, определяя закономерности взаимоотношений его составных частей, ритм взаимодействия и взаимопревращения противоположностей.

Цель человеческого познания, согласно Гераклиту, — постичь сущность, то есть Логос. Существуют «многознание» и «многоученость», которые не способствуют, а препятствуют подлинному раскрытию положенных в основу мира принципов. Единственной подлинной мудростью, по определению Гераклита, является «знание мысли, которая везде всем правит», то есть Логоса.

Это первая четкая формулировка идеи, в соответствии с которой Вселенная подчинена некоему высшему разумному началу, явленному в Слове.

Хотя у творивших после Гераклита греческих философов термин «логос» во многом утрачивает свое фундаментальное значение¹, сама идея о том, что мироздание строится в соответствии с неким общим законом или принципом, который воплощает смысл бытия, сохраняется практически у всех мыслителей античного мира (за исключением, пожалуй, лишь представителей скептицизма, о которых речь пойдет в дальнейшем).

Еще одним крупным центром греческой философии в досократовский период стали колонии греческих переселенцев, основавших свои города в Южной Италии. Главным центром эллинской мысли стал город Элея, в котором возникла так называемая элейская философская школа. Ее основателем стал Парменид (ок. 540—470 гг. до н. э.). Ему принадлежит открытие, имевшее огромное значение для дальнейшего развития философии. Парменид впервые провел резкую грань между мышлением и мыслимым (умопостигаемым, то есть по-

¹ Как мы увидим далее, к гераклитовской трактовке термина «логос» возвращаются лишь стоики.

стигаемым умом) бытием, с одной стороны, и чувственным восприятием и чувственно-воспринимаемым бытием — с другой. Он подчеркивает принципиальное различие между подлинной истиной (по-гречески **алетейя**), являющейся продуктом рационального освоения действительности, и мнением (**докса**), опирающимся на чувственное познание. Согласно Пармениду, с помощью чувственного познания мы можем получить картину лишь кажущегося состояния вещей, далекую от подлинного образа мира.

Парменид, а вслед за ним другие представители элейской школы (**элеаты**), обосновывая существование пропасти между двумя выделенными видами познания и преимуществами рационального пути постижения мира перед чувственным, тем самым создали новую область философского исследования. Если до элеатов зарождающаяся философия была практически исключительно учением о бытии, о сущем (**онтологией**), то у представителей этой школы, наряду с только что охарактеризованной новой концепцией бытия, впервые появляется определенная система взглядов на проблему познаваемости мира и, соответственно, на вопросы о характере, пределах и разновидностях человеческого познания. Возникает **гносеология** (от греческого гносис — познание), или теория познания, как особый раздел философии.

Впрочем, для самого Парменида и для других элеатов первостепенное значение имела все же онтологическая проблематика — разработка собственного учения о бытии, о сущем. По мнению представителей элейской школы, сущее является вечным и неизменным. Из сферы бытия Парменид полностью исключает всякое движение — здесь он решительно расходится с Гераклитом. Подобная постановка вопроса вытекает из трактовки Парменидом отношения бытия и небытия: «Следует говорить и думать, что сущее есть, ибо бытие есть, в то время как ничего другого нет». Отсюда следует вывод: раз все, что существует, есть бытие (сущее), то небытия нет. А раз сущее заполняет собой все, оно есть все, то оно никуда не может двигаться.

Парменид, очевидно, сознавал, что такая интерпретация бытия находится в вопиющем противоречии с данными чувственного опыта. Во многом отсюда проистекает, судя по всему,

его стремление развенчать этот опыт как «мнение», затрагивающее лишь поверхность вещей. Следует, однако, подчеркнуть, что, поставив вопрос о пределах возможностей отражения действительности с помощью органов чувств, о трудностях самого процесса познания, Парменид сформулировал впервые сложнейшие проблемы, над которыми философская мысль бьется и по сей день.

Самым любимым из учеников Парменида и наиболее яркой фигурой среди них является Зенон Элейский (около 490 — около 430 гг. до н. э.). Стремясь обосновать постулат элейской школы о неизменности и неподвижности сущего, Зенон сосредоточил внимание на доказательстве того, что допущение самой возможности движения ведет к неразрешимым противоречиям. С именем Зенона связано введение в философский обиход понятия **апории**. Это греческое слово складывается из отрицательной частицы «а» и слова «порос» — выход. То есть речь идет о ситуации **без** выхода. А именно о неразрешимом средствами человеческого разума противоречии. У Зенона речь идет о противоречии между данными наблюдения и чувственного опыта и об их мысленном анализе. Приведем пример двух наиболее известных апорий Зенона.

Первая из них носит название «**дихотомия**» (деление пополам): прежде чем пройти весь путь, движущееся тело должно пройти половину этого пути, а еще до этого четверть и т. д. Поскольку процесс подобного деления бесконечен, то тело вообще не может начать двигаться (или движение не может окончиться). Итак, Зенон доказывает тем самым, что движение не может ни начаться, ни закончиться.

Вторая (и, пожалуй, наиболее знаменитая) апория Зенона называется «**Ахиллес**» (Ахиллес — известный герой древнегреческой мифологии, самый быстрый из смертных людей). Смысл этой апории в том, чтобы показать, что даже самый быстрый из людей никогда не сможет догнать самое медленное создание, черепаху, если она вышла в путь раньше его: Ахиллес, чтобы догнать черепаху, должен вначале пробежать расстояние от того места, где он находился, до того места, где находилась в момент начала движения черепаха. Но за то время, пока он пробежит разделяющий их отрезок пространства, черепаха

все же успеет проползти еще какое-то расстояние. Пока же он будет пробегать это расстояние, она еще продвинется вперед, пусть совсем немного. И так эта ситуация будет повторяться снова и снова, поскольку, как бы медленно ни продвигалась черепаха, все равно хоть какой-то отрезок пути она всегда успеет проползти, пока быстроногий Ахиллес пробежит то расстояние, которое она уже проползла. Чтобы догнать черепаху, Ахиллес должен был бы за конечное время пройти бесконечное число отрезков. Таким образом, здесь повторяется по существу та же мысль, что и в апории дихотомии.

Приведенные логические конструкции Зенона очевидным образом противоречат опыту обычной жизни. И Зенон отнюдь не отрицал, что с точки зрения чувственного познания движение реально. Собственно, в его апориях речь идет не о существовании (или несуществовании) движения, но о возможностях разума его постичь. Значительная историческая заслуга Зенона в том, что, выявив неразрешимые логическим путем противоречия, он тем самым вплотную подошел к проблеме пределов рационального способа познания действительности.

Апории Зенона дали мощный толчок дальнейшему развитию философского мышления, выявили необходимость углубленной разработки понятийного аппарата.

В связи с различием чувственного и рационального познания у элеатов впервые появляется мысль о различении «сущности» (то есть глубинного внутреннего содержания того или иного предмета) и «явления» (внешнего выражения предмета, внешней формы его существования). Разумеется, постижение сущности может быть исключительно задачей разума, но не чувств. По представлениям элеатов, между сущностью и явлением такая же пропасть, что и между чувствами и рациональным познанием.

Следует отметить, что философия элейской школы поставила ряд проблем, отнюдь не потерявших своей актуальности вплоть до нашего времени: споры о границах, возможностях и соотношении чувственного и рационального познания продолжают и поныне. Не менее актуальны и попытки осмысления действительности элеатами с помощью разработки понятийного аппарата.

Среди досократиков нельзя не упомянуть Пифагора (584 или 582—500 гг. до н. э.). С ним связана совершенно особая линия философствования. Усиленные занятия Пифагора и его сторонников математикой привели их в конечном итоге к особой **числовой** мистике: числа были объявлены ими реальной сущностью всех вещей. Вот как излагает учение Пифагора автор известнейшего сборника жизнеописаний эллинских философов Диоген Лаэртский: «Начало всего — единица, единице как причине подлежит как веществу неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный...»

На учение Пифагора оказала значительное влияние восточная, прежде всего индийская, мысль. Так, Пифагор, пожалуй, первым на земле Эллады выдвинул положение о **бессмертии души**. Причем в его системе взглядов эта идея оказалась связана с концепцией переселения душ: по свидетельству Аристотеля, «...согласно пифагорейским мифам, любая душа может облекаться в любое тело».

Первый этап в развитии греческой античной философии завершается творчеством таких выдающихся мыслителей, как Эмпедокл и Анаксагор, а также появлением атомистов — Левкиппа и Демокрита.

Эмпедокл (ок. 490 — ок. 430 гг. до н. э.) выдвинул идею о том, что в основе бытия лежит не какое-то одно начало, а четыре исходных принципа, «корни всякого бытия». Это — четыре стихии, о которых уже говорили и элеаты, и пифагорейцы, не придававшие им, однако, подобного онтологического статуса: огонь, воздух, земля и вода. Однако понимаются они несколько иначе, чем у милетцев или Гераклита. «Корни бытия» Эмпедокла пассивны. Движущих же сил мира две: это любовь и вражда. Именно они приводят в действие четыре упомянутые стихии, которые, смешиваясь, образуют все многообразие мира.

В отличие от элеатов Эмпедокл решающее значение придавал чувственному познанию.

Анаксагор (500—428 гг. до н. э.) дал свой оригинальный ответ на вопрос: «Каковы первоосновы мира?» Согласно его концепции, основой всех вещей служит бесконечное множество малых материальных частиц, качественно различающихся между собой, которые Анаксагор называет «семена вещей». У этого философа мы впервые встретимся с **плюрализмом**, то есть признанием множества сущностей. Анаксагор считает, однако, что «семена вещей» — это нечто материальное, по его словам, они «имеют различные формы, цвет и вкусы». Подобные семена как материальная основа мира инертны, неподвижны. Причина, приводящая их в движение и являющаяся одновременно причиной всех вещей, — нус (ум или разум). Это — основополагающий духовный принцип, упорядочивающий все многообразие материального мира.

Левкипп (ок. 500—440 гг. до н. э.) выдвинул основные положения принципиально новой, атомистической картины мира. Греческий термин «атомос» означает «неделимый». Атомы — это «первокирпичики» мироздания, не подвергающиеся дальнейшему делению элементы. Согласно Левкиппу, единственное, что реально существует в мире, — это атомы и пустота. Атомы есть «сущее», пустота — «не-сущее». Именно атомы (понимаемые как материальные тела, имеющие самую большую из всех тел в мире плотность и различающиеся величиною, формой, порядком и положением) являются, согласно Левкиппу, причиной всех вещей, которые возникают и гибнут благодаря их соединению и разъединению.

Демокрит из Абдер (ок. 460—370 гг. до н. э.¹), ученик Левкиппа, развил дальше атомистическое учение, став наиболее выдающимся философом-атомистом. Демокрит полностью разделяет учение Левкиппа об атомах и пустоте. Согласно Демокриту, атомы неизменны, были, есть и будут всегда одними и теми же. Тем самым этот философ проводит мысль о неумиротворимости и несотворимости материи. Кроме того, материя бесконечна, поскольку бесконечно количество атомов и число их форм.

¹ По мнению части ученых, год смерти Демокрита неизвестен. По некоторым сообщениям, он прожил свыше ста лет.

По существу Демокрит делает шаг к атеизму, то есть отрицанию существования богов: «Разумом выдумали люди божественные дела». Он дает материалистическое объяснение возникновению религии. Так, согласно Демокриту, «древние люди, видя неземные явления, как гром, молнию, зарницы, сближения звезд и затмение луны, боялись и полагали, что боги суть причины этих вещей».

В то же время Демокрит не отрицал существования богов — однако они у него также состояли из атомов и были уже поэтому не вечными, а с трудом поддающимися тлению. Душа человека также состоит из атомов, правда, исключительно «гладких и круглых».

Таким образом, сделав шаг к атеизму, Демокрит не стал атеистом, однако очевидно, что боги по сути дела становятся лишними в его картине мира, где царят два начала: атомы и пустота.

Концепция Демокрита — первая в истории механистическая картина мира: в интерпретации данного мыслителя порядок Вселенной, вообще все в мире определено (детерминировано) механическим движением атомов. В этой Вселенной царит одна лишь железная необходимость, в ней совершенно нет места случайности. То, что в человеческом представлении выглядит как случайность, объясняется, согласно Демокриту, просто незнанием причин того или иного явления. По его словам, «люди сами создали образ случайности, чтобы скрыть собственную нерасторопность». Соответственно раскрытие причинно-следственных связей — цель всякого подлинного познания. Демокрит говорил, что «лучше было бы найти одно причинное объяснение, чем получить Персидское царство» (бывшее в то время крупнейшей державой Древнего мира).

Итак, причинность отождествляется у Демокрита с абсолютной необходимостью. Но в таком мире все предопределено и совершенно исключена какая бы то ни было свобода выбора.

Выдвинутому впервые Демокритом тотальному детерминизму суждена была долгая жизнь в истории философии. И уже здесь, у самых истоков намеченной Демокритом тенденции, обнаруживаются парадоксы рационалистического мышления, доведенного до своего логического предела. Вот главный из этих парадоксов: в, казалось бы, полностью рационалистичес-

кой картине мира, где боги становятся лишними, мы обнаруживаем прямую параллель с одним из центральных образов древнегреческой мифологии: с образом Мойры, персонификации всесильной судьбы. Никто, даже боги, не в силах изменить ее предначертаний, они, как и все в мире, подчинены неумолимой Судьбе.

И до Демокрита многие из уже упоминавшихся философов говорили о том, что все во Вселенной свершается согласно Судьбе. Но столь же неумолимой, как в древнем мифе, она предстает, пожалуй, только у Демокрита.

И еще одно обстоятельство, впоследствии много раз отмечавшееся многочисленными религиозными критиками концепции Демокрита: раз не существует ничего, кроме механического движения атомов, закономерно встает вопрос о первоначальном толчке, вызвавшем это движение. Утверждение самого Демокрита о том, что подобного толчка не было, поскольку движение есть способ существования атомов в пустоте, не снимает этой проблемы.

* * *

Следующий, так называемый классический период развития античной философии приходится на период от второй половины V до конца IV в. до н. э. В эту эпоху произошел кардинальный сдвиг в самой направленности философствования эллинов: если в центре внимания досократиков находились бытие, природа, мир, а сама их философия была во многих случаях натурфилософией (то есть философией природы), то с переходом к классическому этапу главным объектом внимания стал человек. Создание первоначальных предпосылок этого поворота связано с деятельностью людей, которых называли **софистами** (от греч. «софос» — мудрый). Это были люди, претендовавшие на роль «учителей мудрости» и сделавшие своей профессией обучение всех желающих самым различным знаниям, но прежде всего умению успешно излагать и обосновывать свои доводы в споре. Подобное умение было жизненно необходимо жителям древнегреческих полисов, принимавших самое широкое учас-

тие в их жизни в рамках демократических институтов — народных собраний, судов присяжных и т. д. Софисты открыли возможность самых разнообразных манипуляций с речью, в том числе возможность доказывать с равным успехом как истинные, так и ложные утверждения. Подобные открытия неизбежно вели к скептицизму, к потере веры в то, что существует подлинная истина, независимая от искаженных людских мнений.

Однако во многом благодаря софистам в ведущих древнегреческих городах, прежде всего в Афинах, возникла совершенно особая культура слова, сформировалась изощренная техника доказательств, были выработаны логические приемы, способствовавшие дальнейшему развитию философии.

Так или иначе, именно у софистов человек впервые оказался в центре внимания. Именно одному из них, Протагору (ок. 490 — ок. 420 гг. до н. э.), принадлежит знаменитое высказывание о том, что «человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих».

Однако суждения софистов чаще всего не отличались особой глубиной, для них была типична самоуверенность при решении сложнейших вопросов. Именно против этой поверхностности и интеллектуальной гордыни и восстал Сократ (469—399 гг. до н. э.) — крупнейший мыслитель античности, первым назвавший себя не софистом, а «философом», то есть не «мудрецом», но лишь человеком, «любящим мудрость». О Сократе и его взглядах многое, по существу основное, уже было сказано в главе II. Здесь же добавим лишь следующее.

Сократ, поставив во главу угла проблему субъекта, человека, в то же время отверг всякую натурфилософию как «для человека излишнюю». Он считал принципиально невозможным изучение и объяснение природы и ее явлений. Главной же задачей философии он полагал рациональное обоснование нравственного поведения и религиозного мировоззрения. Согласно Сократу, мир является творением Божества «великого и всемогущего, вездесущего и обо всем пекущегося», а основной, глубинной сущностью мира служит «духовный принцип».

Большое значение для дальнейшего развития философии имел философский метод Сократа. Его цель заключалась в том, чтобы достичь истины посредством обнаружения противоре-

чий в утверждениях оппонента в споре: Сократ, как мы помним, распространял свои взгляды в разговорах и дискуссиях. Знаменитая сократовская ирония, подвергавшая все сомнению, была лишь вспомогательным средством, призванным путем очищения сознания от ложных мнений и представлений способствовать рождению в душе истины.

Основное намерение Сократа заключалось в том, чтобы обнаружить нравственную основу различных случаев человеческого поведения. Это достигалось посредством **индукции**, то есть движения мысли от частного к общему: на основе выявления общих черт в действиях людей в разнообразных ситуациях выявлялось то общее, что можно считать общей нравственной основой человеческого поведения вообще. Заключительным этапом процесса рассуждений была **дефиниция** — то есть определение, в которой результат, полученный с помощью индукции, фиксировался в понятиях.

Дефиницию, согласно Сократу, следовало подвергнуть новой иронии и, если в итоге выявлялось наличие противоречий, сформулировать тем же путем (через индукцию) новую дефиницию.

Вторым великим философом классического периода был ученик Сократа Платон (427–347 гг. до н. э.). Платон оставил обширное наследие, изложив свои воззрения в многочисленных трудах. С его именем связан качественно новый, более высокий этап развития идеалистической философской мысли — создание глобальной системы объяснения мира и человека, построенной на принципах рационального обоснования примата идеального измерения бытия.

Платон впервые ввел в философскую литературу новый жанр — жанр диалога. Свои основные идеи Платон излагает в рамках живой дискуссии участников обсуждения той или иной проблемы, излагая таким образом на страницах своих трудов и развивая далее метод Сократа, который является центральным персонажем его ранних диалогов. Диалогическая форма изложения не предполагает жесткой, замкнутой на себя структуры изложения, поэтому с формальной точки зрения диалоги Платона не содержат завершенной, последовательно изложенной системы его воззрений: система взглядов Платона находится в

постоянном развитии. Тем не менее основные мысли, объединяющие все платоновское наследие в одно целое, прослеживаются очень четко.

Согласно Платону, тот мир, который нас окружает и который мы воспринимаем своими чувствами, является лишь тенью другого, подлинного мира, мира идей. По мысли Платона, все явления и предметы материального мира преходящи — они возникают, изменяются и гибнут. Именно поэтому они не могут считаться, согласно Платону, подлинно сущими. Таким образом, становление и изменение не есть, согласно великому философу, характеристики подлинного бытия. Идеи же, напротив, являются неизменными, неподвижными и вечными. В силу этих свойств они и являются, по мнению Платона, подлинным бытием и представляют собой единственный предмет всякого истинного познания.

Соотношение между миром идей и тем миром, который кажется реальным обычным людям, Платон поясняет с помощью символа пещеры, содержание которого он раскрывает в своем крупнейшем произведении «Государство»: люди уподобляются узникам, сидящим в пещере лицом к стене с оковами на ногах и на шее, не позволяющими им ни двинуться с места, ни повернуть голову. Они могут видеть лишь тени, отбрасываемые светом огня, который горит далеко в вышине за их спиной. Тени — это вся совокупность предметов материального мира, кажущегося нам единственной реальностью лишь потому, что мы, подобно узникам в пещере, будучи скованы своими чувствами и своим невежеством, не видим ничего, кроме них. Тени отбрасываются подлинными реалиями, проходящими у нас за спиной в ослепительном (для тех, чье зрение привыкло лишь к сумраку пещеры) свете Истины.

Согласно мысли Платона, между миром идей, как подлинным, реальным бытием и небытием (которое отождествляется с материей как таковой) существует кажущееся бытие, которое отделяет истинное бытие от небытия. Это кажущееся бытие является прямым производным от мира идей: все известные людям в чувственном опыте вещи представляют собой соединение идеи с пассивной, бесформенной материей (небытием). У любого предмета материального мира есть свой

образец, прообраз в мире идей, подобием (причем несовершенным подобием) которого данный предмет является.

Платон объясняет, к примеру, подобие всех существующих в материальном мире столов наличием идеи стола в мире идей. Все существующие столы — лишь тень, отблеск вечной и неизменной идеи стола.

Итак, идеи есть подлинные сущности, объективные, независимые от материального, чувственно воспринимаемого людьми мира, которым этот мир полностью подчинен.

Большое внимание Платон уделяет разработке вопроса об иерархии идей. Выше всего, по Платону, стоит идея красоты и добра. Она не только превосходит все реально существующее добро и красоту тем, что вечна, неизменна и постольку совершенна (как и другие идеи), но и стоит выше всех остальных идей. Познание этой идеи является вершиной действительно познания и свидетельством подлинно полноценной жизни.

Свою основную линию Платон последовательно проводит и в гносеологии. Так, чувственное познание, предметом которого является материальный мир, представляет собой в его интерпретации нечто вторичное, несущественное, так как дает информацию лишь о кажущемся бытии, но ни в коем случае не о подлинной реальности. Истинное познание, проникающее в мир идей, возможно лишь посредством разума.

Ядро гносеологической концепции Платона — **теория воспоминания**: процесс познания заключается в том, что душа вспоминает идеи, с которыми она встречалась и которые она познала в то время, когда еще не соединилась с телом, свободно существовала в царстве идей. Эти воспоминания тем сильнее и интенсивнее, чем больше душе удастся отстраниться от телесности.

В диалоге «Менон» Платон иллюстрирует свою концепцию, приводя беседу Сократа с неким юношей. Последний, не имея никакого образования, в том числе никакого представления о математике, правильно поставленными вопросами был подведен Сократом к самостоятельному формулированию теоремы Пифагора. Отсюда Платон делает вывод, что душа этого юноши раньше, в царстве идей, познала идеальное отношение, выраженное теоремой Пифагора. Научить в данном случае — значит побудить душу к воспоминаниям.

Душа у Платона бессмертна, бестелесна, она существует извечно. Тело полностью ей подчинено. Однако душа неоднородна: она состоит из трех иерархически упорядоченных частей. Высшая из них разум, затем следуют воля и благородные желания, третья же и самая низшая часть — чувственные влечения. В соответствии с тем, какая из этих частей души преобладает, человек ориентируется либо на возвышенное и благородное, либо на низкое и дурное. Души, в которых преобладает разум, поддерживаемый волей и благородными стремлениями, способны продвинуться в процессе воспоминания наиболее далеко.

На основе подобной иерархизации души построена платоновская концепция идеального государства. В этом государстве существуют три социальные группы: правители-философы, у которых преобладает разумная часть души, воины — сословие стражей, призванных охранять безопасность государства (у них в душе доминируют воля и благородная страсть), и производители, земледельцы и ремесленники, обеспечивающие удовлетворение жизненных потребностей (у них, по логике Платона, преобладают чувственные влечения).

«Государство» Платона — это первая в истории идеальная модель тоталитарного общества. Между тремя сословиями — непроходимая стена; у человека в платоновском государстве вообще не остается, по существу, какого-либо пространства личной жизни — все держит под своим контролем государство. Для создания идеального государства, согласно Платону, необходимо ликвидировать семью, установить общность жен и детей у стражей, лишить их собственности, с раннего детства воспитывать в них воинскую доблесть.

Принадлежность к одному из сословий однозначно предопределена фактом рождения. Точнее — тем, какая душа переселилась в тело новорожденного — Платон принимает теорию переселения душ. Соответственно, души, увидевшие больше всего в мире идей, попадают в тела будущих философов-правителей, те, которые разглядели несколько меньше, — в тела будущих стражей, те, которые увидели меньше всего, — воплотятся в будущих производителей материальных благ.

В отличие от Сократа, Платон в последний период своей жизни создал собственную космологию. Свои взгляды на мир

он излагает в диалоге «Тимей». Согласно Платону, космос «только один», он не вечен, ибо был сотворен. Он конечен и имеет шаровидную форму. Мир был сотворен Богом, которого он называет **демиургом**, то есть создателем, который установил в мире определенный порядок. Бог — демиург отождествляется Платоном с Высшим Благом: «Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим; между тем размышление явило ему, что из всех вещей... ни одно творение, лишенное ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом... а ум не может обитать ни в чем, кроме души. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по природе своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что ваш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью Божественного Провидения»¹.

Итак, космос — это живое, одушевленное тело, управляемое «умом», то есть разумным принципом, совершенное в силу того, что оно суть творение Бога. Мироздание Платона покоится на рациональных основаниях, но в его мире все также подчинено железному порядку: места личной инициативе и свободе выбора человека практически не остается.

* * *

Философия Аристотеля (384—322 гг. до н. э.) является определенным обобщением и итогом развития античной философии. Ему принадлежит также первая классификация наук и выделение основных разделов самой философии.

Работы Аристотеля можно разделить на несколько тематических групп.

К первой относятся труды, рассматривающие наиболее существенные проблемы онтологического характера. В классификации наук Аристотеля первое по значению и ценности ме-

¹ Платон. Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. I. С. 471.

сто занимает наука о бытии как таковом и о первых началах и причинах всего сущего, названная им «первой философией» или же «теологией» (то есть учением о боге). Впоследствии ученик Аристотеля Андроник Родосский объединил все работы этого круга в один трактат, который был назван «Метафизика». Отныне под этим названием в истории философии стала пониматься «наука наук» — учение о принципах бытия как такового безотносительно к конкретным его формам.

Следующую группу трудов Аристотеля составляют работы, посвященные «второй философии» — философии природы и естественных наук. Особую группу представляют труды, посвященные проблематике общественнознания — трактаты по вопросам политики, этики (отрасли философии, объектом изучения которой являются мораль и нравственность), эстетики (философской науки, изучающей сферу художественной деятельности и специфику отношения человека к миру сквозь призму той или иной системы ценностей), риторики (теории и искусства красноречия), поэтики (изучения закономерностей поэтического творчества).

Важнейшим разделом творчества Аристотеля стали труды, посвященные логике.

Исходный пункт философии Аристотеля — введенное им понятие **субстанции** («сущности»). Под субстанцией он понимает бытие вполне самобытное, пребывающее в самом себе, но не в чем-либо ином. Так как общее есть общее для множества предметов, то субстанцией, то есть бытием вполне самобытным, оно быть не может. Поэтому субстанцией в аристотелевском смысле может быть только единичное бытие.

Здесь видна принципиальная разница между Платоном и Аристотелем: для первого идеи как общее как раз и воплощали собою подлинные сущности.

По Аристотелю, всякое единичное бытие есть сочетание «материи» и «формы». Материя, согласно древнегреческому мыслителю, есть «бытие в возможности», потенциальная предпосылка реального существования. Подлинное познание есть познание не изменчивого и текучего бытия, но только бытия непреходящего. Оно может быть лишь познанием формы. Именно посредством формы из материи, потенциального бы-

тия, возникает реальный мир. Действительность во всех ее проявлениях представляет собой единство материи и формы. В отличие от материи, которая есть бытие в возможности, форма есть действительность, то есть осуществление возможности.

В своем понятии материи (синонимом этого термина выступает понятие «субстрат») Аристотель различает два значения. Это может быть только материя как чистая возможность. Но под материей во многих случаях понимается и такой субстрат, который уже не только возможность, но и действительность. Аристотель поясняет свои мысли несколькими примерами.

Каким образом следует мыслить «материю» (субстрат) применительно к медной статуе или медному шару? «Материей», приобретшей форму шара (статуи), является, очевидно, именно медь. Она может быть рассмотрена как возможность шара, как шар «в возможности», как возможность той действительности, какой будет существующий, уже сделанный шар.

Но рассмотрение меди в качестве «материи» не единственный способ ее рассмотрения. Рассуждая о меди, мы можем совершенно отвлечься от мысли о шаре и поставить вопрос: что есть эта медь сама по себе, независимо от того, что из нее может быть сделан шар? Очевидный первый ответ будет: «Это медь». Тем самым медь рассматривается как действительность и, следовательно, как форма, для которой необходимо указать «материю», в которой эта форма осуществляется.

В роли этой «материи» у Аристотеля выступают традиционные для греческой мысли четыре основных элемента мироздания — огонь, воздух, вода и земля. Следовательно, «материей» для куска меди, рассматриваемой как действительность («форма»), становятся у Аристотеля упомянутые четыре основных физических элемента. Здесь повторяется та же логика: они могут быть рассмотрены как возможность меди, ибо, по представлениям древних эллинов, из их сочетания рождалось все многообразие предметов материального мира, в том числе и медь.

Однако и на этой стадии анализа обнаруживается сочетание «формы» и «материи». Четыре элемента, взятые сами по себе, безотносительно к мысли об их превращении во что-либо (в том числе в медь), составляют особую и самобытную действительность. То есть обладают «формой». Следовательно, и у них

должна быть «своя» материя. Здесь мы подходим к пределу абстрагирования понятия материи у Аристотеля. «Материя», из которой возникают четыре элемента, не обладает, по его определению, уже никакими определенными признаками. Природа этой «материи» не может быть выражена ни в каком понятии. Это означает, согласно Аристотелю, что «субстрат» четырех физических элементов уже не есть действительность, то есть не содержит в себе никаких признаков формы. Он существует **только** как «материя», то есть только как возможность любой действительности. Это **первая материя** как потенциальная возможность всего сущего.

Приведенные рассуждения, воспроизводящие ход мыслей Аристотеля, так же как и платоновская концепция идей, свидетельствуют о том, каких высот достигло ко времени Платона и Аристотеля абстрактное мышление философов Эллады.

При изучении конкретных вещей как проявлений реального бытия Аристотель дифференцирует понятие **сущности**. Так, субстанцию (о которой уже говорилось выше), то есть индивидуальное бытие, конкретную вещь как таковую, он характеризует как первичную сущность. От первичных Аристотель отличает вторичные сущности. По его словам, «...вторичными сущностями названы те, в которых, как в видах и родах, содержатся первые сущности». Таким образом, общее знание, воплощенное в классификации по видам и родам (то есть «вторичные сущности») производно от конкретного индивидуального бытия.

Итак, Аристотель подчеркивает приоритет индивидуально-го, чувственно воспринимаемого.

Однако, как мы помним, любой конкретный предмет, доступный непосредственному человеческому восприятию, — это единство «формы» и «материи». Но понятие формы также имеет у Аристотеля логический предел абстрагирования: это «форма форм», то есть такая форма, которая есть только действительность, абсолютная действительность, не содержащая в себе уже никакой возможности чего-либо иного. Эта, так сказать, «сверхформа» — не что иное, как Бог.

К понятию Бога Аристотель подходит, таким образом, чисто логическим путем. Бог в концепции Аристотеля предстает также и как «перводвигатель», сообщающий движение всем ве-

щам Вселенной, сам при этом остающийся неподвижным: по определению Аристотеля, «имеется нечто, что движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность».

Для того чтобы правильно понять эти слова Аристотеля, следует иметь в виду его понимание движения. Последнее выступает в его концепции как переход возможности в действительность. Именно поэтому Бог как абсолютная действительность у Аристотеля неподвижен.

Аристотель развил концепцию причинности, классифицировав виды причин. Таких видов он выделяет четыре: материальные, формальные, активные (или воздействующие) и конечные (или целевые). Характер материальных причин обусловлен характером первой материи как «бытия в возможности». Формальная причина соотнесена с формой как активным принципом, творящим из материи как возможности реальный мир. Активная или движущая причина связана с непосредственным переходом возможности в действительность. Наконец, целевая или конечная причина объясняет цель и смысл движения.

Для понимания сущего необходимо, по Аристотелю, познание всех видов причин. Но они отнюдь не одинаковы по значению. Высшее место в иерархии причин занимает целевая или конечная причина (кауза финалис по-латыни). Выдвинув это понятие, Аристотель стал основоположником телеологии, учения о цели и целесообразности, постулирующего, в противовес детерминизму, ключевое значение особого рода причинности: целевой, отвечающей на вопрос **для чего**, ради какой цели совершается тот или иной процесс в действительности, в том числе в природе. Согласно принципу «конечных причин», идеально постулируемая цель, конечный результат оказывает решающее воздействие на ход процесса.

Согласно Аристотелю, подобно тому, как деятельность человека содержит в себе актуальную цель, так и предметы природы включают бесконечную по содержанию цель своего «стремления» (потенциальную цель), реализующуюся в процессе развития предмета. Эта внутренне присущая самим природным данностям (то есть **имманентная им**) цель является,

по Аристотелю, причиной движения от низших ступеней природы к высшим. В конечном счете она трансформируется в некий образ Абсолюта — **энтелехию** — как завершение развития. Здесь Аристотель с новой стороны подходит к понятию Бога, проявляющего себя в целесообразности всего строя мироздания как «конечная причина».

Важным разделом философии Аристотеля является его учение о душе. По мнению мыслителя, душа присуща всему живому — не только людям, но и животным, и растениям. В трактате «О душе» Аристотель рассматривает душу как форму природного тела. По его словам, «...душа есть причина и начало живого тела... цель и... сущность одушевленных тел».

Душа имеет, согласно Аристотелю, три уровня: вегетативный (душа растений, простое проявление способности жить), чувственный (преобладающий в душах животных) и разумный (присущий лишь человеку). Разумная душа не связана неразрывно с телом, она вечна. Телесность, в сущности, мешает разуму: разуму, по словам Аристотеля, «лучше не быть связанным с телом».

Отсюда вытекает и подход Аристотеля к гносеологическим вопросам. Хотя первоначальной основой процесса познания является познание чувственное, его вершину составляет научное постижение мира. Цель последнего — познать общее. В противовес Платону Аристотель считал, что такое познание возможно не на основе созерцания или воспоминания, но лишь через обобщение результатов познания единичного, индивидуального бытия.

Важнейшее место в наследии Аристотеля занимают труды, посвященные проблемам логики. Аристотель заложил основы логики как науки. Сформулированные им принципы логического мышления более двух тысяч лет определяли развитие данного мышления сначала в античной, а затем в западной цивилизациях. Аристотель сформулировал два основных закона формальной логики: закон противоречия и закон исключенного третьего.

Закон противоречия гласит, что при неизменных условиях невозможно, чтобы были одновременно истинными и некоторое высказывание, и его отрицание. Согласно закону исключенного третьего из двух взаимно противоположных суждений в данных условиях истинным может быть только одно.

Без формулирования этих законов невозможно себе представить не только дальнейшее развитие античной мысли, но и наше современное мышление, всю возникшую на протяжении последних трех веков науку и, соответственно, явившийся следствием внедрения ее достижений технический прогресс.

В сфере политики и представлений об обществе Аристотель существенно отличался от Платона. Так, рассматривая государство (полис) как естественное образование, а человека как «политическое животное» (то есть общественное существо), Аристотель решительно выступает против любых проектов радикального искусственного переустройства государства. Так, по его мнению, платоновский проект упразднения семьи и частной собственности насилует человеческую природу и нереален.

В то же время Аристотель — убежденный сторонник и защитник рабства. Он создал концепцию, в соответствии с которой одни «по природе своей» должны быть рабами, другие же — господствовать над ними. На роль господ выдвигаются те, кто является в наибольшей степени носителями разумного начала и, следовательно, культуры. Таковы в представлении Аристотеля эллины. Все те, кто не имеет счастья принадлежать к древнегреческой цивилизации, суть варвары, они воплощают дикое, необузданное начало, противостоящее разуму. И поэтому, по логике Аристотеля, их судьба — быть рабами.

Напомним, что раб в античном мире не рассматривался как человек: он был «говорящим орудием», вещью.

Как нетрудно заметить, Аристотель по существу исходит из того же принципа, что и Платон: управлять и господствовать должны «самые разумные». Причем в интерпретации обоих великих философов Эллады эта «разумность» сама по себе дает им право на власть, а следовательно, на то, чтобы применять насилие по отношению к остальным и манипулировать ими по своей воле.

* * *

Творчество Платона, Сократа и Аристотеля представляет собой высшую точку в развитии античной философии. Те шко-

лы и направления, которые возникли после них, представляют, несомненно, значительный интерес, но они уже не имели такого ключевого значения для дальнейшей истории духовных поисков человека, как рассмотренные нами центральные фигуры. Тем не менее необходимо хотя бы вкратце упомянуть об основных течениях античной философии постклассического периода.

Так, материалистическую тенденцию атомизма продолжили такой яркий мыслитель, как Эпикур (341–270 гг. до н. э.), и его последователи. Наиболее выдающимся представителем эпикуреизма был римский мыслитель Тит Лукреций Кар (ок. 95–55 гг. до н. э.).

Пожалуй, наиболее значительным философским течением постклассического периода был **стоицизм**¹. Его основателем был Зенон из Китиона (ок. 333–262 гг. до н. э.). Он первым провозгласил в трактате «О человеческой природе», что основная цель — «жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью». Тем самым была задана основная ориентация стоицизма на разработку этических проблем.

«Жить в согласии с природой» в интерпретации стоиков означало жить в согласии с порядком мироздания — Логосом. Стоики выдвинули вновь гераклитовское понятие Логоса на первый план. В онтологии стоицизма признавались два базовых принципа: материальный (материальное считается основой) и духовный принцип Логос, который пронизывает всю материю, организует ее и образует конкретные единичные вещи.

В стоицизме, несомненно, проявляется определенная духовная усталость человека античной цивилизации, прошедшей к моменту расцвета этого философского направления свой зенит и клонящейся к упадку.

Согласно стоической этике, человек должен смириться с судьбой, подчиняться космическому порядку, не должен желать того, что находится вне его власти. Стоический мудрец (идеал человека) — это воплощенной разум. Для него характерны покой

¹ Название «стоицизм» происходит от греческого слова «стоа», что значит «колоннада», «портик». Один из таких портиков купил для себя и своих учеников Зенон.

(атараксия) или, по крайней мере, безучастное терпение (анатея). Достижение такого состояния, согласно стоикам, — свидетельство того, что человек сумел внутренне возвыситься над окружающими его и довлеющими над ним обстоятельствами.

Если раньше для античных философов было характерно активное стремление устроить в соответствии с принципами разума общественную жизнь, активное участие в этой жизни, то для стоиков характерно полное разочарование в попытках осуществить подобные преобразования, уверенность в том, что ход событий нельзя повлиять. В подобной ситуации люди, склонные к философствованию, уходят с поверхности общественной жизни, уходят в собственный внутренний мир.

«Жизнь в согласии с природой» стоиков означала в их интерпретации не только подчинение Логосу как разумному строю бытия. Это прежде всего подчинение Судьбе. Логос как закон, как воплощенная необходимость сливается в сознании античного человека с мифологемой Судьбы, которая всегда была характерна для античного мирозерцания. Но теперь этот фатализм был связан с отказом от активной деятельности и замыканием в мире собственной души. В целом это был несомненный симптом духовного кризиса.

Особенно ясно этот кризис проявился в менее влиятельном, чем стоицизм, течении — в **скептицизме**. Его представители впервые в античном мире стали отрицать саму возможность познания истины.

Из философов-стоиков, оставивших след в истории мысли, нужно упомянуть римского мыслителя Сенеку (ок. 5 г. до н. э. — 65 г. н. э.) и императора Марка Аврелия (121—180 гг. н. э.). Из скептиков можно назвать греческих философов Пиррона из Элиды (ок. 360—270 гг. до н. э.), его ученика Тимона (ок. 320—230 гг. до н. э.), Энесидема из Кносса (I в. до н. э.) и Секста Эмпирика (2-я половина II в. — начало III в. н. э.).

Последним значительным течением античной философии стал **неоплатонизм**, который получил развитие в III—V вв. н. э., в последние столетия существования Римской империи. Наиболее видный представитель данного течения — Плотин (205—270 гг. н. э.). Согласно Плотину, основой всего существующего является Бог как абсолютное бытие, предстающий одновре-

менно как духовный принцип организации мироздания. Природа, по Плотину, сотворена таким образом, что через материю (тьму) проникает Божественный принцип (свет).

Душа, согласно Плотину, есть нечто чуждое всему материальному, телесному и внешнее по отношению к ним. Тело — не более чем темница души, достойная лишь преодоления. Материальный мир, чувственно воспринимаемое бытие, согласно Плотину, суть неподлинное бытие, не сущее, однако «имеющее в себе некий образ сущего». Добро связывается с Божественным разумом, зло отождествляется с чувственным миром как «неподлинным». Единственное подлинное познание — это познание Божественного как подлинного бытия. Единственный способ приближения к Божественной реальности — духовное сосредоточение и подавление всего телесного. Отсюда проповедь Плотиним аскетизма — подавления плотского начала в человеке.

Другими видными представителями неоплатонизма были Порфирий (234 — между 301 и 305 гг. н. э.), Ямвлих (конец III — начало IV в. н. э.) и Прокл (412—485 гг. н. э.).

* * *

Таковы были основные этапы развития и самые основные направления в античной философии. Эта философия сыграла огромную роль в истории исканий человеческого духа. В Древней Элладe впервые были поставлены практически все главные философские проблемы, не потерявшие актуальность и по сей день, сложились основные представления о предмете философии. Чрезвычайно высокого уровня достигло развитие абстрактного мышления.

Пожалуй, одним из главных достижений античного духа было последовательное проведение, вопреки всем жестокостям конкретной истории и превратностям исторической судьбы, мысли о том, что и само бытие, и человеческое существование наполнены смыслом, что они сформированы в соответствии с разумными принципами. Не менее важны характерное практически для всех философских течений (за исключением скепти-

цизма) убеждение в принципиальной познаваемости мира и вера в то, что люди могут достичь той ступени разумного знания, на которой человеку открывается «...вечно сущее и неизменяемое возникновением и уничтожением бытие»¹.

Пожалуй, самое выдающееся достижение эллинского духа — это идея Логоса как идеального строя бытия, организующего разумного принципа, охватывающего как сферу природы, так и мир человека, прежде всего духовно-нравственное его измерение. Большое значение для дальнейших духовных поисков имела мысль о том, что смысл бытия может быть явлен в слове, пусть это — не слово обыденного языка, но Слово космоса.

Однако Логос в античной мысли носит в принципе имперсональный, то есть внеличный характер. Понятие Бога, осмысленного как Высшее Благо и Высший Разум, создающий и структурирующий Вселенную, как перводвигатель и «форма форм», выводилось великими философами чисто логическим путем. Этот Бог представлял как абстрактный принцип, лишенный по сути дела каких-либо личностных характеристик. Крупнейшие греческие философы (Сократ, Платон, Аристотель) в то же время создавали свои варианты учения о Божественной реальности, были теологами. Однако их представления об этой реальности, оказывая значительное влияние на людей мыслящих, в то же время оставались практически неизвестными и непонятными широким народным массам, в душах которых долгое время продолжали жить старые олимпийские боги античной мифологии. А когда они умерли, то в душах обычных людей образовалась пустота.

С образованием эллинистических монархий после походов Александра Македонского и особенно с установлением на рубеже нашей эры во всем Средиземноморском регионе власти Римской империи условия развития философии и творчества философов резко изменились в худшую сторону. Это было связано прежде всего с совершенно ранее не характерной для Эллады тенденцией сакрализации власти: сначала цари возникших в результате завоеваний Александра Македонского эллинистических царств, а впоследствии римские императоры ста-

¹ Платон. Государство.— Сочинения. М., 1971. Т. 3, ч. 1. С. 286.

ли обожествляться, что вело к существенному ухудшению общей духовной атмосферы в обществе, к ограничению возможностей свободного выражения своих взглядов. И хотя о каких-либо преследованиях философов за проповедь их взглядов, в общем-то, говорить не приходится (если они и страдали от произвола власть предержащих, то, как правило, по другим причинам), то все же тот воздух интеллектуальной свободы, которым дышала древнегреческая философия в периоды своего становления и расцвета, уже не существовал.

Кризис античной цивилизации начиная с первых веков нашей эры привел к бурному распространению по всей территории Римской империи различных религиозных культов восточного (главным образом ближневосточного) происхождения, росту **иррационализма** (то есть неверия в способность разума познать мир) и мистицизма. Выдвинулась на первый план идея Судьбы, неумолимого рока, всегда игравшая большую роль в античном духовном космосе, но в эпоху упадка ставшая обоснованием как социальной, так и (зачастую) духовной пассивности, тенденции человека уходить внутрь себя.

Античная мысль, даже мобилизуя лучшие свои силы, не могла найти путей выхода из наступившего духовного кризиса. В немалой степени это объясняется самим характером античной картины мира, в которой в сущности очень мало места оставалось для человека, его инициативы и свободы выбора: античный космос был весьма жесткой системой, в которой практически все было predetermined заранее. За эллинским Логосом стояла имперсональная целостность бытия.

В силу этих обстоятельств преодолеть кризис античного мировоззрения, прежде всего античного рационализма, оставаясь в рамках данного мировоззрения, было невозможно. Необходим был новый прорыв, нахождение какого-то нового пути духовного развития. Разумеется, после всего того, что было достигнуто эллинской мыслью, решение этой задачи в перспективе было невозможно без переработки и усвоения ее достижений. Однако первоначальным условием рождения новой сферы духовного опыта было преодоление духовной инерции, накопленной античным миром за долгие века его существования. Поэтому первоначальные предпосылки наступ-

ления нового этапа исканий человеческой мысли сформировались в иной, совершенно особой социально-культурной среде, глубоко отличной от мира эллинской цивилизации, но постоянно с ней контактирующей: в другом важнейшем центре «осевой революции» в Восточном Средиземноморье, в древней Палестине.

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте философию досократиков и ее основных представителей.
2. Объясните, что означает символ «пещера» у Платона?
3. Поясните соотношение между формой и материей у Аристотеля.
4. Раскройте содержание понятия «Логос».
5. Попробуйте на основании материалов последних трех глав сопоставить духовные миры Индии, Китая и античной Греции по следующим главным параметрам: отношение человека и природы, индивида и общества, принципы построения картины мира, характер понимания Высшей духовной реальности.

Литература

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
2. Аристотель. Сочинения. Т. 1–4. М., 1975–1984.
3. Платон. Сочинения. Т. 1–3. М., 1968–1972.
4. Античная философия.— История философии в кратком изложении. М., 1991.
5. Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 153–198, 238–266.

§ 2. Ветхий Завет и религия еврейских пророков Палестины

Мы подходим к новой главе в истории исканий человеческого духа. Это совершенно особая тема. Духовный огонь, который был зажжен в то время, продолжает и опалать, и согревать наши души. Здесь мы соприкасаемся непосредственно с тем, что, несомненно, составляет сокровенное ядро нашей культуры. Излагать эту часть истории духовных поисков человечества необычайно сложно. Сложно потому, что достоверных исторических фактов, особенно о самом начале той истории, о которой пойдет речь в данном параграфе, зачастую недостаточно для строгих научных выводов. Но сложно и потому, что здесь встает проблема взаимодействия человека с такими границами реальности, о которых наука ничего сказать не может.

Прикосновение к теме истоков Ветхого Завета подобно прикосновению к оголенным проводам: здесь каждое слово неизбежно затрагивает интимные струны души многих миллионов верующих сразу трех религий: иудаизма, христианства и ислама. Относясь со всем уважением к религиозным чувствам представителей всех этих конфессий, нужно сказать в то же время, что писать о Священной истории, не заняв какой-то определенной духовно-мировоззренческой позиции, попросту невозможно: претензии на полную объективность и беспристрастность здесь несостоятельны.

Итак, мы вступаем в мир Библии. «Библия» – это греческое слово, и означает оно «книги». Библия действительно содержит целую библиотеку произведений на древнееврейском, арамейском¹ и греческом языках. Она представляет собой собрание древних текстов, рассматриваемых в религиозных традициях иудаизма и христианства как «священное писание». Точнее, обеими этими религиями признается первая по времени создания и большая по объему часть Библии, получившая у христиан название Ветхий (то есть Древний) Завет. Вторая часть, признаваемая только теми, кто исповедует религию

¹ Один из семитских языков Восточного Средиземноморья.

Христа, носит название Новый Завет. Ислам не рассматривает в качестве главных священных текстов ни Ветхий, ни Новый Завет, но в принципе признает их святость.

Ветхий Завет представляет собой концентрированное выражение духовной традиции, послужившей почвой для возникновения трех упомянутых религий – христианства, иудаизма и ислама. Сложилась эта традиция в рамках древнеизраильской культуры. Возник Ветхий Завет как нечто цельное далеко не сразу: вошедшие в него священные тексты создавались на протяжении более тысячи лет, в XII–II вв. до н. э.

О Библии вообще и о Ветхом Завете в частности написаны горы литературы. Мы неизбежно стоим перед проблемой выбора той или иной версии изложения истории становления ветхозаветной религии. В данном тексте мы в основном опираемся на ту версию, которую дал в своей «Истории религии» виднейший богослов и ученый нашей эпохи о. Александр Мень.

* * *

Начало нового этапа духовных исканий человека было связано с неприметным внешне событием. Примерно в середине XIX в. до н. э. глава клана кочевников Авраам повел своих людей из Месопотамии на запад, в землю Ханаанскую¹. Что же побудило этих людей пуститься в путь?

Повествование об Аврааме начинается с Божественного призыва покинуть прежнюю родину: «И сказал Господь Аврааму: пойдя из земли Твоей, от родства твоего и иди в землю, которую Я укажу тебе». Авраам и члены его клана положили начало новому народу, евреям. Создание ветхозаветной религии оказалось связано с группой еврейских родов (так называемых колен), объединившихся в XVIII в. до н. э. под именем Бене-Израэль, или израильтян.

Религия Авраама приняла форму Завета, то есть союза с Богом. Согласно Библии, явившийся Аврааму Бог обещал, что если Авраам и его люди будут его чтить и отвергнут «идолов»,

¹ Ханаан – древнее название территории Палестины, Сирии и Финикии.

ложных богов других религий, то придет время, когда потомки Авраама уже не будут изгнанниками в чужом краю: они станут народом и получают землю Ханаанскую во владение.

Итак, между Богом и людьми заключается как бы договор. К числу его условий, продиктованных Богом, помимо требования отказаться от поклонения идолам относилась заповедь «ходить путем Господним, творя правду и правосудие». Новое в религии Авраама — то, что Бог не только что-то повелевает, но и берет на себя определенные обязательства. Подобные договорные отношения были совершенно немыслимы между великими богами Египта и Вавилона и людьми, которые выглядели перед их ликом ничтожными мошками.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Бог в данном случае заключает союз с **одним** народом, который становится его избранником. Эта тенденция утверждения исключительности «народа Завета» обнаруживается в ветхозаветной религии с самого начала. Подобная форма Завета заставляет провести параллель между верой Авраама и обычными представлениями первобытных религий о племенном боге, являвшемся покровителем только и исключительно своего племени. И этот вывод был бы полностью оправдан, если бы в религии Авраама с самого начала не присутствовала иная тенденция: в данном Аврааму Богом **обетовании** (пророчестве) было предсказано, что через него и его потомство «благословятся все племена и народы земли».

Итак, Завет, первоначально ограниченный рамками одного народа, оказывается в принципе в будущем открыт и для других. Это уже явно противоречит идее религиозно-этнической замкнутости и исключительности еврейского народа. Здесь — исток совершенно иной тенденции в Ветхом Завете, явно выходящей за пределы грубоватой и в общем-то примитивной логики сделки: земля обетованная в обмен на исповедание определенной веры.

В истории Авраама, то есть начиная с первичных истоков ветхозаветной религии, уже отражаются типичные для нее представления о Божественном. Прежде всего, Бог Авраама — это Личность: он не только диктует свою волю, но и вступает в беседу с Авраамом, приходит в его жилище как странник, не от-

казываясь от предложенной ему обильной трапезы, позволяет вступать с собой в дискуссию. Так, когда Бог сошел на землю с двумя ангелами и посетил Авраама, то он сообщил ему, что участь жителей городов Содома и Гоморры решена: все они настолько порочны, что заслуживают лишь гибели. Это вызывает у Авраама вопрос: «Неужели Ты погубишь праведного с нечестивыми?» Для него невыносима мысль, что по воле Бога могут погибнуть невинные. При всей покорности Авраама здесь уже чувствуется подспудное стремление предьявить Богу требования, чтобы он поступил по справедливости.

Надо сказать, что отношение представителей народа Авраама к Богу и его вестникам менее всего напоминает поведение лишенных собственной воли бессловесных рабов. С самого начала они склонны так или иначе отстаивать собственное мнение перед лицом Божества. В их напряженных усилиях утвердить свою волю потомки Авраама часто оказываются на грани мятежа против Божественной воли. Бывают моменты, когда они **силой** добиваются благословения.

Так, в Библии приводится очень любопытный эпизод: Иаков (по преданию, потомок Авраама и наследник его обетования) однажды ночью на границе Ханаана вступил в борьбу с преградившим ему путь таинственным существом, которое на поверку оказалось ангелом Божиим. Иаков боролся до утра, требуя, чтобы ангел благословил его, и в конце концов получил то, что хотел. А таинственный противник Иакова, перед тем как его благословить, сказал: «...отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль; ибо ты боролся с Богом и человеков одолевать будешь». Так, по крайней мере, гласит канонический (то есть общепринятый) текст главы 32 одной из книг Ветхого Завета — Книги Бытия.

В соответствии с этой интерпретацией само имя «Израиль» есть воспоминание об этой загадочной схватке и означает «богоборец». С точки зрения результатов научных исследований есть основания сомневаться в достоверности подобной интерпретации истории возникновения названия «Израиль». «Но даже если такое толкование и сомнительно, оно тем не менее имеет глубокий смысл. Вся религиозная история Сынов Израиля была как бы некой священной борьбой. Израиль искал и

жаждал Бога, но не простирался в рабской покорности; он требовал, спорил и взывал, поднимаясь к вершинам сыновнего дерзновения, порой, казалось бы, граничившего с мятежом»¹.

Впрочем, нельзя не отметить, что это — одна сторона отношения Авраама и его потомков к Богу. Но существовала и другая, внешне ей противоположная.

В посвященном истории Авраама разделе Ветхого Завета утверждается идея о том, что вера в Бога, доверие к нему должны быть безусловными и абсолютными. Более того: человек должен быть готов безропотно отдать самое дорогое в том случае, если на то есть воля Божья. Данная мысль с особой силой выражена в библейском рассказе о том, как Бог повелел Аврааму принести себе в жертву его сына Исаака. Так он испытывал крепость веры своего избранника. И Авраам выдержал испытание: в самый последний момент он слышит Глас Божий: «Не поднимай руки на отрока и не делай над ним ничего, ибо теперь я знаю, что ты боишься Бога и не пожалел сына своего единственного для Меня». Итак, Бог требует преданности, которая не останавливается ни перед какими жертвами...

Однако, так или иначе, в случае с Авраамом и следовавшими за ним патриархами² мы видим не монолог Бога, приказывающего своим рабам, и не молчание Его в ответ на человеческие мольбы, но диалог человека с Богом. Это нечто совершенно новое в религиозной истории. Личностный характер Бога обуславливает возможность личного с ним контакта.

И еще одно. Обетование, данное Аврааму, Исааку и Иакову, обуславливает то обстоятельство, что они обращены в будущее. Их вера — это в том числе и вера в грядущее. Эта направленность на будущее, ставшая сквозным мотивом Ветхого Завета, качественно отличает религию Авраама и его потомков от других древних религий. Для всех них мир представлял как нечто статичное, замкнутое в вечном круговороте жизненных циклов. В соответствии с циклической динамикой, господствовавшей в природе, развивалась, по представлениям египтян,

¹ Протоиерей Александр Мень. Указ. соч. Т. II. Магизм и единобожие. М., 1991. С. 139.

² Патриарх — глава, старейшина рода, родовой общины. В переносном смысле — старый, всеми уважаемый человек.

вавилонян, а затем древних греков и римлян, также и человеческая история.

В Ветхом Завете логика обетования задает необходимость совершенно иного, **линейного** моделирования истории, которая развивается по восходящей линии к своей конечной цели, определяемой Богом.

С трактовкой Высшей Духовной реальности как Личности связано и появление такого понятия, как **Откровение**. Откровение — это прорыв Божественного в человеческий мир, открытие Бога человеку. То непосредственное общение с Богом, которое имели Авраам, Исаак и Иаков,— это опыт Откровения, переживание непосредственного присутствия Божества в мире.

В полной мере понять новизну отношений между Богом и человеком в ветхозаветной религии можно, лишь уяснив, как понимается Бог ее адептами (сторонниками). Из текста Библии со всей очевидностью следует, что этот Бог — Абсолют, приобретший четко выраженные личностные черты. Это Всемогущее Существо, сотворившее Вселенную. Бог — именно **творит** мир. Если для мифологических представлений была типична мысль о первичности хаоса, из которого **рождается** Вселенная, то здесь все, что не есть Бог,— есть **тварь, тварный**, то есть сотворенный мир.

Бог творит мир своим Словом: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... И создал Бог твердь». Здесь, очевидно, нет смысла и дальше цитировать текст Библии и пересказывать все то, что сделал Всевышний за шесть дней творения: достаточно заглянуть в любое издание великой Книги книг, благо теперь она стала относительно общедоступной.

В данном случае нам важно обратить внимание на следующее. Творя мир своим Словом, Бог тем самым одновременно и создает вечный Порядок Мироздания. Божье Слово — это и Закон, по которому строится вся жизнь Вселенной. В данном случае обнаруживается прямая параллель между ветхозаветным понятием «Слова» и эллинским Логосом. Однако, если за последним стоит статичная имперсональная целостность бытия, то в «Слове» являет себя Личность Творца Вселенной.

Согласно Библии, совершенно особое место в замысле творения занимал человек: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле». Итак, в тварном мире устанавливается четкая иерархия: человек становится господином над всей остальной природой. Это радикально иное решение проблемы отношения человека и природного мира по сравнению не только с мифологическим первобытным мировоззрением, но и с великими цивилизациями Востока и античного Средиземноморья. Столь решительно поставить человека над природными стихиями не решался до ветхозаветных мыслителей еще никто.

Подобное положение господина дается человеку именно потому, что он есть образ и подобие Бога. То есть степень сопричастности человека Абсолюту в Ветхом Завете несравненно более высокая, чем в какой бы то ни было иной религиозно-культурной традиции.

Бог вкладывает в человека живую душу: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Первый человек, Адам, был взят Богом в рай, а затем из ребра Адама он сотворил первую женщину, Еву. И жили они в райском саду, Эдеме, и могли вкушать плоды от любого дерева в нем. Только от одного из них им было запрещено вкушать: от древа познания добра и зла. Бог предупреждает первых людей, что в случае нарушения его запрета их ожидает смерть.

И вот в библейской истории появляется новый персонаж — Змей, некое таинственное и коварное существо. Он убеждает Еву вкусить запретный плод. «Вы не умрете», — утверждает Змей, зато, попробовав этого плода, «вы станете, как Боги, знающие добро и зло». И Змей, воплощение мирового Зла, соблазняет людей: сначала Ева, а затем и Адам попробовали запретный плод. Так совершилось грехопадение человека. В наказание за нарушение запрета Бог изгнал людей из рая, определив их дальнейшую судьбу: Адаму — трудиться в поте лица своего, Еве — рожать детей в муках. А в конце жизни человека ожидает смерть, ибо, произносит приговор Бог, «прах ты и в прах обратишься».

В чем смысл этой библейской притчи, в которой вводится представление о грехе — одно из центральных понятий Библии? Собственно, в чем состояло грехопадение? Споры по этому поводу не прекращаются уже почти три тысячелетия.

Читая Библию, всегда следует помнить о том, что символы ее многозначны. И тем не менее основной смысл прослеживается достаточно четко: главное в ветхозаветном понятии греха — претензия человека «быть, как боги». Не удовлетворенный своей ролью «образа и подобия» Творца, человек претендует на то, чтобы занять то же место, которое занимает Всевышний. Как писал А. Мень, в древнееврейском языке слово «знать» обозначает также «владеть», «уметь», «властвовать», «обладать» и даже «любить». Это особое слово, которое трудно переводится на европейские языки. «Добро и зло» — это особое, так называемое идиоматическое выражение, которое означает «все на свете». И «древо познания добра и зла» символизирует весь мир, созданный Творцом. И одновременно это древо **власти**, владычества, обладания. Власти абсолютной, во всем подобной Божественной. И, приняв логику Змея, Адам и Ева поверили, что получить эту власть можно не через Бога, а независимо от Него, «противопоставляя свою волю Его воле»¹. Итак, суть греха — в бунте против Бога. И даже не просто в бунте: в претензии на **роль** Бога, выражающуюся в стремлении к абсолютной власти над миром.

Согласно Ветхому Завету, вместе с грехом в мир человека вошли ложь, насилие, убийство, обман. Мы не будем здесь пересказывать посвященные этой проблеме страницы Священной истории — отсылаем читателей к самому оригиналу: выразить смысл того, что сказано в Библии, лучше, чем в самом Священном тексте, невозможно. Отметим для себя лишь следующее: согласно Ветхому Завету, Бог, изгнав людей из рая, тем не менее не перестал принимать участие в судьбе рода человеческого, периодически обрушивая свой гнев на погрязший во зле и грехе мир. Он вместе с тем продолжает искать пути к сердцу человека, являет себя немногочисленным праведникам.

¹ Александр Мень. Радостная весть. М., 1991. С. 35.

Из текста Ветхого Завета со всей очевидностью следует, что грехопадение человека глубоко затронуло Творца Вселенной. В мире Библии человек необходим Богу, и потому Творец начинает борьбу за души людей с силами зла.

Положение Всевышнего в библейской картине мира парадоксально. Бог пребывает вне мира и жизни в сфере Вечности. Он основа сотворенного им мира, качественно от него отличная. И тем не менее он умаляет себя до того, чтобы принять какой-либо зримый облик с целью установления интимного личного контакта с людьми, с их душами.

Все эти черты, получившие полное развитие в дальнейшей духовной истории народа Завета, впервые проявились еще на заре ветхозаветной истории.

Фигура Авраама признается и почитается представителями всех трех уже упоминавшихся религий: иудаизма, христианства и ислама. В этой связи их называют иногда «авраамическими» религиями.

Завет Авраама и других патриархов – лишь самая первая часть, исток Ветхого Завета. В соответствии с Библией процесс Богопознания проходит несколько ступеней, и на каждой из них открываются какие-то новые грани Божественной Реальности.

Следующий после Авраама и других патриархов этап становления ветхозаветной религии связан с деятельностью Моисея в XIII в. до н. э.

Библия рассказывает, как этот будущий вождь еврейского народа забрел однажды далеко в горы (дело происходило на Синайском полуострове) и оказался в некоем древнем святилище. И там из недр куста терновника, охваченного невиданным неопаливающим огнем (он с тех пор стал называться «неопалимой купиной»), Моисей услышал Глас Божий, призывающий его на служение. Смущенный и испуганный, он пытался уклониться, но Голос решительно потребовал, чтобы он шел как вестник Божьей воли к своему народу. Евреи в силу превратностей своей исторической судьбы оказались в тот период в Египте в рабстве: они вынуждены были трудиться под бичами надсмотрщиков на строительстве городов и храмов, возводимых по воле фараонов. Согласно библейскому тексту, Моисей был

призван избавить свой народ от рабства и привести его к священной горе Синай, где и должен был быть заключен очередной договор между Богом и народом Израиля.

Моисей выполнил эти предначертания. У подножия Синая находит свое продолжение и развитие та линия диалога с Богом, которая была намечена в эпоху Авраама.

Вера Моисея, согласно Библии, это новый этап Богопознания, новая ступень Откровения. Моисей сообщает своим соотечественникам, что он говорит от имени Бога отцов, Того, который явился в свое время Аврааму. Моисей впервые называет его имя — Ягве. Ягве — это Единый, единственный истинный Бог. Он — Сущий. И из его бытия проистекает все. Только он один может и должен быть почитаем. Все остальные боги других народов — это псевдобожества, идолы, и поклоняться им смертельный грех.

Почитание Единого Бога Моисей делает главным стержнем ветхозаветной религии. Тем самым он стоит у истоков **монотеизма — единобожия**.

Стремясь возродить старинную веру отцов, веру Авраама, Моисей у подножия священной горы Синай объявляет своему народу, что Ягве для того освободил Израиль и привел к Себе, чтобы заключить с ним вечный союз, или **Завет**. Отныне Израиль станет избранным народом Ягве, а Ягве берет на себя особое попечение о своих людях. Устами своего пророка Моисея Ягве объявляет условия договора: «Если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым».

Таким образом, Бог как бы подтверждает обязательство, данное в самой общей форме Аврааму, конкретизирует и уточняет его. Как мы уже говорили, подобное заключение торжественного союза с Богом представляло собой нечто неслыханное в истории древних цивилизаций.

Важнейшим деянием Моисея было то, что он дал (разумеется, от имени Ягве) народу Декалог, знаменитые «Десять заповедей» — древнейший библейский кодекс веры и этики. В них указано, как должно чтить Всевышнего. Текст всех десяти заповедей уместился на двух каменных плитах — скрижалях, на кото-

рых он был выбит. Эти невзрачные, грубо отесанные камни имели огромное значение для духовной истории человечества. Итак, что же гласили заповеди?

1. Я, Ягве, Бог твой, который вывел тебя из земли Мицраим¹ из Дома рабства. Ты не должен иметь других богов пред лицом Моим.

2. Ты не должен делать себе никакого изображения божества.

3. Ты не должен употреблять понапрасну имя Ягве, Бога твоего.

4. Помни день субботы, чтобы праздновать его.

5. Почитай отца и мать.

6. Ты не должен убивать.

7. Ты не должен распутничать.

8. Ты не должен красть.

9. Ты не должен давать ложного свидетельства на ближнего своего.

10. Не желай дома ближнего твоего, ни жены его, ничего, что у ближнего твоего².

Первая заповедь — категорический запрет на многобожие, следовательно, на любое обоготворение природных стихий, на обожествление Природы, Бытия как таковых. Подобное обожествление в библейской религии стало впоследствии называться **язычеством**.

Особого разъяснения требует вторая заповедь. По представлениям Моисея, Бог невидим. Нет формы, посредством которой можно было бы его изобразить. Когда же Всевышний является человеку, он обретает облик «Ангела Ягве». Это не ангел в том смысле, как он обычно понимался и понимается. Это **богоявление** (теофания). Бог не может непосредственно говорить с человеком, тем более предстать перед ним, ибо люди просто не могут вынести Его испепеляющей мощи. Так что и Глас Ягве, обращенный к Моисею из пылающего терновника,— это только «Ангел»; Синайское Откровение есть также явление «Ангела». Но в таком облике, который его частично умаляет, Создатель, согласно Моисею, изображаться не должен.

¹ То есть из Египта.

² См.: Протоирей Александр Мень. История религии. Т. II. С. 226–227.

Пожалуй, самое оригинальное в Декалоге — это учение о Богослужении. Как мы помним, основным языком, на котором человек того времени (напомним, что речь идет о XIII в. до н. э.) обращался к Божественной реальности, был язык ритуала, а во многих случаях и магии. По учению же Моисея, служение Богу заключается прежде всего в соблюдении нравственного закона; человек тогда исполняет волю Ягве, когда избегает зла и учится делать добро другим. В этом смысле монотеизм Моисея был этическим монотеизмом.

Следует отметить, что в реальной истории единобожие утверждалось постепенно. После смерти Моисея, особенно после того, как еврейский народ укоренился на земле Палестины и перешел к оседлому образу жизни, а земледелие стало его главным занятием, языческие верования, в том числе верования окружающих Израиль народов, постепенно вновь выдвинулись в сознании древних евреев на первый план. Они не перестали почитать Ягве, но наряду с ним стали поклоняться и другим богам, особенно тем, от которых зависел урожай. Этот реванш язычества оказался в определенной мере связан с военно-политической экспансией, с попытками других народов подчинить себе Израиль.

В подобной ситуации в среде народа возникла ответная реакция на язычество. Причем борьба за восстановление «веры отцов», веры Авраама и Моисея, оказалась неразрывно связана с борьбой за сохранение самобытной культуры Израиля, против растворения ее в окружающих культурах.

В подобных условиях на первый план выдвинулось понимание Ягве как грозного бога-воителя, который ведет свой народ в битву ради того, чтобы очистить языческую страну для своих сторонников. Многочисленные войны, которые вел Израиль, воспринимались как священные войны. В такой ситуации морально-этическая сторона ветхозаветной религии, воплощенная в Декалоге, временами отходила на второй план. Однако в целом тенденция этического монотеизма продолжала жить.

В XI в. до н. э. возникает так называемая Книга Завета, где содержится уже более подробный, приспособленный к новым условиям жизни свод заповедей религии и морали. Отчасти этот текст отражает проникновение языческих обрядов (к при-

меру, жертвоприношений) в религию Израиля. Вместе с тем в Книге Завета очень сильна этическая струя. Так, она требует милосердия к слабым — вдове, сироте, бедняку. Особо следует выделить следующее положение этой Книги: «Не следуй за большинством во зло и не решай тяжбы, отступая по большинству от правды...»

Утверждение подобной системы ценностей свидетельствовало о значительном развитии личностного начала в древнееврейском обществе. Укоренение указанного принципа в народном сознании подготовило условия для появления особой разновидности людей, сыгравших огромную роль в духовном развитии. Возникло новое религиозное движение, участников которого называли «наби», что означало вестник «Божьей воли». Так на исторической сцене древней Палестины к XI—X вв. до н. э. возникает фигура **пророка**.

Пророки — люди, вступающие в непосредственную мистическую связь с Богом и вещающие от его имени. Народ Израиля верил, что устами пророков говорит сам Всевышний. Пророки очень быстро выдвигаются на роль духовных вождей народа, бесстрашно разоблачавших отпадение от традиций Авраама и Моисея, яростно боровшихся с язычеством. Пророки отличались также и особой бескомпромиссностью в отношении власть предержащих в том случае, если те нарушали «Моисеев закон».

* * *

Роль пророков в духовной истории отражена в той части Ветхого Завета, которая по традиции называется Пророческими писаниями. Наиболее известные из пророков, имена которых мы встречаем в Библии, появились в то же самое время, когда в Индии проповедовали Будда и авторы Упанишад, в Китае создавали свои учения Конфуций и Лао-цзы. В Палестине появление великих пророков в этот период было подготовлено всем предшествовавшим развитием ветхозаветной религии и явилось как бы венцом ее развития.

В число пророков попадали различные люди. Первым из них (точнее, первым, чьи слова были записаны) стал пророк

Амос, пастух из южной пустыни близ города Вифлеем. Однажды Амос пришел на праздник, когда народ приносил Богу жертвы, веселился и пел. И сказал тогда Амос собравшимся, что Богу все это не нужно, что напрасны попытки ублажить его своими приношениями. «Мне не нужны ваши жертвы, праздники...— говорит Господь,— пусть... вместо вот этой крови¹ потечет правда и справедливость». Научитесь делать добро — только тогда ваша жертва будет угодна Богу — таков смысл слов Амоса.

Амос возвещает грозный суд, Божий суд над человечеством. Как справедливо отмечает А. Мень, это отнюдь не аналог человеческого суда². Суд в пророческих речениях — это освещение Божественным светом всех язв мира сего.

Пророк — это особая фигура в истории исканий человеческого духа. В отличие от мистика, который созерцает Божественное, растворяясь в нем, пророк, встречаясь с Божественным ликом, никогда своего «Я» не теряет. Это именно встреча, соприкосновение двух волей.

Почти в то же самое время, что и Амос³, появляется второй из наиболее известных пророков — Ошия (Осия). Ему открывается совершенно новая грань Богопознания. Грозный Бог, обличающий грешников, открывается ему как Любовь.

Это очень важный момент. Всемогущее Существо, воплощающее в себе Вечность и Бесконечность, оказывается, способно испытывать чувства, подобные человеческим. Но тот, кто любит, не может быть равнодушен. И вот выясняется, что Всевышний страдает за людей. Оказывается, человеческий род, слабый и грешный, нужен Богу, а предательство, измена, отход от Него людей отзываются болью во Всевышнем. Оказывается, что узы, связывающие человека и Бога, столь тесны, что он может страдать за людей и от людей.

И еще Осии открывается: Бог ждет, что люди снова к нему придут, ждет и жаждет от них покаяния — искреннего раскаяния в своих грехах. Ждет, потому что любит людей.

¹ Имеется в виду кровь жертвенных животных.

² Александр Мень. Радостная весть. С. 45.

³ Это происходило в VIII в. до н. э.

Осия произнес также великие слова: «Милосердия хочу, а не жертвы».

Здесь нужно пояснить, что пророки всегда говорили от имени Бога, в первом лице. В устах пророка «Я говорю» означало: «Так глаголет Господь». И когда Осия произнес: «Милосердия хочу, а не жертвы», все знали, что так сказал Бог. Что это означало?

Это означало, что никакие обряды, никакие жертвоприношения не заменят милосердия, а следовательно, доброты и человечности. Здесь ветхозаветный Бог начинает поворачиваться совершенно новой, незнакомой стороной. До сих пор он являлся людям как неизмеримо превосходящая их разумение грозная сила, беспощадно карающая за нарушение того порядка, тех принципов, которые, в соответствии с Божьими замыслами, должны господствовать в мире: достаточно вспомнить, как были стерты с лица земли вместе с их жителями города Содом и Гоморра, как погубило в водах всемирного потопа все человечество (а заодно с ним и вообще все живые существа) за исключением Ноя, его семьи, скота и тех зверей и птиц, которых они взяли с собой в ковчег¹.

В том же VIII в. до н. э. появляется пророк Исайя. Если Амос учит о Божьем суде, а Осия говорит о Божественной любви, то Исайя открывает людям новую грань личности Сущего: он говорит, что Бог несет миру Спасение.

В мире, в котором жил пророк Исайя, торжествовали зло и насилие, обильно лилась кровь в многочисленных войнах, властвовал произвол власть имущих. А среди последователей религии Авраама и Моисея подавляющее большинство составляли те, кто, прекрасно зная, что такое грех, продолжал грешить. Создавалось впечатление, что мир катится к катастрофе.

И вот в этой ситуации Исайя заговорил о том, что безумие и тьма не вечно будут господствовать, что зло будет побеждено и произойдет приобщение к высшей Божественной жизни в грядущем Царстве Божьем. А во главе этого царства встанет Царь, но совсем непохожий на обычных земных властителей. Его единственная сила — это сила духа: «И почил на Нем дух

¹ См.: Библия. Книга Бытия. Глава 7.

премудрости, дух разума». Это — Божественный Разум. И Свет, который он несет миру, несовместим с насилием в духе власти предрежащих мира сего.

На древнееврейском языке слово «царь» переводится как «машиах». Это соответствует греческому «мессия», «что значит помазанник, царь или же Христос. Христос — это греческое слово, обозначающее царя, помазанника»¹. Исайя в VIII веке до Рождества Христова первым заговорил об этом грядущем царе, который должен быть так непохож на всех земных царей; о некоем младенце, который, родившись на свет, принесет миру дух мудрости, дух Божий.

Надо сказать, что пророки не были созерцателями или отшельниками, людьми, которые прятались от действительности. Это были люди, которые выступали как трибуны, политические борцы. Согласно традиции, они проповедовали в храме и во время богослужения произносили свои речи в присутствии царя и его приближенных, бросая им в лицо суровые обличительные слова.

Исайя укорял людей за то, что они, получив столько даров Божьих (истинное единобожие, истинные нравственные заповеди), всем этим пренебрегли.

Вот слова из главы I книги пророка Исайи: «Слушайте, небеса, и внимай, земля, потому что Господь говорит: Я воспитал и возвысил сыновей, а они возмутились против Меня.

Вол знает владетеля своего, и осел ясли господина своего: а Израиль не знает Меня...»

Хотя в пророческом речении Исайи звучит упование на спасение мира и на приход Спасителя, не приемлющего логики насилия земных владык, в книге этого пророка людям явлен и хорошо им знакомый гневный лик Всевышнего: «Всем же отступникам и грешникам — погибель, и оставившие Господа истребятся».

Исайя, как и Амос, говорит: «Не нужны Мне эти ваши праздники, ваши воскурения, ваши жертвы, омойтесь, очиститесь, когда вы молитесь, ваши руки полны крови».

В конце пророк Исайя, будучи уже старым человеком и, казалось бы, уже отчаявшись повернуть свой народ, ветхозавет-

¹ Александр Мень. Радостная весть. С. 7.

ную церковь на путь истинный, все равно не теряет надежду. Он верит в наступление светлого Царства Божия, наступление которого означает коренной перелом в судьбе мира сего, по существу его творение заново: «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце». В этом новом мире люди «не будут трудиться напрасно и рождать детей на горе; ибо будут семенем, благословенным от Господа, и потомки их с ними». В обновленной Вселенной «волк и ягненок будут пастись вместе, и лев, как вол, будет есть солому, а для змея прах будет пищею, они не будут причинять зла и вреда...»

Итак, в конце жизни перед Исайей предстало видение мира, в котором больше не будет страданий ни в мире человеческом, ни в мире природы.

Надо сказать, что, хотя пророки, говоря от имени Бога, сохраняют свое «Я», встреча с Божественной реальностью всегда означает глубокое внутреннее потрясение и преобразование этого «Я». Помните стихотворение А. С. Пушкина «Пророк»? Там со всей силой своего гения поэт сказал именно об этом. Но ведь и само стихотворение Пушкина представляет собой интерпретацию одного из отрывков из ветхозаветного текста Исаяи. В данном отрывке рассказывается о том, как пророк, когда он стоял и молился в храме, вдруг почувствовал, что с глаз его пала завеса: он увидел, что все объято пламенем. Однако это был не обычный огонь, а духовное пламя. И Бог является пророку как царь, восседающий на престоле. И говорит, что тот должен погибнуть, ибо очи его видели Господа. Но вскоре выясняется, что речь не идет об обычной, «бытовой» смерти. Бог посылает некое крылатое существо, серафима (это значит «пламенный»), который заменяет у пророка его глаза и уста новыми, и тогда он получает возможность приблизиться к Богу. Приблизившись, пророк слышит голос, который спрашивает его: «Кто пойдет? Кто пойдет возвестить Мое слово?» И пророк отвечает: «Вот я. Пошли меня». Человек, потрясенный до самых глубин своего существа встречей с Богом и преображенный, добровольно избирает путь служения Высшей Воле.

Надо сказать, что далеко не все те, кого Всевышний призывал к пророческому служению, шли на это без сопротивления.

Как видно из текста Библии, очень часто в душе пророков происходило драматическое столкновение между их собственными волей, представлениями и тем, что им внушал Бог. Особенно отчетливо эта черта проявилась у пророка следующего поколения, у Иеремии.

Иеремия выступил на исторической арене в ту эпоху, когда над древнееврейским государством сгустились тучи. Военно-политическая экспансия Вавилонской державы, осуществляемая царем Навуходоносором¹, угрожала самому его существованию.

Иеремия был священником, жил в деревне под Иерусалимом, и однажды он услышал Глас Божий, призывающий его на служение. Иеремия пытался воспротивиться воле Господа, говоря: «Господи, я не хочу, я юн, я мал, я не смогу». На это последовало категоричное: «Иди. Я поставил тебя пророком для народа и царей».

Иеремия идет и говорит своим соотечественникам: «Если вы не повернете с ложного пути, и город погибнет, и храм² погибнет, и святыня. Ковчег Завета³ — главная святыня храма — тоже погибнет». Иеремия произносит неслыханные по смелости слова: «Не нужен Богу ваш храм, если вы туда приходите без очищенного сердца, и не нужен будет Ковчег Завета,— о нем забудут».

Здесь с особой силой выражена мысль, общая практически для всех ветхозаветных пророков: внешнее исполнение религиозных обрядов само по себе не гарантирует святости, не является делом богоугодным в случае, если это — не более чем формальный ритуал. Более того: и храм, и самая сокровенная святыня — не более чем пустая оболочка, если они не наполнены содержанием живой человеческой веры. Божий дух может присутствовать в храмах и предметах культа, но может их и покинуть... Здесь мы видим радикальный разрыв с логикой «обрядового детерминизма» мифологического мышления. Напомним, что для него исполнение определенных ритуалов автоматически гарантировало результат.

¹ Навуходоносор II, царь Вавилонии в 605–562 гг. до н. э.

² Имеется в виду храм Ягве, возведенный в столице Иудейского царства в Иерусалиме при царе Соломоне (961–922 гг. до н. э.).

³ Ковчег Завета — ларец, который обозначал сосуд для святыни.

Надо сказать, что эта склонность придавать самодовлеющее значение обрядам была отнюдь не чужда и древнееврейской религии. Очень немногие представители «народа Завета» умели различать содержание и внешнюю, обрядовую форму религии... Пророки, в том числе и Иеремия, утверждали безусловный примат содержания веры над формой ее осуществления. Вместе с тем в рамках ветхозаветной церкви ко времени Иеремии уже сложилась корпорация священников, многие из которых видели основной смысл религии Ягве именно в исполнении обрядов и ритуалов. Отношения между ними и пророками были очень напряженными.

Характерна реакция иерусалимского духовенства на проповедь Иеремии: они расценили ее как кощунство. И с ними были согласны и власти, и толпа...

Но пророчество сбылось: войска Навуходоносора берут штурмом город. Иудейское царство было ликвидировано, значительная часть народа депортирована в Вавилон.

В этот трагический момент истории его народа Иеремия написал пророчество, в котором говорилось: люди разрушили Завет между ними и Богом, но придет время, когда Бог заключит с людьми Новый Завет, который будет начертан уже не на скрижалях каменных, а в сердце человеческого. Этот Новый Завет будет вечен и нерушим. Сказано это было за 500 с лишним лет до нашей эры, до начала эпохи Нового Завета.

Иеремия сформулировал таким образом мысль о том, что ветхозаветная форма религии исчерпала себя как путь Богопознания: необходима новая форма союза, связи человека с Богом.

Еврейский народ оказался в плену, в изгнании. Не было больше Иерусалимского храма — от него осталось одно пепелище; не приносились больше на пышных церемониях жертвы Ягве. И народу стало ясно, что пророки были правы.

Те из них, кто оказался вместе со своим народом в вавилонском плену, сумели сохранить свою веру и ветхозаветную церковь как религиозную общину. Люди на чужбине собирались вместе, молились и калялись. Этому покаянию особенно содействовали два великих пророка. Один из них — Иезекииль. Имя второго неизвестно, а писания его включены в книгу пророка Исаяи.

Иезекииль говорил о том, что покаяние приводит к возвращению духа Божия. Он рисует фантастические картины, открывающиеся ему в видениях. Вот одно из них: Храм, Дом Божий, в нем царит Дух Всевышнего, сияющее облако. И облако это покидает храм — святыня остается пустой. Но затем она перемещается на Восток, в Месопотамию, туда, куда были угнаны те, кто сохранил веру в единого Бога. Иезекиилю открылось, что Бог живет не в каком-то одном месте, для него есть место всюду, где есть вера.

Он является к пророку-изгнаннику и говорит ему: хотя святыня ушла из разрушенного и отвергнутого Всевышним города, но она вместе с Церковью, с народом Божиим.

Второй из упомянутых пророков, которого называют Второисайей (или Исайей-вторым), говорит совсем о другом. Среди еврейского народа во время вавилонского пленения распространилась страстная вера в будущего мессию — избавителя. Но представлялся этот мессия могучим героем, великим и грозным вождем-царем, ведущим за собой «народ Завета» от победы к победе, сокрушающим всех его врагов.

И вот Исайе-второму открылось, что Тот, кто придет спасти мир, появится совсем не таким образом, как ожидает большинство людей — могучим освободителем, в ореоле силы, власти и славы. «Он приходит, как муж скорбей... отвергнутый... окровавленный... осужденный, нет в Нем никакого величия. Его ведут на заклание, и Он молчалив, как ягненок, которого волокут, чтобы зарезать»¹. Вот строки из 53-й главы книги пророка Исайи: «Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст Своих; как овца, веден был Он на заклание, и, как агнец пред стригущим его, безгласен, так он не отверзал уст своих... Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и унижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились».

Эти строки можно считать своего рода вершиной развития ветхозаветной религии. И одновременно это предвестие ново-

¹ Александр Мень. Радостная весть. С. 52.

го этапа духовных исканий человека. Этапа, вся суть которого сконцентрирована в фигуре страдающего Избавителя.

Ветхий Завет иногда называют «книгой надежды». Но такое определение более всего подходит именно для сборника писаний пророков. Мы перечислили лишь немногих из них, самых основных. Пророки знали, что мир и человек несовершенны, полны зла и страданий. Но они беззаветно верили в высшую волю, направляющую историю к Царству Божию. В пророческих речениях особенно ярко высвечивается еще одна важнейшая грань ветхозаветного сознания: понимание Абсолюта как Личности сделало возможным любовь к Богу; вера, абсолютное доверие к высшей воле согреты у пророков трепетной, страстной любовью. Это было чувство совершенно особого рода: духовное переживание огромной силы, любовь была средством установления связи между разными ипостасями самого человека: между ним как смертным, ограниченным существом, который из праха был создан и в прах обратится, и измерением Вечности и Бесконечности, присутствующим в самой человеческой жизни. Любовь человека к Богу и Бога к человеку как способ установления неразрывной связи между ними — здесь обнаруживается то новое небывалое в ветхозаветной религии, что было обусловлено личностным восприятием Абсолюта.

Тем самым любовь утверждалась как главный принцип, на котором покоилось мироздание. Но тем самым ветхозаветное сознание неизбежно подходило к выводу о том, что этот принцип должен господствовать и в отношениях между людьми. Поэтому второй главной заповедью Ветхого Завета (первая — это заповедь о любви к Богу) является заповедь о любви к ближнему: «Возлюби ближнего своего, как самого себя».

Собственно, именно на этих двух заповедях основывается вся вера пророков.

В пророческих писаниях с особой силой поставлена проблема зла. Наиболее страстные из проповедей пророков были произнесены и записаны как раз в периоды катастроф, обрушивавшихся на «народ Завета». Зло, впервые персонифицированное в образе Змея, приобретает в ветхозаветном сознании множество конкретных воплощений. Одно из

основных — те мировые державы древности, которые периодически обрушивали всю свою мощь на древнюю Палестину. Но в сознании пророков державы эти (Ассирия, Вавилон, эллинистические царства Ближнего Востока, наконец, Римская империя) воспринимались отнюдь не только как некая конкретно-историческая данность: они представляли в пророческих речениях как конкретные выражения того Зла, которое укоренилось в тварном мире со времен грехопадения и пряталось под множеством обличий. Это Зло, воплощая разрушительную тенденцию мироздания, угрожало не только физическому существованию человека, но и самой его душе.

Как мы постарались показать, в среде ветхозаветных пророков появляется и постепенно набирает силу идея о том, что для победы над мировым Злом необходим Новый Завет между Богом и людьми. Его заключение предполагает и новый, невиданный образ Всевышнего, не похожий ни на что существовавшее до сих пор.

В этом состояла последняя великая надежда пророков, подвергавшаяся много раз суровым испытаниям. Духовные катаклизмы, пережитые ветхозаветной церковью, отражены на многих страницах Библии. Помимо уже упоминавшихся примеров здесь нельзя не назвать псалмы, «с их воплем страдания, идущим из глубины сердца»¹, Книгу Иова, в которой ставится вопрос о горькой судьбе праведника, Экклезиаста с его глубоко пессимистическим взглядом на жизнь. В пророческих писаниях центральной становится тема столкновения Добра и Зла в мире. Одна из последних по времени книг Ветхого Завета, книга пророка Даниила (написанная в период гонений на библейскую веру, около 165 г. до н. э.), рисует панораму истории, где в смертельной схватке сходятся две силы: мировые деспотические державы, персонифицированные в облике гигантских чудовищ, и Царство Мессии, который назван Сыном Человеческим. Здесь в видении пророка приоткрывается совершенно новая грань Высшей Реальности.

¹ Мень А. Библия.— «Наше наследие». 1990. № 1. С. 141.

Ветхозаветная религия, если оценивать ее в целом, является собой картину драматических внутренних противоречий. Пожалуй, главное из них заключается в следующем: все люди есть образ и подобие Божье, однако Бог заключает Завет лишь с одним народом. Это неизбежно порождает претензии его представителей на монопольное владение истиной и на особый, привилегированный статус среди других народов, обосновываемый исключительной близостью к Богу «народа Завета».

С особой силой глубокая противоречивость древнееврейской религии проявилась в возникновении и столкновении двух образов Мессии — Избавителя. Один предстал в сознании людей как могучий властитель, судья и воин. Другой представлялся Агнцем, принимавшим на себя все язвы и боль, все грехи мира. Подобное столкновение явилось прямым следствием наличия в Ветхом Завете двух образов Бога: сурового владыки, страшного в своем гневе, беспощадного к тем, кто не выполняет его воли, и Существа, способного любить людей и даже страдать за них.

Кроме того, в истории ветхозаветной церкви остро проявилось противоречие между внешней, обрядовой и содержательной сторонами религии.

Напряжение, существовавшее между различными полюсами духовной жизни древней Палестины, заключало в себе мощный потенциал дальнейшего развития, новых религиозных исканий.

Если сопоставить первый и второй параграфы данной главы, то нетрудно заметить, что между античной цивилизацией Греции и Рима и древней Палестиной существовала огромная разница в том, что касается форм и способов духовного самовыражения народа. В Элладе и на Апеннинском полуострове никогда не было ничего похожего на пророков.

А жителям древней Палестины была совершенно чужда философия в том виде, как она сформировалась на греческой земле.

И тем не менее есть некоторые важнейшие признаки, которые роднят две эти столь различные культурные традиции и позволяют их рассматривать как некое единство, отличное от духовного мира Востока.

Первое и главное отличие обеих «осевых» центров Средиземноморья от Китая и Индии: здесь мы имеем дело с утверждением идеи о том, что высшая Истина может быть высказана и действительно высказывается в Слове. Средиземноморская культура во всем многообразии ее составляющих — это культура Абсолюта, явленного в Слове. Здесь, при всей разнице между духовными мирами древних Эллады и Палестины, обнаруживается глубинный уровень, на котором проявляется их общность: именно на этом уровне можно проследить совпадение наиболее важных содержательных характеристик ветхозаветного понятия «Слова» и эллинского понятия «Логоса» (при всей реальной существующей разнице между ними, о которой уже говорилось выше).

Для обоих ведущих центров средиземноморской культуры совершенно не характерен типичный для ведущих направлений мысли Китая и Индии акцент на принципиальной невыразимости Абсолюта.

И для греков, и для древних израильтян типична уверенность в том, что человек способен познать Высшую Реальность. Эта уверенность отличает представителей средиземноморской мысли от основных религиозно-философских течений Индии и Дальнего Востока, в которых утверждается мысль о непознаваемости Абсолюта.

Наконец, само соотношение между человеком и Предельной духовной реальностью в Средиземноморье совершенно иное, чем на Востоке: здесь нет той тенденции к растворению человеческой личности в Абсолюте, которая прослеживается, как было показано выше, и в Упанишадах, и в индуизме, и в буддизме, и в конфуцианстве. А в Ветхом Завете человек вообще стоит перед лицом Бога как активная самостоятельная сила.

Вопросы и задания

1. Что нового внесла религия Ветхого Завета в понимание времени?

2. Какое решение проблемы соотношения человека и природы дается в Книге Бытия? Чем отличается это решение от того подхода к данной проблеме, который характерен для первобытного мифологического сознания и для картины мира древних цивилизаций?

3. В чем смысл библейской притчи о грехопадении первых людей?

4. Охарактеризуйте фигуру пророка.

5. Что Вы можете сказать об особенностях соотношения человека и Абсолюта в Ветхом Завете? Попробуйте на основании предыдущих глав и рекомендованной литературы сопоставить по этому параметру религиозно-философские системы Востока, античную философскую и религиозную традицию и религию древней Палестины.

Литература

1. Библия. Книги Ветхого Завета. (Любое каноническое издание.)

2. Протоиерей Александр Мень. История религии. Т. II. М., 1991.

3. Он же. Радостная весть. М., 1992.

ГЛАВА V

ХРИСТИАНСТВО: ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ЛИК ВЕЧНОСТИ

Тема христианства имеет особое значение и для религии, и для философии. Возникнув две тысячи лет назад, христианство стало центром духовной жизни человечества. Именно на христианских исходных принципах основана цивилизация, впервые реально объединившая все народы нашей планеты в некий единый организм в ходе Великих географических открытий, колониальной экспансии, создания мирового рынка и промышленного преобразования поверхности Земли. Христианство составляет основу в том числе и нашей отечественной культуры. Христианские представления о соотношении времени и Вечности положены в основу всего нашего летоисчисления: слова «до нашей эры» означают «до Рождества Христова». А когда говорят: «такой-то год нашей эры» — это значит: такой-то год «после Рождества Христова».

В истории, несомненно, существует феномен, который может быть назван «тайной христианства». В начале своего существования христианская церковь согласно Священному писанию — это маленькая горсточка рыбаков и ремесленников древней Палестины. Они были подвержены всем человеческим слабостям, в первую очередь страху. И немудрено: очень скоро против них обратились власть предержавшие в лице прокуратора (наместника) Иудеи Понтия Пилата и иерусалимского первосвященника Каиафы. Против них ополчились люди,

считавшие себя главными и единственными наследниками традиции Моисея, знатоками моральных заповедей и ритуальных предписаний ветхозаветной религии, знатоками «закона Моисея», — фарисеи, или законники, ставившие обрядовую сторону религии превыше всего.

Наконец, их не поняла и против них была настроена и значительная часть народа.

А после того как Тот, кто повел их за собой, был подвергнут мучительной казни, его немногочисленные сторонники убежали и спрятались. Казалось бы, тут и должен был прийти конец христианству. Однако оно выжило. Вопреки жестоким преследованиям, пыткам и казням, которым подвергались властями Римской империи первые христиане. Вопреки тому, что против них выступили те, кто представлял все богатство культурного наследия античных Греции и Рима.

Более того, к IV в. н. э. христианство становится официальной государственной религией Римской империи. Наступает новый период в его истории, связанный с величайшим искушением: эпоха союза трона и алтаря.

Но несмотря на установление чрезвычайно тесной связи с «сильными мира сего», христианство сохранило многое из своего первоначального наследия. И хотя на протяжении его истории в христианстве постоянно шла внутренняя борьба, хотя оно пережило несколько крупных расколов, христианство сохранилось и до сих пор составляет важнейшую силу нашего мира. По подсчетам в самом начале 80-х гг. прошлого века в мире насчитывалось более 1 млрд христиан всех вероисповеданий. С тех пор число их, несомненно, увеличилось.

В чем же состоит тайна христианства? Что в нем самое главное? Главный священный текст христианства — Новый Завет. Его основные составляющие: четыре Евангелия и послания апостолов. Несомненно, что текст Нового Завета неразрывно связан с Ветхим Заветом. Именно оттуда взяты такие ключевые понятия, как «Мессия», «Христос», «Царство Божие», «Спасение», «Завет», «Откровение» и многие другие. Именно в Ветхом Завете сформулирована идея о едином Боге. Наконец, именно в этой части Библии, в пророческих писаниях, дано

провозвестие Нового Завета. И все же в Новом Завете есть нечто совершенно новое. Что же это?

В начале XX столетия наш соотечественник Н. А. Бердяев писал: «В Ветхом Завете, в Индии, у Сократа и стоиков были уже даны почти все элементы христианской морали... Одно только абсолютно ново и оригинально в христианстве — Сам Христос; Его только не было еще в мире, и другого Христа никогда не будет»¹.

Итак, главное, что отличает христианство, — это фигура Христа. Чем же она так привлекает? Христос — это человеческий лик Вечности. Личностное понимание Абсолюта, характерное уже для ветхозаветной религии, доведено в христианстве до новой стадии.

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Так начинается Евангелие от Иоанна. В греческом тексте этого Евангелия (в переводе с древнееврейского) «Слово» звучит как «Логос». Здесь, в христианской традиции, ветхозаветное понятие «Слова» и эллинское понятие «Логоса» сливаются воедино. И в то же время христианский Логос — это нечто совершенно новое. В Евангелии от Иоанна говорится: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Иоан. 1, 14). Здесь сформулирована центральная идея христианской религии: идея вочеловечения Логоса. В этой идее — суть, живое ядро христианства. Иисус Христос — это уникальное сочетание Божественного и человеческого начал. В спорах о том, каким образом они сочетаются, рождались основные догматы христианской религии.

Основная часть христиан приняла толкование, в своей наиболее полной формулировке принятое на Халкидонском соборе (451 г. н. э.). Согласно этому толкованию, Христос — это одновременно и вполне Бог, и вполне человек: в нем воплощена как вся полнота Божества, так и вся полнота человеческой природы. Он есть **Богочеловек**.

Догмат Боговоплощения — первый центральный догмат христианства. Но в полной мере понять его можно лишь в свете второго его главного догмата — о триединстве (Троице).

¹ Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1988. С. 155.

Согласно этому последнему, внутренняя жизнь Бога есть личное отношение трех «ипостасей» или лиц: Отца («безначального первоначала»), Сына, или Логоса (смыслового и оформляющего принципа) и Святого Духа («животворящего» принципа). Сын «рождается» от Отца, Св. Дух «исходит» от Отца (согласно православной версии) или от Отца и Сына (по католическому учению). Как «рождение», так и «исхождение» имеют место не во времени, а в Вечности: все три лица существовали всегда («предвечны») и равны по достоинству («равночестны»). Ортодоксальное (правoverное) христианство требует «не смешивать лиц и не разделять сущности». На Халкидонском соборе 451 г. н. э. была выдвинута парадоксальная, бросающая вызов как обывательскому здравому смыслу, так и эллинской логике, формула решения проблемы трактовки образа Христа. Согласно этой формуле, Божественная и человеческая сущности в Христе «неслиянны и нераздельны»: став человеком, вочеловечившись, Логос (повторим еще раз: Логос – это не «младший бог», не представитель или вестник Всевышнего; в нем воплощена вся полнота Божественной реальности) не перестает быть Богом. И в то же время Христос – человек. Чтобы понять, что все это значит, нужно обратиться к тексту Нового Завета. Приведем несколько цитат.

Иисус не возвещает веления Бога, как ветхозаветные пророки. Он говорит от своего собственного лица, изменяя порой даже самые авторитетные заповеди Писания. Тем самым он дает понять, что он есть Высшая Власть. В Евангелии от Матфея Иисус говорит: «Все предано мне Отцом моим, и никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Матф. 11, 27). Когда ученик Христа, апостол Филипп, наивно, по простоте своей душевной, попросил Его: «Покажи нам Отца», то Иисус ответил: «Столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца» (Иоан. 14, 9).

Во всех упомянутых отрывках Иисус являет миру Божественный лик своего существа. И еще он говорит: «Я есть Альфа и Омега, начало и конец». В другом месте Иисус заявляет: «Я есмь дверь» (Иоан. 10, 9), то есть врата в Вечность. Только через него, через Богочеловека возможен контакт с Высшей Реальностью.

Какой же стороной поворачивается к человеку Божественное начало в Иисусе? Надо сказать, что начало это проявляет себя по-разному. «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Матф. 11, 28–30). Это – одна грань Божественного лика. Но Христос являет и другую, сразу же заставляющую вспомнить грозного и беспощадного ветхозаветного Бога. Так, в Евангелии от Матфея он говорит апостолам: «А если кто не примет вас и не послушает слов ваших, то, выходя из дома или из города того, отрясите прах от ног ваших; истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморрской в день суда, нежели городу тому» (Матф. 10, 14–15). Как видим, здесь прямая угроза в адрес даже не тех, кто восстает против Его воли, но тех, кто просто не желает слушать Его посланников. На эти и подобные им строки Евангелий не раз ссылались в истории те, кто пытался внедрить христианскую веру огнем и мечом. Здесь – истоки той линии христианской мысли, которая связана с претензией на исключительность членов христианской общины. Здесь и прямое продолжение соответствующей ветхозаветной традиции.

И все же в Новом Завете преобладает иная линия. По-видимому, главный секрет неотразимого обаяния его книг действительно состоит в том, что они позволяют почувствовать, что, появляясь в мире в образе человека, Бог отнюдь не разыгрывает какого-то спектакля: он живет реальной жизнью со всеми ее тяготами.

Согласно Евангелиям, Иисус рождается в семье бедного плотника Иосифа. Жена его, Мария, забеременев, остается девственной, ибо рожден был ею Иисус от Святого Духа. Но появляется он на свет как все люди, в результате обычных родов.

Обратим внимание: ставший живой плотью, вочеловечившийся Бог не просто попадает в обычные условия человеческого существования. Он избирает вполне определенный путь приобщения к «миру людей»: жизнь в бедной семье. Интересно сопоставить в этой связи условия рождения Иисуса Христа и Будды Шакьямуни: первый появляется на свет в стойле для скота, второй – в царском дворце. Сознательная акцентировка

низкого социального статуса земных родителей Иисуса и соответственно его самого (он становится плотником, как и Иосиф, его «юридический» отец в «мире людей») имеет глубокий символический смысл: если бы Христос появился, подобно Будде, на свет в царском дворце, это не позволило бы опутить всю полноту его человечности.

Но с особой силой подлинность человечности Иисуса проявляется тогда, когда он оказывается перед лицом страшных, мучительных испытаний конца своей земной жизни. В силу своей Божественной природы он знает, что в конце земного пути его ожидают жестокие страдания и смерть. Но как он далек от подобающей, казалось бы, Богу невозмутимости! Иисус-человек борется и со страхом смерти, и с горечью Богооставленности. Так, в Гефсиманском саду, полный скорби и страха, он молит Отца Небесного, чтобы тот отменил предназначенный ему мучительный удел: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем, не как Я хочу, но как Ты» (Матф. 26, 39). Несмотря на страх перед болью и смертью, Иисус готов исполнить свое предназначение. Но дается ему эта решимость нелегко: Иисус, по свидетельству евангелиста Луки, «находясь в борении, прилежнее молился; и был пот Его, как капли крови, падающие на землю» (Лук. 24, 44).

Но развязка близилась: обвиненный в преступлении против римских властей — Иисусу была вменена в вину попытка захватить власть и провозгласить себя «Царем Иудейским» — и одновременно в попрании Закона Моисеева (здесь постарались законники-фарисеи, все те, для кого обрядовая сторона ветхозаветной религии была превыше всего), Христос приговаривается к мучительной казни: он должен быть распят на кресте. Чтобы в полной мере осознать, на что его обрекали, нужно сказать, что подобный вид казни римская власть предназначала для тех, за кем не предполагалось никаких человеческих прав или достоинств, — для рабов, разбойников, а также для взбунтовавшихся «нецивилизованных» инородцев. Это был самый позорный вид казни.

И именно этому виду казни был подвергнут Иисус. «И, неся крест свой, Он вышел на место, называемое Лобное, по-еврейски Голгофа; Там распяли Его и с ним двух других по ту и по дру-

гую сторону, а посреди Иисуса» (Иоан. 19, 17–18). Эти двое казненных вместе с ним были разбойниками.

А люди, наблюдавшие расправу, издевались над ним, говоря: «Спаси Себя Самого; если ты Сын Божий, сойди с креста». «Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: Других спасал, а Себя Самого не может спасти! если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него;

Уповал на Бога: пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын. Также и разбойники, распятые с ним, поносили Его» (Матф. 27, 40–44).

И вот, по свидетельству евангелиста Матфея, около девятого часа возопил Иисус громким голосом: «Боже Мой, Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» (Матф. 27, 46). Разве это не подлинный вопль страдающего человека? Страдающего не только от страшной боли (человек на кресте умирал медленно, постепенно истекая кровью, прибитый гвоздями к перекладинам креста), но и от мысли о том, что он, по-видимому, покинут Богом, чье присутствие в себе он постоянно чувствовал.

А что должны были чувствовать Его ученики, когда они видели, как в Его руки, благословлявшие и исцелявшие, вбивали гвозди? Наверное, ужас и горечь: Тот, в которого они поверили, в самый решающий момент оказался бессилён, позволил над собой надругаться.

Но это не конец евангельской истории: по свидетельству всех четырех евангелистов, Христос воскрес из мертвых и вознесся на небо. А перед тем как вознестись, он сказал своим ученикам: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Матф. 28, 19–20). Тем самым, «смертию смерть поправ», Иисус утверждает свое живое присутствие в человеческой истории.

Христианство — религия парадоксов. Бог, вочеловечившись, позволяет подвергнуть себя неслыханным мучениям. В чем смысл этого беспрецедентного самоуничтожения (ибо он именно **позволяет** все это с собой проделать) и самоумаления Абсолюта? Согласно христианской доктрине, приняв крестную муку, Христос искупил первородный грех Адама, вырвав тем самым

человечество из-под власти сатаны. В результате «предел человеческого мучения и унижения оказался исторической кульминацией милующей любви Бога к миру и людям: позор креста явился преддверием радости Воскресения, оказался обнадеживающим призывом ко спасению для каждого и для всех»¹.

Предвестие этой радости, рождающейся в преодолении власти смерти, в словах пророка Осии: «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! где твое жало? Ад! где твоя победа?» (Ос. 13, 14).

Слово «Евангелие» значит в переводе с греческого – «Радостная весть». Это весть о Спасении и Спасителе. Это – свидетельство веры тех, кто обрел в Иисусе Назаряnine человеческий лик Бога, исполнение древнего обетования. Как уже отмечалось, в канонический текст Библии включены четыре Евангелия: от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна. Надо сказать, что все они отличаются друг от друга: для каждого евангелиста характерны свои стилистические особенности, есть противоречия между их текстами в описании конкретных деталей земной жизни Иисуса Христа. Но все они, безусловно, едины в главном: в трактовке смысла этой жизни как спасения мира вочеловечившимся Богом.

В Новом Завете получает мощное продолжение тема, уже намеченная в Ветхом Завете: тема непримиримой, смертельной борьбы Добра и Зла. Приобретает более конкретные очертания и образ силы Зла: теперь оно персонифицировано в сатане, дьяволе, владыке ада. Именно его власть установилась на земле вследствие грехопадения Адама и Евы. И вот что интересно: он и Иисуса пытался соблазнить.

«Иисус, исполненный Духа Святого... поведен был Духом в пустыню. Там сорок дней Он был искушаем от диавола и ничего не ел в эти дни; а по прошествии их, напоследок взалкал. И сказал Ему диавол: если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом.

Иисус сказал ему в ответ: написано, что не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим.

¹ Рашковский Е.Б. Воздвижение Животворящего Креста Господня. «Азия и Африка сегодня». 1991. № 10. С. 56.

И возвед Его на высокую гору, диавол показал Ему все царство вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами, и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее;

Итак, если Ты поклонись мне, то все будет Твое.

Иисус сказал ему в ответ: отойди от Меня, сатана; написано: «Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи».

И повел Его в Иерусалим, и поставил Его на крыле храма, и сказал Ему: если Ты Сын Божий, бросься отсюда вниз; Ибо написано: «Ангелам своим заповедает о Тебе сохранить Тебя; ...

Иисус сказал ему в ответ: сказано: «не искушай Господа Бога твоего».

И окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени» (Лук. 4, 1–13).

Как видим, у Иисуса сильный противник. И апеллирует он к человеческой природе в Иисусе. Чем он его, собственно говоря, искушает? В основе своей это — искушение **властью**. Властью над «царствами вселенной». Властью совершать чудеса в угоду собственной гордыне.

Этот отрывок из Евангелия от Луки очень важен. Ибо и христианство оказалось перед лицом подобных же по сути своей искушений. Согласно Новому Завету, Христос оставляет на земле своих последователей, с тем чтобы они создали общину тех, кто верует в Христа. Эта община — Церковь.

Церковь — по-гречески «**эклесия**» — означает собрание народа. В принципе понятие церкви восходит к Ветхому Завету: община последователей веры Авраама и Моисея как раз и называлась церковью, что означало: «народ Божий». Новозаветная община Христа рождается как наследница и преемница ветхозаветной «общины верных».

Однако создание церкви означало создание организации, призванной действовать в миру. И когда выяснилось, что обещанное Иисусом второе его пришествие — это отнюдь не вопрос ближайшего будущего, общины первых христиан оказались вынуждены приспособливаться к реалиям «мира сего». Но делать это, одновременно сохраняя в чистоте заветы Христа, было очень трудно. А после того как в IV в. н. э. император Константин провозгласил христианство официальной религией

Римской империи, церковь с неизбежностью превратилась во влиятельный фактор власти. А власть предполагала и определенные земные блага... С особой силой это сращивание христианства и власти проявилось в Средние века. И если первые последователи Иисуса, как и он сам, принадлежали к социальным низам общества древней Палестины, то теперь высшее духовенство христианской церкви стало неразрывной составной частью управлявшего обществом класса феодалов. Но все это означало, что церковь поддалась, по крайней мере частично, искушению властью...

Впоследствии установившаяся в Средние века жесткая связь церкви и власти ослабла. Но полностью она не прерывалась никогда: церковь как социальный институт всегда так или иначе играла роль фактора власти, была включена в систему политической борьбы. То есть борьбы за земные цели и земные блага.

Однако справедливости ради следует подчеркнуть, что вместе с тем церковь всегда оставалась хранителем и проповедником истин, высказанных в Священном писании. Пусть даже истины эти и звучали иногда неубедительно в устах тех представителей духовенства, образ жизни и мысли которых были далеки от евангельских образцов.

В христианстве проявилась также со всей силой тенденция, вообще оказавшаяся характерной для монотеистических религий: претензия на монопольное владение Истиной. А из этой претензии вытекала нетерпимость к инакомыслящим. Как уже говорилось, определенные основания для развития этой тенденции давали и некоторые из зафиксированных в Евангелиях изречений самого Иисуса.

Из нетерпимости рождалась жестокость. Как это ни печально, но история христианства изобиловала примерами беспощадных расправ с теми, кого церковь считала еретиками — отступниками от истинной веры. Для борьбы с ересями в XIII в. н. э. был создан такой институт, как инквизиция. И запылали в средневековой Европе костры, на которых сжигали еретиков. Много было таких костров в истории христианских церквей. Очень много.

Претензия на абсолютную истину рождала фанатизм. А поскольку в ходе истории христианства в нем выделились разные

вероисповедания, каждое из которых претендовало на истину в последней инстанции, то столкновения между ними выливались в кровавые войны. Особенно широкий размах религиозные войны, унесшие огромное количество человеческих жизней, приобрели в Европе в XVI—XVII вв.

Та же самая претензия побуждала к стремлению насадить свою веру огнем и мечом. При этом христианизация в ряде случаев сопровождалась разрушением самобытных культур тех народов, которые попадали под власть христианских держав: достаточно вспомнить события 500-летней давности, связанные с открытием и завоеванием Америки.

На совести различных христианских церквей немало грехов, связанных с религиозным освящением колониальных захватов, а также гнета, войн и насилия, с верным служением сильным мира сего.

И все же не это определяет основной пафос и содержание христианства. Для этой религии нисхождение Бога к человеку есть одновременно требование восхождения человека к Богу. Причем человек не просто должен быть приведен к послушанию велениям Всевышнего (как это было в ветхозаветной религии, а позже — в иудаизме и в исламе), но преображен и «обожен». Именно эту перспективу открыла перед человечеством крестная мука Христа: человек может приобщиться ко всей полноте Божественной жизни. В этом, собственно, и состоит, согласно Иисусу, назначение человека. Но исполнить или не исполнить это назначение — это должен решать сам человек. Он свободен в своем выборе: либо обрести жизнь вечную в единении с Христом, либо погубить свою душу. Если же человек не исполнит своего назначения, то погибнет навечно: середины между славой и погибелью нет.

Хотя впоследствии (в рамках кальвинизма, одной из наиболее влиятельных разновидностей протестантизма) и утверждалась идея абсолютного предопределения судьбы каждого человека Богом, все же основная тенденция христианства, получившая наибольшую разработку в католической церкви (но проявившаяся также и в православии), — это утверждение идеи свободы выбора человека и тем самым ответственности его и перед самим собой, и перед Творцом за сделанный выбор. В дан-

ном случае христианство выступает как прямой наследник традиции «осевого времени», продолжая эту традицию на качественно ином уровне.

В конкретной истории христианства было немало ненависти. И все же не она определяет главное содержание данной религии. Основное в христианском ответе на проблему человеческого существования – это проповедь любви. Любовь поднимается в христианской доктрине на такую высоту, на которую ее не поднимала ни одна другая религия. Любовь становится той силой, которая позволяет соединить несоединимое: Время и Вечность.

Правда, любовь в Новом Завете разнолика. Так, любовь Бога к человеку – не только «милующая», но и требовательная, подчас беспощадная в своей требовательности. Ведь это Иисусу принадлежат слова: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю: не мир пришел я принести, но меч; Ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его. Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня...» Суровые и жестокие слова. У христианских писателей и проповедников можно найти различные варианты объяснения, неизменно пытающиеся смягчить их смысл. И все равно они вызывают спонтанный протест.

Разумеется, приведенный отрывок следует воспринимать в контексте Евангелия в целом. Христос всегда говорил, что он не только не отвергает нравственных заповедей Ветхого Завета, но всячески их поддерживает. Помните: «Чти отца и мать» и так далее. Противоречие между различными утверждениями Иисуса? Безусловно! Такими противоречиями пронизан весь текст Евангелий. Но нельзя не признать, что все в конечном счете находит свое объяснение в рамках некоего высшего смыслового единства. Так, семья и человеческая любовь как ее основа признаются Иисусом как нечто безусловно ценное и необходимое. Но на соответствующем уровне бытия.

В проповедуемой в Евангелиях иерархии ценностей любовь к Богу и вера в него стоят выше обычных, естественных человеческих чувств. И тем не менее эти виды любви связаны между собой. И именно любовь является для Иисуса и его апосто-

лов главным двигателем мира. В первом послании апостола Павла к коринфянам есть строки, которые являются, по нашему мнению, самым страстным и прекрасным гимном любви во всей человеческой истории. Это глава 13 упомянутого послания: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая, или кимвал звучащий.

Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви,— то я ничто.

И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею,— нет мне в том никакой пользы.

Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится,

Не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла,

Не радуется неправде, а сорадуется истине;

Все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.

Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится...

А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13, 1–13).

Апостол Павел — одна из центральных фигур Нового Завета. Большая часть апостольских посланий в тексте Нового Завета принадлежит ему. Павла называли «апостолом язычников» или «апостолом народов». Именно ему христианство обязано тем, что оно очень быстро вышло за пределы Палестины и распространилось по всему Средиземноморью. Апостол Павел проповедовал Евангелие на всей территории Римской империи. Он больше, чем кто бы то ни было другой, выразил в своих посланиях и в своей деятельности идею о том, что Новый Завет человека и Бога в лице Иисуса Христа не может быть ограничен рамками какого-либо одного народа: проповедь Христа обращена ко всем народам, ко всем людям. Тем самым решительно преодолевались свойственные ветхозаветной религии национальная замкнутость и идея исключительности еврейского народа, а христианство приобретало вселенский размах.

Для христианской картины мира всегда были характерны крайний динамизм и напряженность. Хотя Христос и победил

своей жертвой силу греха, «искупил» людей, как бы выкупив их из рабства у сатаны, борьба за души людей между Божественными силами и силами ада продолжается. Согласно христианской эсхатологии, в «конце времен» будет наблюдаться нарастание сил зла. Тревожная и трагическая картина наступления этих сил отражена в последней части Нового Завета — Откровении Иоанна Богослова (Апокалипсисе). В соответствии с Апокалипсисом, темные, сатанинские силы на какой-то момент возобладают, установив царство Антихриста. Но в конце концов они будут сокрушены. В самый тяжелый момент, когда у людей исчезнет, казалось бы, всякая надежда на избавление, произойдет второе пришествие Христа и состоится Страшный Суд, на котором всем придется держать ответ перед Богом — всем людям, жившим на земле во все времена, ибо произойдет воскресение всех некогда умерших, они предстанут перед Богом и каждый будет судим по делам своим.

Однако включение в текст Библии Апокалипсиса отнюдь не означало для христиан, что они могут спокойно жить «до конца времен»: в христианстве присутствует и идея о том, что каждый уже непосредственно после собственной смерти будет «судим по делам своим» Божественным судом. И в любом случае время второго пришествия Христа не может знать никто из людей — оно ведомо только Богу.

Согласно христианской этике, каждый человек есть образ и подобие Божие, несет в себе искру Вечности. Но вместе с тем в каждом живет и грех: для христианства принципиально невозможно достичь полного освобождения от греха, достигнуть абсолютной святости в «мире сем». Не случайно христианство создало развитое искусство усмотрения собственной виновности: самые почитаемые христианские святые считали себя великими грешниками.

Невозможность присвоения привилегии на абсолютную святость, на полное земное воплощение небесного идеала, неизбежность человеческой греховности в тварном мире, неизвестность времени второго пришествия, — все это обрекало человека на постоянное «бодрствование»: «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Матф. 24, 42).

Подобное «бодрствование» означало непрестанное становление личности, а следовательно, и культуры. Здесь кроется один из секретов напряженности и динамизма в истории христианских стран.

Таковы самые основные черты христианства. Разумеется, мы перечислили их очень бегло. О многих важных особенностях христианской религии и церкви здесь не сказано: прочитавший эту главу может считать, что он сделал лишь первые шаги на почве этого огромного духовного «материка». Как и в других случаях, здесь мы ограничились лишь попыткой расставить самые основные ориентиры на пути, который ведет в глубь этой темы.

В заключение отметим следующее. С самого начала ее существования христианскую церковь сотрясали ожесточенные споры и внутренняя борьба. Христианство не смогло сохранить единства. В его истории было несколько крупных расколов. В результате образовались различные христианские вероисповедания. Основными стали: католичество, православие и протестантизм. Характеристику каждого из них легко найти в соответствующих справочниках и энциклопедиях. Мы не ставили перед собой задачу характеристики каждой из христианских церквей, а также различий между ними. Отметим лишь, что в этих разделениях первоначально единой — Новозаветной — церкви очень большую, часто решающую роль играли не различия в толковании догматов (хотя и они, конечно, имели значение), а реалии «мира сего» — реалии борьбы за власть и влияние. В этом, несомненно, проявились ограниченность исторического христианства и глубокая его зависимость от состояния дел в обществе. Во многих отношениях все «исторические» христианские вероисповедания отошли от традиций первоначального христианства.

Ослабление первоначального духовного импульса раннего христианства имело своим следствием ослабление позиций христианской религии. Подобное ослабление началось задолго до раскола единой церкви и появления различных христианских вероисповеданий. После триумфальных успехов христианства в IV–VII вв. н.э. оно вынуждено было отступить из района Ближнего Востока под напором новой, последней по времени возникновения мировой религии — ислама.

Вопросы и задания

1. В чем специфика христианской трактовки соотношения человека и Божественного Абсолюта по сравнению с уже рассмотренными религиозными и философскими течениями Востока и античного Средиземноморья?
2. Что есть общего между ветхозаветной религией и христианством? Чем они отличаются друг от друга?
3. Попробуйте раскрыть смысл христианского догмата о триединстве (Троице).
4. В чем состоит, согласно Новому Завету, сущность зла?
5. Почему для христианской картины мира характерны крайняя напряженность и динамизм?

Литература

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (Любое каноническое издание.)

Протоиерей Александр Мень. История религии, тт. I–VII. М., 1991–1993.

Он же. Радостная весть. М., 1991.

Он же. Библия — «Наше наследие». 1990, № IV, с. 131–141.

ГЛАВА VI

ИСЛАМ.

ПОКОРНОСТЬ БОГУ И ВЕРНОСТЬ ПРОРОКУ

Ислам, или мусульманство, — последняя по времени возникновения мировая религия. «Ислам» означает буквально «предание себя (Богу), покорность». Основатель ислама — Мухаммад (Мухаммед, Магомет). Это — историческая личность. Годы его жизни (год рождения под вопросом) — 570—632 гг. н. э. Мусульманство возникло среди арабских племен Западной Аравии в условиях разложения у них патриархально-родового строя. Сам Мухаммад был родом из мекканского племени курейш.

К моменту начала проповеди Мухаммада арабам уже были известны две монотеистические религии — иудаизм и христианство. Кроме того, у многих племен сохранялся еще первобытный политеизм.

Мухаммад начал свою деятельность после того, как он испытал Откровение: в ущелье Хира ему открылась Истина и он осознал себя пророком Божиим. Основатель мусульманской религии непохож ни на Христа, ни на Будду. После переселения в 622 г. из Мекки в Ясриб¹ с небольшой группой последователей (так называемая хиджра, которая позже стала точкой отсчета для мусульманского летоисчисления) Мухаммад выступает уже не только как проповедник, но и как воинственный правитель, осуществляющий и светскую, и духовную власть. Пожалуй,

¹ После переселения туда Мухаммада и его соратников Ясриб получил новое название — Медина («город Пророка»).

самая характерная черта Мухаммада в том, что черты политического вождя и правителя, руководствующегося вполне практическими жизненными интересами, уживаются в его облике с религиозным экстазом. Это сочетание с самого начала наложило решающий отпечаток на новую религию: ислам (пожалуй, за исключением суфизма, о котором будет сказано ниже) с самого начала не знал стремления преодолеть или преобразить природу человека, но был ориентирован главным образом на упорядочение и освящение житейских данностей.

Основа мусульманского вероучения — Коран. Коран — не что иное, как собрание поучений, речей и заповедей Мухаммада, которые он излагал своим приверженцам начиная примерно с 609 г. в городах Мекке и Медине. Мухаммад заявлял, что это — Откровения Бога, ниспосланные ему через Святого Духа или через архангела Гавриила. Правоверными (ортодоксальными) мусульманами Коран понимается как предвечное несотворенное «Слово Божие», Откровение, которое Бог, говорящий в Коране от первого лица, продиктовал слово в слово пророку Мухаммаду.

Другой важнейший источник мусульманского вероучения — «сунна», точнее, «сунна ан-наби» (образ жизни и деяния Пророка). Сунна состоит из собрания текстов — «хадисов», содержащих приписываемые Мухаммаду высказывания.

Базовый принцип ислама — абсолютный и безусловный монотеизм. Мухаммад заявлял, что он призван восстановить в первоначальной чистоте веру в единого Бога, частично искаженную иудеями и христианами. Утверждение единственности Бога, непозволительность ставить кого бы то ни было рядом с ним — один из главных мотивов Корана. Подобные декларации были направлены как против язычества, сохранявшегося во многих арабских племенах, так и против христианских догматов Троицы, Боговоплощения и Воскресения. С мусульманской точки зрения признание триипостасной природы Бога и тем более идея Богочеловека — серьезные уступки языческому политеизму. В то же время в исламе очень много заимствований из христианства и иудаизма, главным образом — из Ветхого Завета. Как уже говорилось, мусульмане возводят истоки своей религии к Аврааму, и потому ислам, наряду с иудаизмом и христианством, характеризуется как «авраамическая» религия.

Центральные понятия мусульманской религии — «ислам», «дин», «иман». Ислам в широком смысле обозначает не только саму религию как таковую, но и весь мир, в пределах которого действуют законы ислама. В мусульманстве очень скоро возникла пара понятий, отразивших то видение окружающей действительности, которое оказалось характерно для последователей Мухаммада: «дар аль-ислам» («мир ислама») противопоставлялся «дар аль-харб». Содержание последнего понятия раскрывается следующим образом: это «территория войны», которая в принципе подлежит превращению в «дар аль-ислам» посредством «джихада» — священной войны. Для ислама, как и для двух других монотеистических религий, оказалась характерна претензия на монопольное владение истиной. Те же, кто так или иначе был несогласен с мусульманской концепцией мира и человека, должны были подвергнуться насильственному «переубеждению», если надо — то силой оружия.

Распространение ислама, в отличие от христианства и буддизма, имело одну характерную особенность: оно происходило в процессе военно-политической экспансии арабов, быстро завоевавших огромную территорию.

Ислам в принципе апеллирует ко всем людям — каждый может стать последователем веры Мухаммада, независимо от его прежней национальной или конфессиональной принадлежности. Классическое мусульманство в принципе не проводит национальных различий, производя членение общества по иному основанию — в соответствии с верой. Выделяются три статуса существования человека: в качестве «правоверного», в качестве «покровительствуемого» (к этой категории относились в мусульманском мире иудеи и христиане, которые назывались «людьми Книги» или «держателями Писания») и в качестве многобожника, который должен быть или обращен в мусульманство, или истреблен.

Христиане и иудеи попали в разряд «покровительствуемых», поскольку им, как и мусульманам, было ниспослано Откровение и поскольку они веруют в Бога, пророчества и судный день. Но это отнюдь не означало признания каких-либо привилегий — только права на существование, да и то при определенных условиях. Статус «держателей Писания» в основ-

ных чертах был определен Кораном: «Сражайтесь с теми, кто... не подчиняется религии истины — из тех, которым ниспослано Писание, пока они не дадут откупа (джизья) своей рукой, будучи униженными» (9:29).

Таким образом, за иудеями и христианами признавалось право на существование в качестве инорелигиозных общин при условии уплаты ими (кстати, наряду с обязательной для всех подданных мусульманских государств поземельной податью харадж) специального подушного налога джизья и признания своего подчиненного по отношению к мусульманам социального статуса. Последний регулировался комплексом положений, разработанных мусульманскими правоведами в VIII—XI вв. н. э. К числу основных относились: получение дополнительных доходов с немусульманского населения, отстранение «покровительствуемых» («зимми») от сферы государственного управления, ограждение ислама от «чуждых влияний», прежде всего со стороны христианства (запрещение читать и толковать Коран, пренебрежительно отзываться о Пророке, пытаться обратить мусульманина в свою веру).

В исламе нет церкви как отдельного института, поскольку теоретически не признается наличие посредников между людьми и Богом: богослужение в принципе может осуществлять каждый член мусульманской общины (уммы). Однако на практике в рамках уммы постепенно выделился круг лиц, которые стали постоянно выполнять функции, по основной сути своей аналогичные функциям священнослужителей в других религиях.

«Дин» — Божественное установление, ведущее людей к спасению. Этим понятием охватывается круг обязанностей верующего. Мусульманские теологи включают в «дин» три основных элемента: «пять столпов ислама», веру («иман») и благие дела («ихсан»). «Пять столпов ислама» составляют: 1) исповедание единобожия и пророческой миссии Мухаммада; 2) ежедневная пятикратная молитва; 3) пост раз в году в месяц рамадан; 4) добровольная очистительная милостыня; 5) паломничество (хотя бы раз в жизни) в Мекку («хадж»).

В исламе можно выделить четыре основных объекта веры: 1) в единого Бога; 2) в его посланников и Писание; 3) в ангелов; 4) в воскресение после смерти и в судный день. Относительно

второго пункта нужно добавить, что Коран называет пять пророков-посланников: Ноя, с которым Бог возобновил «союз»; Авраама — первого, кто стал верить в единого Бога; Моисея, которому Бог дал Тору для «сынов Израиля»; Иисуса, через которого Всевышний передал христианам Евангелие; и, наконец, самого Мухаммада — «печать пророков», завершившего цепь пророчеств. Ему истина дана в окончательной и наиболее чистой форме. Мухаммад для мусульман — это не просто один из пророков, это Пророк с большой буквы.

В процессе духовного самоутверждения ислама возникла мусульманская теология. Первые богословские споры в исламе — о свободе воли и предопределении, несотворенности «Слова Божьего», трансцендентности (потусторонности по отношению к тварному миру) Бога и его атрибутах — возникли под влиянием ближневосточной христианской мысли. Постепенно сложилось мусульманское богословие (**калам**), внутри которого возникли различные школы.

Исламская мысль испытала влияние античного философского наследия (учения Аристотеля, неоплатонизма). Это выразилось, в частности, в появлении в мусульманской теологии рационалистических тенденций, представленных прежде всего мутазилитами. Последние первыми стали применять рассудочные методы греческой логики и философии к истолкованию взаимоотношений Бога и человека.

Мутазилиты первыми в исламском мире стали утверждать, хотя и в смягченной форме, идею свободы воли. Пытаясь совместить центральные догматы мусульманства с этой идеей, мутазилиты выдвинули понятие «присвоения» («касб»). Согласно этой концепции всякое человеческое действие творится Богом и только «присваивается» человеком. Последний выбирает из возможного набора действий, созданного Богом. Вместе со свободой воли утверждалась и нравственная ответственность человека за свои деяния.

В IX—XII вв. возникла и получила развитие арабская философия, представленная такими именами, как аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн-Рушд. В то же время появляется мистическое направление в исламе — суфизм. Суфии разрабатывали учение о постепенном приближении к Богу через посредство

мистической любви к нему. Конечной целью этого движения было слияние с Божеством. Суфии разрабатывали методы интуитивного познания, стремились к озарениям, достигаемым через состояние религиозного экстаза. Один из наиболее ярких представителей суфизма Абу Абдаллах Хусейн ибн Мансур ал Халладж утверждал возможность реального единения духа суфия с Богом и восклицал в моменты экстаза: «Я есмь Истина», то есть Бог. За эту фразу он был признан еретиком и казнен в 922 г. н. э.

Учение о методах достижения слияния с Абсолютом определяло содержание суфизма на протяжении всей его истории вплоть до XX века.

Ислам также не смог сохраниться как единая религия. Он распался на три основных направления: суннитов, шиитов и хариджитов. Причем раскол произошел по вопросу о том, кто должен осуществлять верховную власть в исламе. Сунниты считали, что религиозный и политический глава уммы, халиф, должен быть выходцем из племени курейш (откуда происходил Мухаммад). Шииты («партия Али» — зятя Мухаммада) утверждали, что верховная власть может принадлежать только прямым потомкам Али. Хариджиты считали, что главой уммы может быть избран любой ее член.

В настоящее время большинство мусульман (около 90%) — сунниты, примерно 10% составляют шииты. Хариджиты же сошли с исторической арены.

Тот факт, что главным мотивом разделения мусульман на различные направления стало разное решение вопроса о власти в мусульманской общине, — прямое следствие утверждения в мире ислама принципа слияния религиозной и светской власти, то есть теократического принципа государственного устройства, который был освящен самим пророком Мухаммадом.

Исламский традиционный правитель (халиф, имам, султан) — это не только абсолютный монарх, но одновременно и глава мусульманской общины верующих. Подобный подход к проблеме власти обусловил тот факт, что политика в исламском мире воспринималась как непосредственно религиозное дело, а религия — как дело, в том числе и политическое (причем отнюдь не в последнюю очередь). Назначение на посты в

религиозной иерархии мусульманской общины верующих, умы, полностью контролировалось государством.

Тенденция к слиянию религиозной и политической сфер жизни очень сильно выражена в исламе и в XX в., в том числе во второй его половине. В различных течениях современного мусульманства эта тенденция проявляется по-разному — прямо или косвенно, с той или иной степенью интенсивности. Наибольшей силы она достигла в исламском фундаментализме. Так, согласно известному девизу ведущей фундаменталистской организации «Братья мусульмане», «ислам есть религия и государство».

Следствием слияния религиозной и политической сфер явилась позиция, в соответствии с которой власть сама по себе, власть как таковая, трактовалась как нечто сакральное (священное): в классической мусульманской традиции она не нуждалась в какой-либо дополнительной легитимации (т. е. признании ее законной, узаконении) со стороны Священного Закона (как во всех странах христианской культуры) или, тем более, со стороны общественного мнения, гражданского общества (как в западных демократиях). Поэтому тот, кто получал власть, автоматически приобретал сакральный статус, причем вне зависимости от того, каким путем он пришел к этой власти.

В ранних исламских государствах, а впоследствии в турецкой традиции правитель, совмещавший в своем лице как высшую светскую, так и верховную духовную власть (халиф, впоследствии — султан), пользовался правом дополнять Священный Закон в конкретных вопросах политики, войны, налогообложения, наказаний за преступления.

Основная часть мусульманских правоведов в рамках традиционного ислама склонны были находить оправдание любой наличествующей власти. Так, уже в XI в. большинство улемов (мусульманских богословов-законников) учили тому, что послушание является абсолютным долгом, даже если речь идет о несправедливом правителе, поскольку даже такой правитель лучше, чем никакой.

Учитывая все это, нужно в то же время иметь в виду, что огромная власть мусульманских правителей имела все же определенные пределы: любой из таких правителей был господином над жизнью и смертью своих подданных, но он не мог поку-

шаться на основные принципы ислама (в том числе исламской концепции общества), зафиксированные в Коране и конкретизированные в шариате¹ — своде теологических и правовых нормативов, провозглашенных приверженцами ортодоксального ислама «вечным и неизменным» плодом Божественных установлений. Тот, кто осмеливался перейти эту границу, для правоверного мусульманина — узурпатор, который мог быть и должен был быть свергнут. Однако в случае, если мусульманские нормы выполнялись, правитель имел право на все, в том числе на полный произвол в отношении своих подданных.

Уже перечисленные черты исламской цивилизации обусловили более высокую, чем в иных неевропейских цивилизациях, степень преобладания общности (прежде всего мусульманской общины, уммы) над личностью, а также практически абсолютное (в средневековом исламском мире) доминирование государства над обществом, слабость негосударственных (в том числе традиционных) форм общественной самоорганизации (к примеру, разного рода корпоративных объединений). Впрочем, здесь необходимо сделать одно уточнение.

Главным объектом в проповеди пророка Мухаммада были племена кочевников-бедуинов. Первичной основой его власти были представители того племени, к которому принадлежал Пророк, — племени курейш. В связи с этим многие положения Корана касаются именно организации жизни и быта племени как особого общественного института. Эта организация, равно как патриархальная клановая структура, получила тем самым как бы свое освящение в Коране. В дальнейшем это освящение автоматически распространилось и на основывающиеся на клановой (а во многих случаях — вплоть до наших дней — и на непосредственно племенной) структуре патронажно-клиентельные связи. Подобные связи в «мире ислама» всегда были распространены повсеместно. Наше время также не является исключением.

С этими особенностями во многом связано то обстоятельство, что ислам, по общему правилу, легко и органично «накладывается» на наиболее архаичное, в том числе на восходящее к

¹ Буквально по-арабски означает «надлежащий путь».

первобытности племенное устройство, сохраняющееся по сей день во многих африканских и азиатских странах, в том числе на Ближнем и Среднем Востоке и в Северной Африке. Одновременно подобная сакрализация клановых и патронажно-клиентельных связей, пронизывающих весь общественный организм, от высших органов государственной власти до самых отдаленных деревень, способствовала особой устойчивости структур традиционного общества, прочности норм сознания и поведения, по основной своей сути противоположных модернизационному импульсу (что не исключает возможности достаточно длительного сосуществования при определенных условиях традиционных, в том числе и наиболее архаичных, и современных структур).

Прямым препятствием на пути обновления мусульманских обществ являлось само отношение к традиционной исламской структуре как к сакральному установлению, созданному в соответствии с прямыми указаниями Аллаха (данными в Коране и в нормах шариата через пророка Мухаммада) и не подлежащему поэтому никаким изменениям. Подобное отношение к исламской традиции как к унаследованной от прошлого данности, неизменной в главных, основополагающих своих принципах, сохранилось в мусульманских странах вплоть до наших дней и проявляется даже у идеологов и политических деятелей, сознательно ставящих перед собой цели модернизации этих стран.

Мощным фактором, противодействующим модернизации, явилась такая характерная черта духовного мира ислама, как фатализм, то есть утверждение идеи полной изначальной предопределенности судьбы каждого человека Аллахом, целиком исключающее принцип индивидуальной свободы выбора. Здесь не все однозначно: в мусульманской мысли были и есть течения, отрицающие слепой фатализм, особенно в рамках исламской философии (о чем уже говорилось), а также мусульманского мистицизма – суфизма. Однако в целом в исламском обществе на протяжении веков (вплоть до XX в.) доминирующими оставались фаталистические представления.

Все уже перечисленные черты обусловили крайнюю степень недоверия традиционного ислама по отношению к любым нововведениям, тем более по отношению к иноцивили-

зационным новациям. Правда, здесь следует оговориться, что в мусульманской мысли существовали различные точки зрения по этому вопросу. Часть исламских богословов-правоведов допускала определенные новшества — разумеется, при условии, если фундаментальные мусульманские ценности оставались неприкосновенными. Против этой тенденции резко выступило возникшее в середине XVIII в. религиозно-политическое движение ваххабитов (названное так по имени основателя Мухаммеда ибн Абд аль-Ваххаба), представители которого категорически отвергли все то новое, что так или иначе проникло в ислам в ходе исторического процесса со времен Пророка, и, соответственно, принципиально отрицали нововведения как таковые. Ваххабитская, наиболее ортодоксальная ветвь ислама существует и сегодня. Так, ваххабиты господствуют в одной из наиболее крупных и богатых исламских стран — Саудовской Аравии. Экстремистское крыло ваххабитов — важнейшая составная часть современной системы международного терроризма. Представители этого течения находились у власти в Афганистане в период правления талибов и активно действуют против России в Чечне.

Крайнее недоверие к нововведениям в традиционном исламе заставляло тех, кто пытался в XX в. как-то реформировать и модернизировать ислам, выступать под лозунгом «возврата к истокам», к незамутненной никакими новациями чистоте первоначального ислама. В этом случае преобразование современного ислама трактовалось как «очищение от нововведений».

Однако в любом случае возведенное в принцип недоверие ко всему новому, тем более исходящему от иной цивилизации, являлось в XIX—XX вв. очень серьезным препятствием на пути адекватного усвоения ценностей модернизации. Причем наиболее чуждыми традиционной исламской цивилизации оказались западные по происхождению принципы свободы выбора и либерального плюрализма, по отношению к которым в мусульманском мире наблюдаются в XX в. наиболее мощные реакции отторжения. Эти принципы, как и основанные на них политическая демократия и гражданское общество, несовместимы ни с претензией на монопольное владение Богооткровенной истиной, ни с тотальным характером исламской религии, ни со сли-

янием религии и политики, религиозной и светской власти, ни с сакрализацией власти как таковой, ни с доминированием государства над обществом, а общности над личностью, ни с фатализмом и нетерпимостью, ни с недоверием к новациям.

Отношение современных исламских фундаменталистов к демократическим ценностям в концентрированном виде выражено в следующем программном утверждении действующей на территории Сирии организации «Боевой авангард»: «Люди не имеют права управлять сами собой, они должны управляться волей Аллаха».

Нужно, однако, подчеркнуть, что сведение исторического содержания ислама лишь к этой антимодернизаторской стороне было бы ошибкой. В мусульманской цивилизации есть черты, которые могли быть повернуты при определенных обстоятельствах как «за», так и «против» модернизации. Прежде всего это касается той значительной роли, которую играют в системе исламских представлений о мире идеи социальной справедливости и равенства. Правда, эти идеи получили в исламском мышлении вполне определенную трактовку. Так, социальная справедливость отождествлялась с теми порядками, которые согласно мусульманской традиции установил сам Пророк Мухаммад во время своего правления в Медине (впоследствии, наряду с Меккой, ставшей священным городом мусульман). Равенство же понималось прежде всего как равенство всех перед лицом Аллаха и его Божественных установлений, касающихся устройства человеческой жизни, изложенных в сурах Корана и нормах шариата.

Одно из главных конкретных проявлений мусульманского представления о социальной справедливости воплощено в понятии «закят»¹. «Закят» — это особый «очистительный» налог, взимание которого со всех мусульман предписано Кораном. Средства от него предназначались на помощь малоимущим членам уммы, нищим, а также на содержание духовенства. Сбор и распределение этих средств контролировались государством. Как понятие, так и сам принцип «закята» — составная часть также и современной жизни «мира ислама».

¹ По-арабски буквально — очищение.

С тем высоким престижем, которым пользовались в исламской среде идеи социальной справедливости и равенства, в значительной мере связаны периодические вспышки социальной активности мусульман, время от времени прорывающиеся сквозь покров традиционного исламского фатализма: последователь Пророка обязан в принципе активно утверждать свою веру в мире и пресекать (в том числе и с помощью насилия) любые отклонения от нее. Отсюда — высокая степень готовности к слову существующих структур власти в том случае, если власть имущие нарушают, по мнению членов уммы, заповеди Мухаммада, принципы Корана и шариата. Подобную готовность мусульманские массы демонстрировали в истории неоднократно, когда очередная волна кочевников, выступавших в качестве хранителей первозданной чистоты первоначального ислама, сметала династии, погрязшие, по их мнению, в роскоши и пороке в своих городских дворцах, приводила к власти новую династию неограниченных правителей, призванных полностью восстановить традиционные исламские нормы жизни.

Таким образом, это были именно восстания во имя реставрации данных норм, а не во имя создания чего-то нового.

Как следует из вышеизложенного, ислам предстает в мировой истории как весьма прочная, но жесткая система, характеризующаяся нерасторжимым единством религии и социальной жизни. Мусульманство претендует на то, чтобы определять всю целостность человеческой жизни (как общественной, так и индивидуальной) во всех ее проявлениях.

Суммируя сказанное выше, можно констатировать, что подход к решению ключевых проблем человеческого существования здесь вполне определенный: личность полностью подчинена обществу, общество — государству, традиция безусловно доминирует над инновационной стороной культуры.

Подобные подходы обусловлены той трактовкой соотношения человека и Абсолюта, которая господствует в ортодоксальном исламе. Эта трактовка непосредственно опирается на слова Мухаммада о том, что Божественная сущность абсолютно недоступна человеку. Тем самым отвергалась идея мистического единения человека с Богом, а следовательно, и возможность личного контакта между ними. Именно этой линии придержи-

вались на всем протяжении истории ревнители мусульманского правоверия. Именно эта тенденция определила те черты мира ислама, которые были охарактеризованы выше. Однако историческое содержание ислама не сводится к исламской ортодоксии.

В ходе своей экспансии мусульманство вступило в очень сложное взаимодействие с древними религиозными и философскими традициями Восточного Средиземноморья и Ирана. Результаты этого взаимодействия оказались плодотворными: в ходе него сформировалась культура ислама. Фундаментом здания исламской культуры народов Ближнего и Среднего Востока явилась мусульманская религия, но само здание не сводилось к фундаменту.

Важнейшей чертой, связывающей учение Мухаммада со средиземноморской традицией, было представление о том, что Абсолют может быть явлен и действительно был явлен в Слове — в Коране. И хотя самим Мухаммадом сопричастность человека Абсолюту трактовалась исключительно как безусловное подчинение Божественной воле, все же в ходе истории не мог не встать вопрос о понимании Божественного Слова человеком и о поиске различных путей к достижению такого понимания. Подобный поиск составляет основное содержание деятельности наиболее видных мусульманских мыслителей.

Еще более важно, что Абсолют в мусульманской традиции, как и в христианстве, и в иудаизме, обрел черты личности, точнее — Сверхличности. Здесь ислам также выступает как представитель общей средиземноморской традиции: хотя Мухаммад и утверждал недоступность Божественной сущности для человека, его собственный опыт Откровения в ущелье Хира был именно опытом личного контакта с Высшей Духовной Реальностью.

Не случайно, что спустя три века после Мухаммада идея мистического единения человека с Богом появляется и получает распространение в рамках ислама — в суфизме. Выше мы уже приводили знаменитое высказывание одного из самых ярких представителей суфизма ал Халладжа. Приведем еще один пример, позволяющий ярко проиллюстрировать сформулированную выше мысль.

Когда ал Халладжа спросили, должен ли правоверный мусульманин обязательно совершить паломничество в Мекку, он ответил: «Обойди вокруг меня, во мне тоже есть Бог».

В мусульманской традиции живет легенда о суфии, в полной мере достигшем близости к Богу. «Что ты хочешь?» — спросил его Бог. «Ничего,— ответил суфий.— Мне довольно того, что Ты есть».

Перед нами пример очень глубокого переживания личного контакта человека с Божественным Абсолютом. Подобное переживание для суфия — высшая ценность, по сравнению с которой такие земные блага, как власть, слава, богатство, не имеют значения. Важно только то, что освещено изнутри Божественным светом, даже если это самая что ни на есть обычная жизнь. Именно об этом говорит еще одна мусульманская суфийская легенда. Однажды шейха спросили, что он думает о подвижнике, который в экстазе взлетел над землей. «Птицы летают еще выше», — ответил шейх. «А такой-то,— говорят,— был сразу в двух местах». — «Дьявол может явиться сразу в тысяче мест». — «Что же считать вершиной?» — «Встать поутру, пойти на базар, купить провизию, приготовить обед — и не забывать Бога».

Пожалуй, именно в суфизме наиболее ясно видна та нить, которая связывает исламскую культуру с «осевой» традицией. И хотя в конкретно-историческом содержании ислама имелись и имеются по сей день тенденции, прямо противоположные этой традиции (все то, что связано с подавлением или жестким ограничением человеческой свободы), все же эта нить никогда полностью не прерывалась.

Вопросы и задания

1. Перечислите «пять столпов» ислама.
2. Почему Мухаммада называют в мусульманском мире «печатью Пророков»?
3. На основании материалов соответствующих глав данной книги, а также рекомендованной литературы попытайтесь со-

поставить фигуры основателей трех мировых религий: Будду, Христа и Мухаммада. Попробуйте определить, что есть между ними общего и в чем они отличаются друг от друга.

4. Попытайтесь сравнить ислам с уже рассмотренными в предыдущих главах религиозно-философскими системами Индии, Китая и Средиземноморья по следующим основным критериям: характер соотношения мирского и сакрального; человека, общества и власти; традиционной и инновационной сторон культуры.

Литература

1. Коран.
2. Массэ А. Ислам. М., 1963.
3. Бартольд В.В. Работы по истории ислама и арабского халифата. Соч., т. 6. М., 1966.
4. Журавский А.В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М., 1990.
5. Журавский А.В. Ислам.— Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 224—225.
6. Миркина З., Померанц Г. Великие религии мира. М., 1995. С. 153—180.
7. Ислам. Религия. Общество. Государство. М., 1984.
8. Пиотровский М.Б. Ислам — вера и образ жизни // «Преподавание истории в школе». 1996. № 2. С. 2—14.
9. Васильев Л.С. История религий Востока. М., 2000. С. 111—184, 394—396.
10. Арабский мир. Три десятилетия независимого развития. М., 1990.
11. Западная Азия: этнополитическая ситуация. М., 1993.

ГЛАВА VII

«ВТОРОЕ ОСЕВОЕ ВРЕМЯ»: РОЖДЕНИЕ НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ. ДУХОВНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ПОСЛЕДСТВИЯ

После эпохи «осевой революции» и создания мировых религий духовная жизнь человечества в течение многих столетий развивалась по тем направлениям, которые были тогда заданы. Однако начиная с XVI–XVII веков происходит коренной перелом, в результате которого намечается новый этап развития. Изменения, происшедшие в то время, были столь значительны, что, используя термин К. Ясперса, есть основания говорить о формировании «второй оси» человеческой истории.

В отличие от первого «осевого времени» эта «вторая ось» имеет один центр формирования: Западную Европу. Центральным событием эпохи «второй оси» стало возникновение новоевропейской науки. Чтобы подчеркнуть значение этого события, обычно говорят о «научной революции». Ее основные предпосылки сформировались уже в XVI веке, а события, с ней связанные, охватывают последующие несколько столетий — с XVII по XIX в. Однако следует подчеркнуть, что решающий перелом был достигнут в XVII веке. Поэтому иногда говорят о «научной революции XVII века».

Новоевропейская наука, которая в нашем понимании тождественна науке как таковой, представляет собой уникальное явление в мировой истории. В принципе свою науку имели уже древние греки: первую классификацию наук, напомним, создал

Аристотель. Но западный дух внес в понимание науки нечто совершенно новое. Для греков космос был очень большим, но конечным телом, подчиняющимся неизменным законам, которые можно познать с помощью наблюдения за природными явлениями. Поэтому античность тяготела к созданию завершенной картины мира, в рамках которой подчиняющийся Логосу космос был замкнут на себя.

Совсем из иных оснований исходит новоевропейская наука. Прежде всего, Вселенная для нее принципиально незамкнута. Поэтому сознание направляется именно в сторону тех сфер действительности, которые не укладываются в рамки ранее открытых структур и законов. «В самом Логосе возникает стремление постоянно доводить себя до крушения, но не для того, чтобы отказаться от себя, а чтобы вновь обрести себя в новом, расширенном и более полном образе, и продолжать этот процесс, не завершая его, до бесконечности»¹.

Подобная ориентация открывала совершенно новые, неограниченные перспективы познания. Можно выделить две главные предпосылки возникновения данного духовного феномена. Первая из них связана с определенными особенностями христианского подхода к миру.

Согласно христианской вере, мир есть творение Божье, следовательно, он заключает в себя Божий промысел. Уже поэтому мир достоин познания. А поскольку речь идет о раскрытии «зашифрованных» в природе замыслов Всевышнего, которые верующий христианин обязан понять, истинность суждений есть по существу требование, предъявляемое Богом к людям. Отсюда следует, что познание — это очень серьезное дело. Оно может быть рассмотрено как религиозный долг человека. С особой силой эта логика проявилась в протестантской разновидности христианства, для которой вообще было характерно освящение мирской деятельности людей. Согласно основателю протестантизма М. Лютеру, Бог, будучи Творцом, присутствует везде, даже во внутренностях вши. И потому нет ничего в мире, что не является достойным объектом познания.

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории М., 1991 С. 109

Вторая важнейшая предпосылка создания новоевропейской науки — формирование совершенно нового представления о роли человеческой личности. Это представление сформировалось в эпоху Возрождения (XIV—XVI вв.). Предшествующая ей эпоха Средневековья характеризовалась безраздельным господством христианского мировоззрения, точнее, определенной его разновидности, воплощенной в католической церкви и ее доктрине. Так или иначе, в рамках данного мировоззрения в целом сохранилась изначально присущая христианству тенденция утверждения ценности человеческой личности. «Но вся эта ценность личности для средневекового мирозерцания целиком и полностью покоилась на союзе человека с Богом... Иными словами, ценность личности не была автономной. В оторванности от Бога человек ценности не имел»¹.

В эпоху Возрождения начинает развиваться процесс автономизации человеческой личности. Человек начинает восприниматься как ценность сам по себе, в единстве как духовного, так и телесного начала. Если для Средневековья было характерно уменьшение человеческой телесности, то в эпоху Возрождения имеет место реабилитация и превознесение человеческой плоти. Приведем один характерный пример, свидетельствующий в том числе и о том, что данная эпоха внесла в историю нечто совершенно новое не только по сравнению со Средневековьем, но и по сравнению с античностью (хотя она и считалась эпохой возрождения античного наследия, откуда и получила свое название).

Согласно легенде, один из крупнейших философов Эллады, Демокрит, лишил себя зрения для того, чтобы зрительные восприятия не мешали ему проникать во внутреннюю суть вещей. Вот как оценил его поступок Леонардо да Винчи, крупнейший деятель итальянского Возрождения: «И если такой философ вырвал себе глаза, чтобы избавиться от помехи в своих рассуждениях, то... такой поступок был под стать его мозгу и его рассуждению, ибо все это было безумием...»². По мнению Леонардо, именно человеческий глаз — важнейший совершеннейший инструмент познания мира, доставляющий нам подлинное знание.

¹ Гайденок П.П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987. С. 110.

² Мастера искусства об искусстве. М., 1966. Т. II. С. 642—643.

Как писал крупнейший русский философ нашего века А. Ф. Лосев, в эпоху Возрождения происходит «абсолютизация человеческой личности, со всей ее материальной телесностью»¹. Человек как таковой, взятый в единстве души и тела, возносится над природным миром и обожествляется. С большой силой это выразил итальянский мыслитель М. Фичино (1433–1499): «Человек не желает ни высшего, ни равного себе и не допускает, чтобы существовало над ним что-нибудь, не зависящее от его власти... Он повсюду стремится властвовать... И быть старается, как Бог, всюду»². По мнению Г. Галилея (1564–1642), человеческий разум равен божественному, пусть не по охвату материала, но по глубине проникновения в предмет наблюдения.

Г. Галилей — один из основателей новоевропейской науки. Но в данном случае нас более всего интересует ее философское обоснование. Подобное обоснование связано прежде всего с именем французского мыслителя Р. Декарта (1596–1650).

Декарт поставил перед собой задачу дать новые основания для человеческого духа и культуры. Основания рациональные по самому своему существу. Приведем пример, ярко характеризующий умонастроение французского философа. По его словам, «старые города... обычно скверно распланированы по сравнению с теми правильными площадями, которые инженер по своему усмотрению строит на равнине... рассматривая здания старых городов... глядя на общее расположение этих зданий — больших и маленьких, вперемежку, что делает улицы кривыми и неровными, — скажешь, что это скорее дело случая, чем сознательной воли людей, применяющих разум»³.

Согласно Декарту, то, что до сих пор возникало и росло стихийно, в ходе истории, должно стать объектом рационально планируемой деятельности человека. Человек должен сам, по плану, основываясь на своем разуме, контролировать свою жизнь, идет ли речь о строительстве городов, создании государственных учреждений и правовых норм или о науке.

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 242.

² См.: Гайденок П.П. Указ. соч. С. 111.

³ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 267.

Исходный принцип Декарта: «Я мыслю, следовательно, я существую». Он основывает свой подход к познанию на полном доверии к разуму человека. Истинно то, что «представляется моему уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает мне никакого повода подвергать это сомнению»¹.

Декарт коренным образом переосмысливает античное понятие материи. Если у Платона она ничто без оформляющего ее единого принципа, а у Аристотеля она лишь возможность, которая может превратиться в действительность только с помощью формы, то у Декарта материя обладает собственной действительностью, становится субстанцией, то есть тем, что может существовать само по себе, не нуждаясь ни в чем другом, кроме сотворившего ее Бога. В таком качестве она отождествляется с природой.

Такое переосмысление позволяет Декарту сделать следующий шаг и выделить субстанции — материальную и духовную. При этом духовное начало полностью выносится за пределы природы. Последняя же рассматривается как механизм и простой объект для человеческого рассудка и деятельности. Причем Декарт не признает, по существу, реального существования души: она для него полностью тождественна уму, а чувства, желания и воображение выступают как модусы мышления. Животные с этой точки зрения (не говоря уже о растениях) — автоматы. То же самое касается и человеческого тела, которое, согласно Декарту, есть «машина, которая, будучи создана руками бога, несравненно лучше устроена... чем любая из машин, изобретенных людьми»².

Здесь важнейший исходный пункт той картины мира, которая была создана новоевропейской наукой. Основу этой науки в XVII—XVIII вв. составляло убеждение в том, что все природные явления полностью подчинены законам механики. Создатели научной парадигмы, которая была сформулирована в это время (Галилей, Декарт, Гюйгенс, Ньютон), расходились по многим конкретным вопросам. Но все они были едины в утверждении механистической картины мира, понимании его

¹ См.: Декарт Р. Указ. соч. С. 272.

² Там же. С. 300.

как механизма (пусть и сверхсложного). Символом данной научной парадигмы стали часы. Так, выдающийся ученый Р. Бойль (1627—1691) писал, объясняя целесообразность мира и всех его элементов: «По нашему мнению, это так, как в редкостных часах, например, находящихся в Страсбурге, где все искусно слажено; и когда механизм приведен в движение, все происходит в соответствии с первоначальным замыслом мастера, и движения маленьких статуй, совершающих в определенные часы известные действия, как и движения заводных кукол, не требуют особого вмешательства мастера или какого-нибудь его разумного помощника, но выполняют свои функции в положенные сроки благодаря общей и первоначальной слаженности всего аппарата»¹.

Создатели новоевропейской науки были религиозными людьми. Однако Бог у них превратился в великого Часовщика, великого Механика. Но вот в чем вопрос. Возможен ли диалог между часами и часовщиком? Ведь человеческое тело, как мы помним, это тоже механизм, своего рода «заводная кукла». Правда, и Декарт и другие, сохраняя идею бессмертия души (впрочем, у Декарта она, напомним, отождествлена с умом), казалось бы, сохраняют положение человека как малого творца, конструирующего свой мир рядом с Богом.

Но вот что интересно: и Декарт, и Ньютон, и большинство других корифеев научной мысли XVII—XVIII веков очень озабочены поисками теологических оправданий и обоснований своей научной деятельности. Это не случайно.

Дело в том, что в механистической картине мира господствовал тотальный детерминизм. В ней не было места случайности, все было predeterminedено неумолимыми законами. В принципе эта идея не исключала Творца, установившего эти законы. Но подобная тотальная predeterminedенность на практике совершенно исключала человеческую свободу выбора. Выведение души за пределы материи не спасало положения: она оказывалась совершенно бессильной в том, что касается свободы действий в отношении объектов реального, данного в чувственном опыте мира, включая собственное тело, ибо все движе-

¹ См.: Гайденко П. П. Указ. соч. С. 230.

ния этих объектов в соответствии с механистической логикой предопределены заранее и не допускают альтернатив.

С пониманием природы как механизма, а ее составляющих (в том числе животных и растений) как «заводных кукол» связано и появление совершенно нового метода познания действительности — научного эксперимента. Суть этого метода состояла не в наблюдении процессов, естественно протекающих в природе. Экспериментатор по заранее намеченному плану ставил те или иные природные тела в такие условия, которые в природе не существовали и которые создал он сам. То есть искусственные условия. Цель состояла в том, чтобы силой вырвать у природы ответ, вынудить ее открыть свои тайны. Для этого надо было, как говорил один из создателей экспериментального метода Р. Бэкон, «потрясти ее до основания». По словам великого философа И. Канта, в эксперименте человек подходил к миру «не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы»¹.

Здесь ясно прослеживается установка на активную роль человека в процессе познания: «...Разум... должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу...»²

Надо сказать, что в процессе экспериментирования человек брал на себя зачастую не только роль судьи, но и роль палача по отношению к живой природе, вырывая у нее сведения посредством пыток и истязаний. А как иначе можно оценить практические эксперименты на животных?

Если в мире господствует тотальный детерминизм, то, познав законы, им управляющие, можно получить абсолютное знание об этом мире и на основании такого знания осуществлять управление любыми процессами: ведь в механизм можно заложить программу, которую он с неизбежностью будет выполнять. От концепции природы как совокупности автоматов оставался только один шаг до того, чтобы объявить автоматом и самого человека, не только тело его, но и душу. От мысли о том,

¹ Кант И. Сочинения. М., 1964. Т. III. С. 85–86.

² Там же. С. 85.

что природа, в том числе и живая, может быть объектом эксперимента, был только один шаг до вывода о возможности экспериментирования над человеком и человеческой историей. Таким образом, открыв невиданные доселе горизонты познания мира, научная революция XVII—XIX вв. оказалась связана с огромными опасностями на пути развития человеческого духа.

Истоки всех этих опасностей — в той восходящей к эпохе Возрождения тенденции полной автономизации индивида, о которой шла речь выше. Подобная автономизация означала утверждение ценности человека самого по себе — вне связи с Абсолютом. Это означало разрыв с ведущей тенденцией «первого осевого времени».

* * *

Научная революция XVII—XIX вв. имела многообразные последствия. Прежде всего, для объяснения всего происходящего в мире Бог оказывался, в общем-то, не нужен. Так, выдающийся французский математик и астроном П. С. Лаплас (1749—1827) в ответ на реплику Наполеона о том, что он ни разу не встретил в книге Лапласа «Изложение системы мира» упоминания о Боге, ответил: «Гражданин первый консул, я в этой гипотезе не нуждался». Одним из главных последствий мировоззренческих сдвигов, связанных с появлением науки, стало распространение атеизма и материализма. Впервые эта тенденция с особой силой заявила о себе в эпоху Просвещения в XVIII в. в деятельности таких мыслителей, как Ламетри, Гельвеций, Дидро, Гольбах. Основная идея эпохи Просвещения — это идея устройства человеческой жизни на принципах разума. Причем «Век Просвещения» связан с новым этапом самообожествления человека: если в эпоху Возрождения он ставился рядом с Богом, то Просвещение в лице его ведущих представителей (это касается не только перечисленных носителей идей материализма, но и более умеренных деятелей Просвещения, таких, как Вольтер, Монтескье, Руссо и др.) ставит человека (точнее, человеческий разум) над всем миром на место Бога, который либо отодвигается в сторону, либо вообще отрицает

ся. Данная идея была неразрывно связана с претензией науки на полное исчерпывающее знание о мире, в том числе и о самом человеке.

Надо сказать, что эти абсолютистские претензии разума не могли не вызвать реакцию, идущую из глубины христианского духовного космоса. Пожалуй, первым ярким проявлением этой реакции стало творчество Блеза Паскаля (1623–1662), от которого протягивается прямая линия преемственности в будущее, вплоть до XX века. Паскаль — один из крупнейших французских ученых и мыслителей XVII века, известный математик и физик, испытал глубокий духовный кризис, который заставил его отказаться от систематических научных занятий. Выход Паскаль ищет на пути нового переживания христианской веры. Его незаконченный труд «Мысли» (был впервые издан уже после смерти Паскаля в 1669 г.) представляет собой страстную апологию христианства. Вместе с тем это попытка, опираясь на самые глубокие истоки христианской традиции, найти новый путь в ее понимании. У Паскаля, пожалуй, у первого из мыслителей той эпохи, которую мы определили как «второе осевое время», в центре внимания оказывается проблема человеческого существования.

Вопреки господствовавшему в научной среде Европы умонастроению, Паскаль очень остро ставит вопрос о чрезвычайной хрупкости жизни человека, о неустойчивости тех основ, на которых возводит здание науки возвеличивающий себя человеческий разум. Человек, согласно Паскалю, — это «мыслящий тростник», нечто бесконечно малое в бездне бесконечного пространства Вселенной. Его трагедия в том, что он осознает собственное ничтожество и бесконечное одиночество. Такое осознание, в свою очередь, порождает отчаяние. Спасение от отчаяния — в христианстве, в утверждении личной сопричастности человека Божественному Абсолюту.

Сохраняющаяся прочная связь Паскаля с христианской традицией позволяет ему, прочувствовав в полной мере хрупкость и ограниченность человеческого существования, осознать крайнюю противоречивость человека, в котором французский мыслитель видит не только ничтожество, но и величие: «Что за фантастическое измышление — человек! Что за искаженный

образ, какая в нем путаница, какие противоречия; он судит обо всем, ничтожный червь, слава и отбросы универсума... Человек бесконечно превосходит человека... Мы столь несчастны, что имеем представление о счастье. Мы несем в себе образ истины и обладаем лишь заблуждением».

С иных позиций в конце XVIII века против абсолютистских претензий разума выступил Иммануил Кант (1724–1804), основоположник немецкой классической философии. В основе учения Канта, изложенного в трудах второго, так называемого «критического» периода его творчества («Критика чистого разума», 1781; «Критика практического разума», 1788; «Критика способности суждения», 1790) – различие «вещей в себе» (то есть вещей, как они существуют сами по себе) и «явлений» (то есть вещей, как они предстают «для нас» в процессе восприятия и познания). «Вещи в себе» не могут быть сферой научного познания, они трансцендентны, недоступны человеческому опыту. В то же время в этой трансцендентной сфере можно выделить запредельные для опыта умопостигаемые предметы (то есть предметы разума), обозначаемые на языке человеческих понятий как Бог, бессмертие души, свобода. Отрицая, что они могут быть объектом научного исследования, Кант тем самым решительно отвергает притязания теоретического разума решать вопросы нравственные и гуманитарные. Бог, бессмертие души, свобода – объекты не знания, а веры. Как подчеркивал Кант, «мне пришлось ограничить знание, чтобы дать место вере».

Однако все это отнюдь не значит, что разум как таковой не имеет никакого отношения к обозначаемой предельными понятиями трансцендентной реальности. Идеи Бога, свободы и бессмертия души являются, по Канту, постулатами «практического разума», функция которого заключается в создании общезначимых правил нравственности.

Краеугольный камень этики Канта – понятие «категорического императива», обозначающее безусловное общеобязательное правило поведения для всех людей независимо от их происхождения, положения, обстоятельств. «Категорический императив» требует от человека поступать только таким образом, чтобы принцип его поведения мог стать всеобщим нравственным законом. При этом ни один человек ни при каких обстоя-

тельствах не должен рассматриваться как средство, но всегда — как цель. Разъясняя понятие «категорического императива», Кант пишет в «Критике практического разума»: «Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе». Следует подчеркнуть, что для Канта мир явлений не есть некая иллюзия; он реален, и именно он является объектом научного познания. Собственно, это не что иное, как мир природы.

Человек, по Канту, принадлежит двум сферам реальности: как предмет любого научного исследования, он всегда предстает как явление. В то же время через свою бессмертную душу и свою свободу он сопричастен трансцендентной сфере «вещей в себе».

Поставив понятие свободы на один уровень с понятиями Бога и бессмертия души, Кант тем самым придает свободе максимально высокий онтологический статус. Еще одно очень важное обстоятельство: если человеческая свобода — это «вещь в себе», невозможно исчерпывающее знание о ней; свобода всегда останется тайной. Но это означает также, что человека в принципе невозможно полностью запрограммировать в соответствии с полученной научными методами информацией о нем.

Кант дал одно из наиболее глубоких обоснований идеи свободы. И отнюдь не случайно, что для этого немецкого мыслителя характерно глубоко эмоциональное переживание таинственной связи человека с измерениями Вечности и Бесконечности как во внешнем мире, так и в его собственной душе. Вот, пожалуй, самое знаменитое высказывание Канта из заключения «Критики практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них,— это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

Отвергая претензии теоретического разума на решение вопросов о Боге, свободе и бессмертии души, Кант тем самым резко сузил границы философии. Данное обстоятельство было прямо связано с теми изменениями в понимании предмета философии, которые произошли в результате научной революции. Дело в том, что вся традиционная философская проблематика стала рассматриваться под углом зрения новой науки.

А воплощением научности считалось математическое естествознание, в соответствии с принципами которого знание должно быть абсолютно достоверно. Отсюда родилась идея о том, что философия должна обладать абсолютным знанием о предельных вопросах бытия.

Подобная претензия с особой силой проявилась в немецкой классической философии, в особенности у таких ее представителей, как Фихте (1762–1814) и Гегель (1770–1831). В соответствии с идеей Фихте философия должна быть «учением о науке», фундаментом всех наук, их мировоззренческим обоснованием. Гегель создал величайшую логическую систему нового времени, разработав новый вид логики — диалектическую логику, ядром которой явилось учение о противоречии как источнике развития духа, природы и общества. В этом его огромная заслуга. Однако Гегель притязал на то, что он создал систему объяснения, которая является истиной в последней инстанции: в ней, по убеждению немецкого философа, заключено все знание о Боге, мире и человеке. Для Фихте были типичны совершенно аналогичные претензии. В трактовке Гегеля абсолютный дух (Абсолют), проходя различные стадии саморазвертывания в истории, в конечном счете приходит к полному самопознанию в системе Гегеля. Если у мыслителей Возрождения человеческий разум был равен Божественному, то здесь он претендует на то, чтобы быть наиболее полным воплощением Божественного Абсолюта.

Надо сказать, что аналогичная претензия на возможность получения абсолютного, исчерпывающего знания о мире, человеке и обществе характерна и для представителей материализма XVIII–XIX вв., хотя они, казалось бы, исходили из совершенно иных мировоззренческих оснований. У них подобное притязание оказалось связано с культом науки, призванной стать центром всего духовного космоса вместо религии. В наиболее законченном виде данная тенденция представлена в марксистском материализме.

В несколько смягченном виде претензии науки на всезнание отразились в таком влиятельном течении XIX века, как позитивизм. Основная идея позитивизма состояла в том, что все подлинное (позитивное) знание может быть получено лишь в рамках отдельных наук и их возможного синтеза. Философия

же как «наука наук», притязаящая на решение коренных вопросов бытия, не имеет права на существование. Единственным предметом умозрения может быть, согласно основателю позитивизма французскому мыслителю О. Контю (1798–1857), лишь обобщение данных конкретных наук.

Абсолютистские претензии разума породили у ряда мыслителей реакцию отрицания разума как такового — иррационализм. Впервые она в полной мере проявилась у А. Шопенгауэра (1788–1860). В его философии разум, претендующий на полное исчерпывающее знание о мире, приходит к самоотрицанию. Хотя для Шопенгауэра, так же как для представителей немецкого классического идеализма, характерна претензия на то, что именно он постиг истину во всей ее полноте, в качестве глубинной основы мироздания в философской системе Шопенгауэра выступает уже не вселенский разум, как у Гегеля, а мировая воля, иррациональная по глубинной своей сути. Здесь — начало коренного поворота во всей европейской философии. Впервые Логос был свергнут с пьедестала: никакого управляющего миром разумного принципа для Шопенгауэра не существует.

Эта тенденция получила дальнейшее развитие, со всей силой проявившись в творчестве немецкого философа Ф. Ницше (1844–1900).

* * *

Творчество Ницше — своего рода пролог к тем трагическим коллизиям, которые испытал человеческий дух в XX веке. Понять, что, собственно, произошло в только что прошедшем столетии, нельзя, не охарактеризовав, хотя бы вкратце, эту фигуру. Поскольку она имеет ключевое значение для дальнейшего изложения, мы уделим данному немецкому мыслителю особое внимание.

Творчество Ницше обычно подразделяют на три периода, однако характеристика первых двух не входит в наши задачи. Скажем лишь, что в работах этих периодов («Рождение трагедии из духа музыки», «Человеческое, слишком человеческое», «Странник и его тень», «Утренняя заря», «Веселая наука») постепенно формировались предпосылки для того резкого качествен-

ного сдвига, который прослеживается начиная с августа 1881 года. Именно с этого времени начинается разработка Ницше собственного философского учения. Формирование основ данного учения и составляет содержание третьего, последнего периода его творчества. Главные труды этого периода: «Так говорил Заратустра» (написан в 1883–1884 гг.), «По ту сторону добра и зла» (вышла в 1886 г.), «Генеалогия морали» (1887 г.). В 1888 году Ницше с поразительной скоростью пишет ряд произведений («Сумерки кумиров», «Случай Вагнера», «Ессе Номо») и начинает подготовку фундаментального труда, призванного включить в себя все постулаты его философии. Однако Ницше смог написать в сентябре 1888 г. лишь первую его часть, получившую название «Антихристианин». Собственно, это совершенно самостоятельное законченное произведение, в котором основные черты и тенденции творчества Ницше проявились в концентрированном виде и с особой силой. Для того чтобы читатель смог в полной мере осознать, что это за черты, предоставим слово самому Ницше и приведем несколько пространных цитат из его труда.

«Что хорошо? — Все, от чего возрастает в человеке чувство силы, воля к власти, могущество.

Что дурно? — Все, что идет от слабости...

Не мир — война; не добродетель, а доблесть...

Пусть гибнут слабые и уродливые — первая заповедь нашего человеколюбия. Надо еще помогать им гибнуть.

Что вреднее любого порока? — Сострадать слабым и калекам — христианство...»

По утверждению Ницше, «христианство... вело борьбу не на жизнь, а на смерть с высшим типом человека, оно предало анафеме все основные его инстинкты... Христианство принимало сторону всего слабого, низкого, уродливого; свой идеал оно составило по противоположности инстинктам сохранения жизни, жизни в силе; христианство погубило разум даже самых сильных духом натур, научив чувствовать заблуждение, искушение, греховность в самых высших ценностях духовного».

Воля к власти для Ницше — наиболее глубокое и мощное проявление самой жизни: «Жизнь для меня тождественна инстинкту роста, власти, накопления сил, упрямого существования; если отсутствует воля к власти, существо деградирует». По

убеждению Ницше, «гибельная деградация» человечества налицо. И главную ответственность за это несет христианство. Причем один из основных источников его порочности, по Ницше, в том, что христианство — это религия сострадания: «Сострадание противоположно аффектам тонуса, повышающим энергию жизненного чувства, — оно воздействует угнетающе. Сострадая, слабеешь... В целом сострадание парализует закон развития — закон селекции. Оно поддерживает жизнь в том, что созрело для гибели, оно борется с жизнью в пользу обездоленных и осужденных ею... Сострадание — это проповедь Ничто! Но только не говорят — «Ничто», а вместо этого говорят — «мир иной», «бог», «подлинная жизнь»,... искупление, блаженство...» Но за всеми этими возвышенными словами, по убеждению Ницше, — глубокая враждебность жизни.

Ницше открыто противопоставлял свое учение всей религиозно-философской традиции Европы: «Необходимо сказать, кого мы считаем своей противоположностью, — богословов и всех, в ком течет богословская кровь, — всю нашу философию». Особую ярость у Ницше вызывает фигура священника («жреца» по его терминологии): «Пока признается существом высшего порядка жрец, этот клеветник, отрицатель и отравитель жизни по долгу службы, не будет ответа на вопрос: что есть истина?»

«Объявляю войну инстинкту теолога: след его обнаруживаю повсюду. У кого в жилах течет богословская кровь, тот ни на что не способен смотреть прямо и честно. На такой почве развивается пафос, именуемый верой: раз и навсегда зажмурил глаза, не видишь себя и уже не смущаешься своей неизлечимой лживостью».

Один из главных объектов нападок — Кант, в особенности его этика. «Категорический императив» расценивается как «опасный для жизни»: «Ничто... так не разрушает, как «безличный долг», как жертва молоху абстракции». По мнению Ницше, нет и не может быть обязательных для всех правил морали и нравственности. «Глубочайшие законы сохранения и роста настоятельно требуют обратного — чтобы каждый сочинял себе добродетель, выдумывал свой категорический императив... Когда к действию побуждает инстинкт жизни, удовольствие служит доказательством того, что действие было правильным...»

Чрезвычайно любопытно одно обстоятельство. Хотя жизнь, казалось бы утверждаемая Ницше, понимается им как спонтанный, иррациональный в своей основе процесс, механистическая парадигма новоевропейской науки не только не вызывает у Ницше протеста, но, напротив, доводится им до того самого опасного логического предела, перед которым остановились Декарт и многие другие ученые XVII–XVIII вв. Принимая свойственное им понимание мира, в том числе и живой природы, как совокупности механизмов, Ницше подводит под подобное понимание и самого человека: «Что касается животных, то сначала Декарт (весьма достойная дерзость!) осмелился помыслить животное как *machina*¹; вся наша физиология стремится доказать этот тезис. И мы вполне логично не ставим человека в сторонку (как еще Декарт), — все что вообще понятно до сих пор в человеке, не заходит дальше понимания «машинообразного» в нем. Прежде человека наделяли «свободой воли» — даром высших сфер; теперь мы отняли у него и волю — в смысле особой способности. Слово «воля» служит теперь для обозначения результирующей чего-то вроде неизбежной индивидуальной реакции на множество отчасти противоречивых друг другу, отчасти гармонирующих друг с другом раздражений».

По-видимому, признание «машинообразности» человека и отрицание его свободы закономерным образом сочетаются у Ницше в рамках единой системы с отрицанием общечеловеческой морали и нравственности и утверждением «воли к власти» как главной ценности.

Решительно отвергая христианское понимание Бога, Ницше выдвигает свою трактовку соотношения мирской и сакральной сфер бытия. «Пока народ верует в себя, у него — свой бог. В своем боге народ чтит условия, благодаря которым он на высоте, в нем он чтит свои доблести, — удовольствие от себя самого, чувство силы он переносит на существо, которое можно благодарить за это». В подобных условиях «злой бог нужен не менее доброго — ведь и своим собственным существованием ты обязан отнюдь не терпимости и филантропии... Какой прок от бога, которому неведомы гнев, зависть, хитрость, насмешка, мстительность и насилие?»

¹ Машина, механизм (*лат.*).

В сущности, Ницше возрождает к жизни доосевой идеал племенного бога-воителя. Ницше утверждает: «На деле нет для богов иной альтернативы — либо ты воплощаешь волю к власти и остаешься божеством племени, народа, либо ты воплощаешь бессилие к власти, а тогда ты непременно хорош, благ...» Согласно Ницше, именно христианский Бог воплощает «бессилие к власти».

Перед нами открытый отказ от идеи Божественного Абсолюта, отрицание не только христианства, но и всей «осевой» традиции в целом и одновременно — попытка реставрации в новых условиях доосевых архаических представлений.

Ницше считает, что «в христианстве на первый план выходят инстинкты угнетенных и поработанных: в нем ищут спасения низшие сословия». Это вызывает у философа чувство глубочайшего презрения. А вот оценка Ницше фигуры самого Иисуса: «Святой анархист, призывавший к протесту против господствующего порядка подлый люд... — этот анархист с его речами (если только верить Евангелиям), за которые и сегодня упекут в Сибирь, был политическим преступником... Это и привело его на крест... Он умер по своей вине, — и нет оснований полагать... будто он умер, чтобы искупить вину других».

Ницше решительно отрицает причастность христианства к каким бы то ни было высшим ценностям — «к любой благопристойности, любому возвышению души, любой дисциплине духа...» По его утверждению, «есть ценности христианские и есть — благородные».

Хотя Ницше отвергает всю европейско-христианскую (и шире — «осевую») традицию, наибольшее презрение вызывают у него современная ему эпоха и современный человек: «Современный человек — его нечистое дыхание душит меня... Сегодня и при самой скромной потребности в благопристойном надо знать, что богослов, жрец, папа не заблуждаются, но лгут... Жрец, как и всякий человек, тоже знает, что нет ни «бога», ни «грешника», ни «искупителя», что «свобода воли» и «нравственный миропорядок» — ложь... Распознаны в своей сути все церковные понятия — самая злокозненная фальсификация, какая только есть на свете... Мы знаем... чему служат жуткие вымыслы жрецов и церкви — с их помощью достигнуто то состояние само-

оскопления, когда вид человечества внушает омерзение...— это понятия «мира иного», «Страшного суда», «бессмертия души»...

Отвергнув великую «осевую» идею Абсолюта, Ницше неизбежно должен был отвергнуть и вытекающую из нее идею сопричастности человека Абсолюту через посредство его бессмертной души. Ницше яростно отрицает и само это понятие: «Великая лож личного бессмертия разрушает разум, уничтожает естественность инстинктов».

Надо сказать, что Ницше ясно видит и вскрывает противоречия исторического христианства, в особенности связанные с претензией на истину в последней инстанции: «...они говорят: «Не судите!», а сами отправляют в преисподнюю все, что встает у них на пути. У них судия — бог, но судят-то за него они сами; они возвеличивают бога, а в его лице — самих себя...» Однако цель Ницше — не выявление противоречий исторического христианства, а тотальное его отрицание.

Христианской этике, идее равенства всех людей перед Богом, Ницше противопоставляет аристократическую мораль, в соответствии с которой естественным правом на власть обладают «лучшие», «аристократы духа», совпадающие в социальном плане с высшими классами. Между теми, кто составляет основание и вершину социальной пирамиды,— непроходимая грань: деление на «высших» и «низших» соответствует естественному порядку мироздания. Не случайно Ницше противопоставляет Библию в качестве позитивного примера древнеиндийские законы Ману, в которых утверждалась варно-кастовая структура общества.

Требование равенства прав рассматривается как проявление «зависти, слабости, мстительности» людей «низшего сорта», выразителями и представителями которых выступают, в интерпретации Ницше, анархисты и христиане: «Анархист, христианин — одного поля ягода...»

Подводя черту, Ницше произносит свой приговор: «Именную христианство одним сплошным великим проклятием... несмываемым позорным пятном на теле человечества...»

Думается, что приведенные выдержки из труда немецкого философа могут служить убедительным подтверждением следующей декларации Ницше: «мы сами ...— воплощенное объявление

войны всем прежним понятиям «истинного» и «ложного»; в нас самих — “переоценка всех ценностей”. Тезис о переоценке всех ценностей проходит лейтмотивом и через «Антихристианина», и через другие работы последнего периода творчества Ницше.

Что же пытается противопоставить прежним ценностям Ницше? Его ненависть к христианству была столь велика, что в некоторых документах последнего периода жизни Ницше возвещает царство Антихриста, более того, прямо отождествляет себя с ним. Впрочем, чаще всего у Ницше Христу противопоставляется все же не Антихрист, а древнегреческий бог Дионис, трактуемый немецким мыслителем как сакральное воплощение иррационального, стихийного жизненного порыва, становления, воли. Собственное дионисийство Ницше рассматривает как религию жизнеутверждения («великого Да жизни») и потому — страдания, противопоставляемого христианскому состраданию как силе антижизненной. Страдание, по Ницше, способствует самопреодолению, росту «воли к власти» — прежде всего власти над собой.

Противопоставление страдания и сострадания является одним из центральных положений Ницше последнего периода его творчества. Приведем в этой связи еще один характерный отрывок из работы «Так говорил Заратустра»: «Так говорил мне однажды дьявол: «даже у бога есть ад свой: это любовь его к людям». А недавно слышал я, как говорил он: “Бог умер, из-за сострадания к людям умер бог”».

Из приведенного материала очевидно ключевое значение в системе взглядов Ницше такого понятия, как «воля к власти». В интерпретации немецкого философа оно выходит далеко за рамки психологии, будучи одним из краеугольных камней ницшеанской онтологии: вся Вселенная понимается как непрерывная борьба «квантов» власти, каждый из которых стремится к господству над всеми остальными, к превращению в организующий центр космоса. Отношения господства и подчинения переносятся таким образом на весь мир, выступая как основополагающий принцип мироздания. Социальная же действительность трактуется как вечная война соперничающих волей.

Надо сказать, что, по мнению Ницше, власть над собой в принципе — более высокое выражение «воли к власти», чем

власть над другими. Однако в интерпретации философа достигнуть власти над собой способны лишь «лучшие», представители элиты; власть над собой и власть над другими в концепции Ницше взаимно предполагают друг друга.

Одним из важнейших источников при формировании понятия «воли к власти» стало учение А. Шопенгауэра об управляющей Вселенной иррациональной «мировой воле». И хотя есть достаточно существенные отличия в трактовке воли у Ницше по сравнению с Шопенгауэром (не «воля к жизни», а «воля к власти», множество сталкивающихся волей вместо одной единой мировой воли), обоих этих мыслителей роднит общая черта: иррациональное волевое начало поставлено в центр мира на место Логоса.

Как видно из цитированных отрывков, с понятием «воли к власти» неразрывно связана и этика Ницше: морально, по его мнению, все то, что способствует усилению этой воли, аморально — все, что такому усилению препятствует. Соответственно, аморальна любая слабость. Главная заповедь ницшеанской морали: «Падающего — толкни».

В конечном счете высшим выражением «воли к власти» оказывается у Ницше «сверхчеловек» — некое новое существо, в наибольшей степени воплощающее в себе стихийный жизненный порыв. Существо, призванное прийти на смену обыкновенному человеку, который оказывается для Ницше лишь ступенькой, ведущей к сверхчеловеку, играет роль сырья, материала при его создании. В учении о сверхчеловеке, наиболее подробно изложенном в работе Ницше «Так говорил Заратустра», пожалуй, в наибольшей степени проявился духовный аристократизм Ницше. Ницшеанский сверхчеловек прямо противостоит христианской перспективе обожения человека.

Христианской идее спасения Ницше противопоставляет миф о «вечном возвращении». Концепция «вечного возвращения» намечена в одном из афоризмов, вошедших в книгу Ницше «Веселая наука» (увидела свет в августе 1882 г.). Предоставим еще раз слово самому Ницше: «Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе... некий демон и сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие,

каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности... Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!» — Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищные мгновения, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!»

Овладей тобой эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?» — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?»

В итоге, по Ницше, получается, что жаждать бесконечного повторения жизни во всех ее проявлениях такой, какая она есть, — это и означает говорить ей величайшее Да. Разумеется, в подобной мировоззренческой перспективе становятся совершенно бессмысленными и мысль о грехе, и мысль о спасении, и вообще представление о существовании какого-то иного, высшего измерения бытия, коренным образом отличающегося от наличной действительности.

Концепция «вечного возвращения» Ницше по сути дела представляла собой возврат на новой основе к древним представлениям о циклической динамике мирового процесса, господствовавшим в «мифологическую эру». Абсолютизация этой динамики — то, что роднит данные представления и идею Ницше.

Любопытно, что, как свидетельствуют исследователи творчества Ницше, речь не идет о прямых сознательных заимствованиях из древних мифологий. Ницше сам додумался до идеи «вечного возвращения», пытаясь по-своему осмыслить данные современных ему естественных наук. Эта идея родилась первоначально как альтернатива тому образу мира, который формировался позитивистски ориентированным

естествознанием. Концепция «вечного возвращения» была нацелена своим острием одновременно и против идей прогресса и эволюции в любой их форме, и против свойственного христианству линейного моделированной времени (от «начала времен» до Страшного Суда), представлявшего собой величайшее после «осевой» эпохи достижение человеческого духа, который с возникновением христианства впервые прорвался за пределы замкнутого круга постоянно повторяющихся природно-космических и социально-исторических циклов.

* * *

Итак, подведем итог. Ницше с огромной силой воплотил в своем творчестве одну из противоречивых тенденций «второго осевого времени», а именно — тенденцию разрыва с наследием первой «осевой эпохи». В данном случае имеет место тотальное отрицание этого наследия — всех тех его составляющих, которые были выделены и проанализированы в главе II. Та война, которую Ницше открыто объявил европейской культуре и христианству,— это, в сущности, разрушение наиболее глубоких их основ, заложенных в изначальной «осевой» традиции.

Значение примера Ницше — в первую очередь в том, что он со всей силой своего бесспорного таланта показал, что происходит с человеческим духом в случае подобного разрушения. В этом смысле он действительно выступил в роли сверхчувствительного индикатора того процесса крушения смысла, о котором пойдет речь в следующем разделе. Однако роль Ницше отнюдь не сводится к функции такого рода индикатора. Думается, что приведенных выше цитат из его трудов достаточно для того, чтобы убедиться: Ницше сознательно выбрал роль «ниспровергателя основ». В самый последний период своей жизни, уже на грани безумия, он подписывал свои письма «Дионис» (в некоторых случаях, как уже говорилось,— «Антихрист»). Ницше определенно видел в самом себе главное воплощение основной тенденции своей философии.

Личная судьба Ницше трагична. В 1873 г. появились первые симптомы болезни, которая в 1879 г. заставила его оставить преподавание в Базельском университете, а в конце жизни привела к полному безумию. Находилось ли подобное развитие событий в какой-то связи с его творчеством? В данном случае трудно что-либо утверждать категорически. И все-таки нам представляется, что ответ должен быть утвердительным: разрушение собственных духовных основ не может не быть акцией в высшей степени мучительной, прямо затрагивающей всю человеческую психику целиком. Судя по всему, в ходе этого процесса перед Ницше открылись столь устрашающие темные глубины, что он, его мозг и душа не выдержали.

* * *

Пыталась ли как-то ответить на вызов времени христианская мысль? Та линия в развитии западной философии, которая была намечена в XVII в. в трудах Б. Паскаля, в XIX в. получила свое продолжение у датского мыслителя, теолога, философа и писателя Сёрена Кьеркегора (1813–1855). Сами названия ряда важнейших его работ многое говорят об основной направленности творчества Кьеркегора: «Страх и трепет» (1843 г.), «Понятие страха» (1844 г.), «Болезнь к смерти» (1849 г.).

Итак, в центре внимания датского мыслителя вопросы человеческого существования. Сказанное касается и тех трудов Кьеркегора, в названиях которых доминанта его творчества не отражается столь же непосредственно, как в случае с уже названными трудами: «Или – или» (1845 г.), «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» (1846 г.).

Кьеркегор отталкивается главным образом от Гегеля, подвергая его резкой критике за растворение человеческой индивидуальности в истории мирового духа. У Кьеркегора же эта индивидуальность и прежде всего человеческая психика, – в центре внимания. Причем главный объект исследования датского мыслителя – состояние духа человека в условиях встречи, прямого контакта с Божественным Абсолютом. Изучение психической жизни для Кьеркегора – не самоцель.

Скрупулезный анализ негативных состояний человеческого духа (страх, тревога, беспокойство) нужен Кьеркегору постольку, поскольку он считает эти экстремальные состояния решающим фактором, побуждающим человека обратиться к религиозной вере.

Проблема человеческого существования, жизни конкретно человека со всей ее болью и страданиями оказалась также в центре внимания Ф. М. Достоевского (1821–1881). Великий русский писатель Достоевский был одновременно и одним из крупнейших мыслителей своего времени. Многие из его произведений служат убедительным подтверждением тезиса о том, что философское содержание может быть вполне адекватно выражено средствами художественного текста. Как будет показано в разделе II, Достоевский оказал особенно сильное воздействие на такое влиятельное течение философской мысли XX века, как экзистенциализм, а также на работы христианских мыслителей различных конфессий.

Среди произведений этого русского писателя и мыслителя наиболее значимы по своему философскому содержанию, на наш взгляд, романы «Братья Карамазовы» (вышел в свет в 1879–1880 гг.) и «Бесы» (напечатан в 1871–1872 гг.). Совершенно особое, центральное (с точки зрения своего мировоззренческого значения) место занимает глава «Великий инквизитор», входящая в состав текста пятой книги («Pro и contra») «Братьев Карамазовых».

Пожалуй, основное значение творчества Достоевского — в том, что он показал актуальность христианского провозвестия для человека современного мира, заставив своих читателей посмотреть на этот мир и его проблемы сквозь призму мечущейся, страдающей и ищущей человеческой души. Как ранее Паскаль и Кьеркегор, Достоевский со всей свойственной ему страстной убежденностью (которая формировалась в борьбе с мучительными сомнениями) пытается доказать, что только на путях христианства возможно подлинное решение ключевых проблем человеческого существования. При этом Достоевский дает вполне определенную трактовку христианского вероучения, оказавшуюся впоследствии особенно значимой для человека XX века. Охарактеризуем вкратце основные ее черты.

Пожалуй, прежде всего здесь нужно выделить мысль, красной нитью проходящую сквозь все основные произведения Достоевского, но с особой силой выраженную в главе «Великий инквизитор»: убеждение в том, что главное в христианском провозвестии – утверждение свободы человека. Антипод Христа, великий инквизитор, вменяет в вину Иисусу именно то, что он дал людям свободу: «Вместо того, чтоб овладеть людской свободой, ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека вовеки. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за тобою... Вместо твердого древнего закона – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою, – но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже твой образ и твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?»

В приведенных словах писателя очень ярко проявилась также и вторая основная черта, свойственная интерпретации христианского вероучения Достоевским: ясное осознание того, что свобода – это не только великий дар, но и великое испытание, ибо право «решать впредь самому, что добро и что зло», возлагает на человека также и огромную ответственность. А это очень тяжелое бремя. Чтобы вынести его, требуется большая духовная сила. Далек не все могут найти в себе ее. Именно здесь видят главное слабое место в христианстве его враги, провозглашающие устами великого инквизитора: «...нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается».

Опять же через слова великого инквизитора доносит Достоевский до своих читателей еще одну истину христианского провозвестия: утверждение свободы человека неотделимо от уважения и доверия к нему. Это – третья основная черта собственной Достоевскому интерпретации данного провозвестия. Вот эти слова: «Ты не сошел со креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: «Сойди со креста, и уверуем, что это ты». Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаж-

дал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут ты судил о людях слишком высоко. Клянись, человек слабее и ниже... чем ты о нем думал! Может ли... он исполнить то, что и ты? Столь уважая его, ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал... Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл».

Достоевский лучше, чем кто бы то ни было другой, показал логику противников человеческой свободы, вскрыл суть их аргументации. Великий инквизитор утверждает, что именно он и его единомышленники проявляют подлинную любовь и сострадание к человеку, ибо избавляют его от непосильного бремени свободы. Но на деле здесь не любовь, а глубочайшее презрение. Отрицание свободы неизбежно предполагает подобное презрение.

Еще одна характерная черта трактовки Достоевским христианского вероучения — острое переживание крайней опасности абсолютизации человеческой свободы, ведущей к превращению ее во вседозволенность. Достоевский убедительно показал, что подобная трансформация означает превращение свободы в собственную противоположность. Главный фактор, способствующий такого рода перерождению, — тенденция к обожествлению человека, неизбежно предполагающая разрыв с Божественным Абсолютом. «Если Бога нет, то все дозволено». Эта фраза, вложенная Достоевским в уста Ивана Карамазова, с поразительной ясностью высвечивает суть проблемы.

Приведем в этой связи слова еще одного персонажа Достоевского из романа «Бесы», Кириллова: «Если Бога нет, то я Бог». Обосновывая свою позицию, Кириллов далее поясняет: «Если Бог есть, то вся воля его... Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие». При этом выясняется, что самое полное проявление своеволия данный герой Достоевского видит в том, чтобы сознательно, из идейных соображений, лишить себя жизни. «Я обязан неверие заявить», — поясняет Кириллов. «Для меня нет выше идеи, что Бога нет... Сознать, что нет Бога, и не сознать в тот же раз, что сам Богом стал, — есть не-

лепость, иначе непременно убьешь себя сам. Если сознаешь — ты царь и уже не убьешь себя сам, а будешь жить в самой главной славе. Но один, тот, кто первый, должен убить себя непременно, иначе кто же начнет и докажет? Это я убью себя сам непременно, чтобы начать и доказать. Я еще только Бог поневоле, я несчастен, ибо обязан заявить своеволие... я обязан уверовать, что не верую... Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего — Своевolie! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою».

Кириллов балансирует на грани безумия, но не срывается в него. В его рассуждениях есть своя, в полном смысле этого слова убийственная логика: логика утверждения идеи «человекобога», который совершенно сознательно противопоставляется христианской идее Богочеловека. Достоевский подметил здесь еще одну характерную черту тех, кто декларирует свой разрыв с Божественным Абсолютом: они обречены искать замену религиозной вере, ее суррогат. Их атеизм оборачивается фанатической верой в неверие.

Достоевский убедительно показывает, что попытка самообожествления человека неразрывно связана с отрицанием его свободы, с обоснованием необходимости беспощадного подавления индивидуального начала, растворения личности в некоем безличном социальном целом. Кириллов становится игрушкой в руках именно у проповедников подобных взглядов — Петра Верховенского и Шигалева. Они, собственно, и есть «бесы» — личностное воплощение темных, разрушительных сил, сеющих вокруг себя хаос и смерть. Сам Достоевский определенно относил к этим силам всех русских революционеров, вообще всех тех, кого он называл «нигилистами», то есть людей, отвергавших существующий порядок вещей. В их число попали и многие ориентирующиеся на западную цивилизацию либералы.

Следует подчеркнуть, что, огульно занося в разряд «бесов» всех представителей революционного лагеря, Достоевский был неправ: сам этот лагерь был неоднороден, и те, кто стал историческими прототипами «бесов» Достоевского, — Нечаев и его единомышленники, — представляли собой крайнее, экстре-

мистское крыло российского революционного движения. Справедливой была и критика Достоевского со стороны тех представителей этого движения, для кого ценности человеческой свободы всегда оставались приоритетными.

Тем не менее Достоевский, пожалуй, первым увидел крайнюю опасность, заключающуюся в той тоталитарной тенденции, которая с самого начала наличествовала в русском революционном движении, представители которой решительно жертвовали свободой конкретных живых людей якобы во имя «высших идеалов». Вот к чему, по Достоевскому, сводится суть их взглядов, вот как представляли себе верховенские и шигалевы идеальную модель общественного устройства: «Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное – равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей!» Их носителей изгоняют или казнят: «Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза, Шекспир побивается камнями».

Солидаризируясь с этими идеями, высказанными Шигалевым, Петр Верховенский, главный «бес» среди героев Достоевского, добавляет: «В мире одного только недостает: послушания... Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим во младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство... Полное послушание, полная безличность».

Итак, перед нами страшная картина общества, основами которого служат тотальное поголовное рабство и насилие. Именно такое будущее готовили человечеству «бесы».

Трагическая история XX века показала, что опасность, четко обозначенная Достоевским, вполне реальна. Огромная заслуга русского писателя и мыслителя в том, что он вскрыл истоки и сущность явления «бесовщины».

Следует отметить, что свойственная Достоевскому интерпретация христианства не была свободна от противоречий.

Так, отстаивая ортодоксальное православие, русский мыслитель в ряде случаев обнаруживает нетерпимость в отношении иных христианских вероисповеданий — католичества и протестантизма, дает им неадекватную оценку, не соответствующую историческим реалиям. Но не это определяет главные черты выдвинутой Достоевским трактовки христианского провозвестия.

Завершая нашу по необходимости очень краткую характеристику тех основных черт мировоззрения Достоевского, которые обусловили актуальность его творчества вплоть до сегодняшнего дня, нельзя не сказать еще об одном вопросе, крайне мучительном для христианской совести писателя: это вопрос о цене достижения идеала, пусть даже речь идет о вполне христианском идеале мировой гармонии, гармонии «Новой Земли» и «Нового Неба». Решительно восставая против мысли о том, что подобный идеал неизбежно должен быть оплачен ценой определенного количества человеческих страданий, уже упоминавшийся Иван Карамазов категорически заявляет: «Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного... замученного ребенка... И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены».

Иван Карамазов и сам отказывается выступать в роли средства для достижения в будущем каких-то, пусть даже самых высоких целей. «Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями своими унавозить кому-то будущую гармонию», — говорит Иван своему брату Алеше.

Иван Карамазов, конечно, весьма далек от христианского правоверия. И тем не менее в его духовном бунте, несомненно, нашли свое отражение мучительные сомнения самого писателя.

В конце романа «Братья Карамазовы» Достоевский утверждает идею о том, что окончательное решение всех мучительных проблем человеческого существования возможно лишь на пути утверждения искренней и страстной веры. На вопрос: «Неужели и взаправду религия говорит, что мы все встанем из мертвых и оживем и увидим опять друг друга, и всех?..» Алеша

Карамазов, живое воплощение христианской святости, отвечает, не испытывая и тени сомнения: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было...»

Следует подчеркнуть, что мы коснулись далеко не всех особенностей трактовки Достоевским христианского вероучения, а лишь тех из них, которые получили всемирный резонанс в XX веке и оказали прямое воздействие на мировую, прежде всего западную, философскую и религиозную мысль.

Говоря о попытках христианского ответа на вызов времени, нельзя не сказать несколько слов о наиболее влиятельных течениях теологии XIX века. Следует отметить, что поисками новых путей занимались в основном протестантские богословы. В их среде возникло течение так называемой либеральной теологии. Его представители поставили вопросы о соотношении веры и исторического знания, об историчности фигуры Иисуса и ее соответствии тому образу, который есть в Евангелии, о соотношении христианства и культуры. Для представителей данного теологического направления типично понимание христианства главным образом как совокупности нравственно-этических норм, а Христа — как проповедника и носителя этих норм, воплощения нравственного идеала.

Что касается католиков, то в соответствии с энцикликой Папы Римского Льва XIII в 1879 году господствующей доктриной католицизма было признано средневековое учение Фомы Аквинского (1226–1274). На нем основывалось религиозно-философское течение неотомизма, представители которого стремились использовать основные положения данного учения для объяснения современной им действительности. Пик активности неотомистов пришелся на XX век, о чем пойдет речь ниже.

Для XIX века очень характерна тенденция к осуществлению исторической критики текстов Ветхого и Нового Заветов с научной точки зрения. В итоге этой критики были выявлены многочисленные противоречия, в частности между трактовками четырех евангелистов. Стала весьма популярна тенденция признавать Иисуса Христа реальной исторической личностью, отвергая достоверность евангельских преда-

ний о его жизни и деятельности и о совершенных им чудесах. Священное Писание объявлялось при этом мифологическим по сути текстом, в котором немногие исторические свидетельства должны быть очищены от всего сверхъестественного. В наибольшей мере указанную тенденцию в критике Евангелий и трактовке образа Иисуса воплотили Ж. Ренан (1823–1892) и Д. Штраус (1808–1874).

Хотя в рамках православной церкви традиция философствования в целом не получила развития, в конце XIX века на горизонте духовной жизни Восточной Европы появился такой оригинальный мыслитель, как В. С. Соловьев (1853–1900). Его попытка ответить на духовные запросы современников в рамках целостной концепции, примиряющей веру и знание, единство и многообразие и рассматривающей историю как процесс воссоединения человечества с Христом, как богочеловеческий процесс, оказала значительное влияние на развитие российской философской и религиозной мысли.

* * *

Становление новоевропейской науки имело огромные исторические последствия. Оно привело к возникновению современной техники, с помощью которой представители западной цивилизации поставили под свой контроль весь остальной мир и начали промышленное освоение нашей планеты. Это привело к кардинальному изменению соотношения между человеком и природой. Люди впервые вторглись в естественные процессы как сила планетарного масштаба и начали создавать «вторую природу» – свой искусственный мир. В конечном счете это поставило под прямую угрозу разрушения природную среду обитания человека, хотя и позволило достичь высот технического прогресса. Однако, как выяснилось уже в следующем столетии, эти процессы угрожали уже не только внешним биологическим условиям существования, но и душе человека.

К рубежу XIX–XX веков постепенно возрастает разочарование в абсолютистских претензиях разума, который оказался

неспособным сыграть роль интегрирующего центра духовной жизни. Это находит свое отражение в бурном росте иррационализма, прежде всего — в увеличении популярности идей Ф. Ницше.

Вопросы и задания

1. Назовите главные предпосылки возникновения новоевропейской науки.

2. Почему символом созданной в результате научной революции XVII—XIX вв. картины мира стали часы?

3. Почему большинство создателей новоевропейской науки XVII—XVIII вв. были озабочены поисками теологического оправдания и обоснования своей научной деятельности?

4. В чем суть научного эксперимента как метода познания действительности?

5. Почему, открыв невиданные ранее горизонты познания мира, научная революция XVII—XIX вв. оказалась связана с огромными опасностями на пути развития человеческого духа?

6. Какое содержание вкладывал в понятие «вещь в себе» И. Кант?

7. Раскройте содержание понятий «воля к власти», «вечное возвращение», «сверхчеловек» в философии Ф. Ницше.

8. В чем состоят основные особенности трактовки Ф. М. Достоевским христианского вероучения?

Литература

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

2. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки в XVII—XVIII веках. М., 1987.

3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990.

4. Ницше Ф. Антихристианин. Сумерки богов. М., 1989.
5. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое; Веселая наука; Злая мудрость. Мн., 1997.
6. Достоевский Ф. М. Бесы. Собр. соч. Т. 7. М., 1957.
7. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Собр. соч. Т. 9–10. М., 1958.
8. Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993.

Раздел 2

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО СМЫСЛА

Основные тенденции развития
европейской философской и религиозной
мысли XX века

Философия Ницше, несомненно, с огромной силой выявила опасные «пустоты» за внешне благополучным фасадом европейского духа. Однако, как видно из его текстов, значение этого мыслителя отнюдь не ограничивается ролью человека, который лишь констатирует наличие болезни и описывает ее. Ницше в значительной степени способствовал подрыву духовных основ европейской цивилизации, воплощенных как в христианстве, так и в западной философской традиции. Творчество Ницше подготовило центральное событие в жизни человека Запада XX века: крушение смысла. Чтобы ясно представить себе, о чем, собственно, идет речь, прислушаемся к голосу одного из виднейших мыслителей XX в., ирландского писателя и философа Сэмюэля Беккета (1906–1989). Ниже приведены обширные выдержки из его небольшого произведения, опубликованного в 1955 г. Оно называется «Никчемные тексты».

Герой его пытается говорить о мире и найти в нем какой-то отклик. Но путь, по которому он идет,— «...это все та же старая дорога, по которой я плетусь взад и вперед, от да к нет, к тому, кого еще предстоит назвать, чтобы он оставил меня в покое, пребывать в покое, больше не быть, как будто и не было. Назови, нет, ничего не назовешь, расскажи, нет, ни о чем не расскажешь, что еще, я не знаю, мне бы не стоило начинать... Грязные слова, чтобы уверить себя, будто я здесь и что у меня есть голова и голос, голова, верящая тому, сему, да и больше ничему, ни в себя, ни во что-то еще, но голова с голосом, принадлежащим ей или дру-

гим, другим головам, как будто тут было две головы, как будто бы была одна голова или безголовый, безголовый голос, только голос... мои слова не говорятся мной, да что мне до тех слов, что говорят, да говорят впустую... Но вот опять игра в прятки, где я вожу и иду искать, когда что-то очень нужно, я... завершивший свое гуманитарное поприще, на это стоило бы посмотреть, мертвое лицо в чернильных и джемовых пятнах... уши враслопырку, выпученные глаза, нелепые вихрастые волосы с пеной у рта и жвачкой, что за жвачка, плевок, молитва, урок, всего понемногу, молитва на крайний случай перед тем, как душа отойдет, и бубнеж всякой мешанины в старом рту, осиротевшем на слова, в старой голове, покончившей со слушанием... я знаю, что я имею в виду, или лучше все же быть одноруким, когда ни пальцев, ни рук, гораздо лучше, старым как мир и не менее гнусным, обрубленным со всех сторон... Господи Иисусе. Вечера, вечера, что это были за вечера, из чего созданные, и когда это было, я не знаю... я не знаю больше, чем тогда, когда мне случалось говорить, изнутри или извне, из наступающей ночи или из-под земли,— где я, говоря лишь о пространстве... и с каких пор... и кто этот комок, который не знает, куда идти, который не может остановиться, который принимает себя за меня и за которого я принимаю себя сам... Так вот, те вечера, но из чего создан этот вечер, нынешний вечер, что никогда не кончается, в чьих тенях я одинок, вот где я, где я был раньше, где я был всегда, это из них я разговаривал с собой, разговаривал с ним, где он исчез, тот, кого я видел тогда, все ли еще он бродит... я больше не говорю с ним, я больше не говорю с собой, мне больше не с кем говорить, а я говорю, голос говорит, который не может быть ничьим, кроме как моим, поскольку здесь нет никого, кроме меня. Да, я потерял его, а он потерял меня, потерял из вида, потерял из слуха...

Все слабее тот старый слабый голос... Не какой-то голос, но тот, что в моей жизни, он говорит, если, ведя речь обо мне, можно говорить о жизни, а он может, он все еще может, или если не о жизни, то он умирает... Чей голос, ничей, нет никого, голос без рта... и где-то рука, он называет это рукой, он хочет создать руку, или если не руку, то что-то где-то, что может оставить след, из которого нечто создается, из которого возникает речь... он хочет оставить след, да, как ветер в листве, в траве, в

песке, только так бы он мог создать жизнь, но скоро наступит конец, теперь недолго, не будет никакой жизни, будет тишина, воздух, что однажды вздрогнул на мгновение, совершенно спокоен, крохотное смятение пыли совсем улеглось... здесь пусто, ни пылинки, ни вдоха, только вздох голоса, он дышит впустую, ничто не создано, если бы я был здесь, если бы он мог создать меня, как бы я жалел его за то, что он говорил так долго впустую, нет, так не пойдет, он не говорил бы впустую, если бы я был здесь, и я бы не жалел его, если бы он создал меня, я бы проклинал его или благословлял его...

Но голосу пришел конец, нам пришел конец... скоро здесь будет ничто... никто ничего не чувствует, не спрашивает ни о чем, не ищет ничего, не говорит ничего, не слышит ничего, здесь только тишина. Это неправда, да, это правда, это правда и это неправда, здесь тишина и здесь нет тишины, здесь никого и здесь кто-то, ничто предотвращает нечто. И если бы голосу пришлось исчезнуть... это была бы неправда, как неправда и то, что говорит, он не может говорить, он не может исчезнуть. И будь хоть один день здесь, где нет дней... порожденное невозможным голосом несоздаваемое существо и проблеск света, все равно все было бы тихим и пустым и темным, как сейчас, как почти сейчас, когда все будет кончено, все сказано, он говорит, он шепчет».

Если охарактеризовать приведенный текст С. Беккета коротко, то перед нами — картина торжества Хаоса как в душе человека, так и в окружающей его действительности. Мир, изображенный Беккетом, лишен какого бы то ни было основания, объединяющего начала. Это распадающийся мир. Бытие лишено внутренней логики, оно бессмысленно так же, как и человеческое существование. Ирландский мыслитель обозначил совершенно новый этап одиночества европейского человека. Это уже нечто совершенно новое по сравнению с мироощущением Б. Паскаля: вспомним его ужас перед «бесконечной огромностью пространств, мне неизвестных и где меня не знают». Мир Беккета лишен какой бы то ни было устойчивой структуры, какой-либо пространственно-временной организации: все тонет в вязкой трясине, полностью отсутствуют твердые ориентиры.

Не случайна и сама литературная форма, избранная Беккетом: текст организован по принципу «потока сознания», то

есть он алогичен и бесструктурен. Тем самым он адекватно отражает ситуацию господства Хаоса.

Следует отметить, что речь идет не о хаосе древней мифологии, в котором, несмотря на его противоположность космосу, заложены творческие потенции. Хаос по Беккету лишен таких потенций.

Беккет вводит в свой текст один из центральных символов, общий для великих цивилизаций Востока и Запада — символ Пути. Но у ирландского мыслителя он совершенно лишен той положительной функции, какую данный символ играет в духовном строе этих цивилизаций: «дорога» Беккета — это не путь как истина, как праведный путь, как Путь Мироздания («дао» в китайской традиции). Это путь в никуда, путь, по которому вообще нельзя идти. Дорога, в конце которой — гибель души и соответствующее ей физическое разложение, не случайно в этом плане подчеркивание Беккетом черт физической ущербности.

Мир Беккета кажется иллюзорным. Быть может, это — майя индийской философии? Но нет: в философии Индии за иллюзией эмпирической действительности стоит Абсолют — нетленная, неуничтожимая основа мироздания, точнее — единственная подлинная реальность. В мире Беккета нет Абсолюта: здесь господствует Ее Величество Пустота, лишенная какого-либо осмысленного содержания.

И все же... Все же в этой пустыне есть «некто», «он», «голос», который стремится оставить «след». Однако он звучит очень слабо, все слабее и слабее, он кажется эхом голоса беккетовского героя, звуки которого лишь отражаются от стен темницы Хаоса. И этот голос умирает, не в силах внести какой-то смысл в мир. Умирает, но, похоже, еще не до конца умер...

«Голос» в приведенном тексте Беккета — все, что осталось от Слова, Логоса. И все-таки человек судорожно стремится вопреки распаду, вопреки собственному неверию расслышать Слово или хотя бы его слабый отголосок. Стремится пробиться сквозь Хаос к лучу надежды, чтобы ухватиться за него как за последнюю соломинку. Вспомним текст Беккета: «Господи Иисусе» — вопль измученной души. Угасающий Глас Божий в душе — вот что такое «голос» С. Беккета. Христианский образ мира распал-

ся, но остаются как бы тень этого образа и замирающий, едва слышный отзвук того Слова, которое было вначале...

Перед нами ярчайшее свидетельство катастрофы, происшедшей с человеческим духом в только что прошедшем столетии. Перед философами и теологами встала очень жесткая альтернатива: либо найти в себе силы преодолеть последствия катастрофы, либо признать полный и окончательный крах мировоззренческих основ западной цивилизации. Главным содержанием как философии, так и религиозных исканий теологов различных конфессий в XX веке стало осмысление ситуации потери смысла и поиски выхода из нее.

* * *

Но что скрывается за формулировкой «потеря смысла»? Она означает крах той системы ориентации человека Запада в мире (как в окружающей его действительности, так и во внутреннем мире человеческой души), которая сложилась на предшествующих стадиях исторического развития. На протяжении основного времени существования европейской цивилизации в центре этой системы находилась несомненно вера в Бога в ее христианской разновидности.

Начиная с Возрождения и научной революции XVII в. стал формироваться как бы второй центр европейского духовного космоса — научное знание с соответствующим культом Разума. Между обоими этими центрами возникло, как мы уже видели, крайнее духовное напряжение и соперничество. В эпоху Просвещения научный разум выдвинулся на первый план. Провозгласив в конце XIX в.: «Бог умер», — Ницше констатировал распад прежнего духовного ядра человека. К рубежу XIX—XX веков позиции веры были подорваны в такой степени, как никогда прежде. Налицо был резкий крен в сторону знания в ущерб вере, приведший к очень серьезному нарушению равновесия в духовном мире европейского человека.

К концу XIX в. успехи естественных наук, казалось бы, позволяли надеяться на то, что научное знание окажется в состоянии выполнить задачу формирования всеохватывающей

рационально обоснованной системы объяснения мира и тем самым полностью заменить религию в качестве интегрирующего центра духовного космоса.

Однако, как мы увидим далее, сам характер научного знания противится попыткам создания тотальных систем, претендующих на **всезнание**.

Развитие науки на рубеже XIX—XX веков привело к потрясению философско-мировоззренческих основ самой науки¹. Ее практические успехи сопровождались серьезнейшим кризисом научного знания, которое оказалось неприспособленным к роли единственного объединяющего начала духовной жизни. Этот кризис стал второй главной составляющей процесса «крушения смысла» в XX веке. Крушение это породило мощное стремление к поискам утраченного смысла как на путях переоснования веры и выработки новых способов Богопознания, так и на путях переосмысления самого характера и задач научного знания.

* * *

Мы никогда не поймем смысл напряженных и мучительных исканий мыслителей XX века, если не осознаем в полной мере, что ситуация «потери смысла» в только что прошедшем столетии — отнюдь не отвлеченная проблема. Она самым непосредственным образом затронула всех людей. Что же эта ситуация означала на практике?

Десятки миллионов убитых и искалеченных в двух мировых войнах. Использование новейших достижений науки и техники для создания все более и более совершенных средств уничтожения. Миллионы людей, сожженные в печах крематориев «фабрик смерти» — фашистских концлагерей. Миллионы наших соотечественников, погибших в лагерях ГУЛАГа. Немецкие врачи, ставившие страшные эксперименты на людях. Светила советской медицины, отправлявшие диссидентов в психлечебницы. Отравленные ядовитыми отходами реки и выруб-

¹ Смотри соответствующую главу.

ленные леса. Освенцим, Хиросима и Чернобыль... Это перечисление можно было бы продолжать еще очень долго. Какой уж здесь Логос как идеальный строй Бытия?! Как можно было верить в некое высшее разумное начало, тем более в Личность всемогущего и всеблагого Бога, после Майданека, Освенцима и лагерей ГУЛАГа?

Перед мыслителями нашего века разверзлись такие темные демонические глубины человеческого духа, о существовании которых ранее мало кто догадывался. Каков же был ответ европейской философской и религиозной мысли на эту ситуацию?

У одних она вызвала отчаяние. У других – потребность бесстрашно взглянуть в лицо бездне, с тем чтобы понять ее и выработать способы духовного сопротивления. Были и те, кто капитулировал перед вырвавшимися на свободу силами Хаоса, и те, кто сам выступил их духовным воплощением, кто принял крушение смысла с восторгом и положил отрицание Логоса в основание своих мировоззренческих систем.

ГЛАВА I

ФИЛОСОФИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Осмысление опыта отсутствия смысла и поиски путей самоутверждения вопреки этой ситуации в наибольшей степени характерны для того многоликого и чрезвычайно разнородного направления в западной философии, которое получило название «экзистенциализм» (от лат. *existentia* – существование) или философия существования. Истоки этого направления восходят главным образом к творчеству С. Кьеркегора, Ф. М. Достоевского, Ф. Ницше.

Главное в экзистенциализме – перенос центра тяжести с проблем бытия и познания на проблему конкретного человеческого существования. Если в «доэкзистенциальной» философии главную роль играла категория сущности, то в экзистенциализме центральное место заняла категория существования (экзистенции). Что отличает экзистенциализм в целом от иных философских течений? Наиболее ясный ответ на этот вопрос можно найти у одного из наиболее крупных и оригинальных теологов и философов XX века П. Тиллиха (1886–1965). По его словам, для экзистенциализма характерна «определённая интерпретация человеческой ситуации, противостоящая неэкзистенциальной интерпретации». Последняя основана на уверенности в том, что человек способен преодолеть конечность, отчужденность и двусмысленность человеческого существования. «Система Гегеля – классический тип такой философии сущностей», – утверждал П. Тиллих. Для экзистенциализма человеческая ситуация в мире есть ситуация конечности и

отчуждения. «У человека нет места в мире чистой объективности, над конечностью и отчуждением. Его познавательная способность так же обусловлена его существованием, как и его бытие в целом». Экзистенциализм как средство выражения тревоги отсутствия смысла распространяется на все сферы духовного творчества (в том числе литературу и искусство) во всех странах Запада. Он не сводится к одному философскому течению, но становится доминирующим умонастроением европейского человека XX века. «Тревога сомнения и отсутствия смысла — это тревога нашей эпохи»¹, — писал П. Тиллих.

Следует сразу же отметить, что только что названные общие черты экзистенциализма в разной степени проявились у разных мыслителей.

Свое наиболее полное выражение экзистенциализм как философское направление нашел у М. Хайдеггера и Ж.П. Сартра. Мартин Хайдеггер (1889—1976), крупнейший немецкий философ, с особой силой выразил некоторые главные тенденции в развитии философской мысли XX века. В 1927 году было опубликовано его произведение «Бытие и время», составившее целую эпоху в истории исканий европейского духа². Хайдеггер стремится познать «смысл бытия» через рассмотрение бытия конкретного человека, ибо, по его мнению, подлинное бытие изначально «открыто» лишь человеку. Немецкий философ решительно отвергает традиционное для западной традиции, начиная со времен античности, понимание «чистого» или «подлинного» бытия как чего-то вневременного, находящегося в сфере Вечности. Онтологическую основу человеческого существования составляет, по убеждению Хайдеггера, его конечность. «Конечность не свойство, просто приданное нам, но **фундаментальный** способ нашего бытия. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет... Конечность существует только в истинной обращенности к концу»³. Конечность — то же самое,

¹ Тиллих П. Мужество быть. «Октябрь». 1992. № 9. С. 156.

² В последующих своих работах Хайдеггер не раз пересматривал, а также дополнял и развивал положения, изложенные в этом его труде.

³ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 120.

что и временность. Поэтому время трактуется как самая существенная характеристика бытия. Переживание временности приводит к выдвиганию на первый план таких понятий, как забота, страх, решимость, совесть и др., которые занимают (по степени значимости) место традиционных философских категорий. Именно с их помощью описывается структура человеческой экзистенции.

Вдумаемся: что означает утверждение конечности как единственной подлинной бытийственной основы человеческого существования? Оно означает отрицание идеи бессмертия индивидуальной души и, тем самым, глубокий внутренний разрыв со всей христианской традицией. Правда, у Хайдеггера это еще не означает полного отсечения измерения Вечности и Бесконечности во внутреннем мире человека. «То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее уединение человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым». Это «целое» — не что иное, как Бытие, которое, раскрывая себя в человеке, в то же время отнюдь не сводится к человеческому существованию.

Что же такое Бытие? Хайдеггер не дает его однозначного определения. Бытие по сути своей — тайна. О Бытии можно, по Хайдеггеру, дать представление главным образом через отрицательные определения, то есть прояснив то, чем оно не является. Прежде всего Бытие — не есть сущее, то есть совокупность предметов, конкретных вещей мира. «Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким»¹.

Следует отметить, что Хайдеггер нигде не заявляет прямо ни об отрицании бессмертия души, ни о разрыве с христианским пониманием Бога. Скорее из его произведений можно сделать вывод о том, что проблема бессмертия души его просто не интересует. Ну а если, как следует из только что приведенного отрывка, Бог оказался, наряду с ангелом, на одной доске со

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 329.

всеми иными воплощениями «сущего», как-то: звери, художественные произведения или машины? Складывается впечатление, что это какой-то сомнительный бог, и вряд ли слово это стоит писать здесь с большой буквы. Но, быть может, лик подлинного Бога скрывается за словом «Бытие»? Хайдеггер не оставляет никаких сомнений на этот счет: «“Бытие” — это не Бог и не основа мира»¹. Впрочем, в другом месте «Бытие» представит как бездонная основа или «бездна».

В любом случае Бытие есть нечто безличное и внеличное. И это таинственное начало, по существу, всецело определяет человека, присутствуя, проявляя себя в нем самом. Характерна трактовка сути процесса философствования Хайдеггером. Отнюдь не человек с помощью понятий «схватывает» суть миропорядка, как это предлагалось в классической европейской традиции. Напротив, человек сам «захвачен» Бытием, «брошен» им в мир. Философствование есть «захват» человека Бытием: «...Философское охватывающее понятие есть захват человека, и именно человека в целом, — изгнанного из повседневности и загнанного в основу вещей. Захватчик тут, однако, не человек, сомнительный субъект повседневного времяпрепровождения и познавательного блаженства, но само присутствие, существо человека, ведет в философствовании свой захват человека»².

Термином «присутствие» здесь переводится немецкое слово «Dasein». Но слово это можно перевести и иначе — как «существование», буквально — «здесь-бытие» или «бытие-вот». Оно онтологически отлично от всего сущего, не есть вещь среди вещей и в этом смысле неизбежно одиноко. Как сказано в «Бытии и времени»: «Название «присутствие»... выражает не... что, как стол, дом, дуб, но бытие (бытие «этого» вот)... Присутствие (бытие-вот) никогда нельзя... онтологически фиксировать как казус и экземпляр определенного рода сущего как наличного»³.

Только учитывая эту специфику понимания Хайдеггером человеческого существования как «здесь-бытия», можно понять подлинный смысл его утверждения: «То, что есть чело-

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 329.

² Вопросы философии. 1989. № 9. С. 131.

³ Там же. С. 158.

век,— то есть, на традиционном языке метафизики, «сущность» человека,— покоится в его экзистенции»¹. Человек «заброшен» в мир вещей и сам представляет собой сложное сущее — как материальное тело, как живущее, чувствующее, разумное, общественное и т. п. существо. Но человек несводим к этим своим измерениям как сущего. Само человеческое присутствие («бытие-вот»), в котором дан непосредственный опыт переживания человеком своей цельности до всякого самоанализа, более «весомо» в мире, чем вся «тьма вещей», даже если речь идет о «вещах» человеческой культуры. Только в этом «присутствии» — свобода: человек как сущее полностью детерминирован причинно-следственными связями.

Но свобода эта весьма своеобразная: не человек решает, «присутствовать» ему или нет. Напомним, что он брошен в «вот» своего бытия. Впрочем, человек, по Хайдеггеру, может потерять свое присутствие, оставаясь в мире лишь в качестве «сущего». Тем самым он становится вещью среди других вещей. При этом человек погружается в состояние безличности.

Мир, в котором люди редуцировали себя до роли «сущего среди других сущих»,— это мир, в котором вообще нет субъектов действия, есть только объекты, мир, в котором все «другие», и даже человек по отношению к самому себе — «другой». Поэтому в подобном мире никто ничего не в состоянии решать, а следовательно, никто ни за что не несет ответственности.

Здесь, несомненно, ухвачена реальная опасность научно-промышленной эпохи — опасность обезличивания, нивелирования человека. Но может ли считаться свободой тотальная «захваченность» Бытием в «присутствии» при условии, что само это Бытие не просвечено каким-то высшим смыслом? Несомненный разрыв Хайдеггера с рационалистической тенденцией в трактовке бытия, с традицией, восходящей к Платону и даже Пармениду, от которых он сознательно отталкивается,— глубинный сдвиг в философском мышлении, который означал отход не только от христианства, но и от «осевой» традиции в целом. Вместе с тем протест против тенденций обезличивания в современную эпоху, утверждение идеи сопричастности человека Бытию позволяют

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме... С. 324.

говорить о сохранении определенной преемственной связи с духовным наследием «осевой эпохи».

И все же главной тенденцией творчества Хайдеггера является отход от основополагающих идей этой эпохи. Это особенно ясно видно из анализа феномена, который этот немецкий философ называет «решимостью». «Решившийся» человек, по Хайдеггеру, преодолевает состояние тревоги и самоизоляции и способен действовать, не подчиняясь никаким заранее заданным (кем-либо или чем-либо) нормам. Никто не в состоянии направлять действия «решившегося» индивида — ни Бог, ни Разум, ни морально-этические принципы и ценности, ни социальные условия. Зов совести — это отнюдь не Глас Всевышнего и не осознание вечных принципов. Он зовет человека к нему самому, зовет от повседневной рутин и приспособленчества.

Никаких норм и критериев того, что правильно, а что нет, не существует. «Решимость делает правильным то, что она считает правильным»¹.

По существу, здесь утверждается разрыв со сферой абсолютных ценностей, с измерением Вечного и Бесконечного в человеке. Одновременно это разрыв не только с наследием «осевой эпохи» (прежде всего принципом сопричастности человека Абсолюту), но и с основными линиями новоевропейской философии: как линией Гегеля с его «философией сущностей», так и с линией Канта с его «категорическим императивом». И все же в философии Хайдеггера есть нечто, что делает этот разрыв неполным: мистически трактуемое понятие бытия. Оно все же не позволяет немецкому философу сделать радикальные, но вполне закономерные выводы из собственных посылок.

Эти выводы сделал другой человек, доведший основные тенденции экзистенциализма до логического предела: французский философ Жан Поль Сартр (1905—1980). То, что поздний Хайдеггер не принял трактовку Сартром его ранних произведений, прежде всего его книги «Бытие и время», несколько не умаляет значения данного факта.

Ключевой тезис Сартра: «Сущность человека есть его существование». Это самое радикальное изречение в истории экзи-

¹ См.: Тиллих П. Указ. соч. С. 164.

стенциализма. Из него следует, что человек не обладает сущностной природой. Что же у него остается? Возможность сделать из себя то, что он захочет. Человек сам себя творит, и нет абсолютно ничего, что тем или иным образом обуславливало бы этот творческий процесс. Сущность бытия человека, выраженная словесно в императивах «надо», «следует», — это не то, что человек находит, приходя в мир, а то, что он сам создает. Если прежняя философия даже в ее атеистическом варианте утверждала, что сущность предшествует существованию, то, согласно Сартру, «существование предшествует сущности». В интерпретации французского философа, человек первоначально является собой чистую возможность, нет никакой определенной «природы человека», которую можно было бы определить. Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он делает себя сам. Таким образом, нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал...

Отвергая выдвигаемые против экзистенциализма обвинения в субъективизме, Сартр заявляет, что, формулируя эти положения, он не хочет сказать ничего, «кроме того, что у человека достоинства больше, чем у камина или стола... Мы хотим сказать... что человек — существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек — это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мех, плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия». Но выбор предполагает ответственность: «...если существование действительно предшествует сущности, то человек ответственен за то, что он есть». Причем «когда мы говорим, что человек ответственен, то это не означает, что он ответственен только за свою индивидуальность. Он отвечает за всех людей».

Сартр поясняет: «Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая из нас человека, каким мы хотели бы быть, не создавало в то же время образ человека, каким он, по нашим представлениям, должен быть. Выбрать себя так или иначе означает одновременно утвердить ценность того, что

мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбрать зло. То, что мы выбираем,— всегда благо. Но ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех. Если... существование предшествует сущности и если мы хотим существовать, творя одновременно наш образ, то этот образ значим для всей нашей эпохи в целом... Если я, например, рабочий и решаю вступить в христианский профсоюз, а не в коммунистическую партию, если я этим вступлением хочу показать, что покорность судьбе — наиболее подходящее для человека решение, что царство человека не на земле,— то это не только мое личное дело: я хочу быть покорным ради всех, и, следовательно, мой поступок затрагивает все человечество. Возьмем более индивидуальный случай. Я хочу, например, жениться и иметь детей. Даже если эта женитьба зависит единственно от моего желания, или моей страсти, или от моего положения, то тем самым я вовлекаю на путь моногамии не только себя самого, но и все человечество. Я ответственен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще».

В приведенном отрывке из работы Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (опубликована в 1946 году), содержащей в концентрированном виде все основные положения его философии, хорошо видны сильные и слабые стороны рассматриваемого философского течения. Безусловно привлекательно утверждение свободы и достоинства человека, а также его ответственности. Сартр безусловно прав, отстаивая кардинальную значимость принципа свободного выбора. Но система обоснования этих основополагающих принципов состоит из слишком абстрактных положений, по сути она представляется слабой и малоубедительной. Как согласуется, к примеру, тезис о глобальной ответственности с утверждением о том, что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности? Причем Сартр особо подчеркивает то, что именно в этом последнем утверждении и заключен «глубокий смысл экзистенциализма».

Обосновывая свою позицию, французский философ стремится опереться на картезианскую традицию: «В исходной точке не может быть никакой другой истины, кроме: “Я мыслю, следовательно, существую”». Однако, по Сартру, в декартовском «я мыс-

лю» «человек открывает не только самого себя, но и других людей». И здесь ему видится преодоление (и развитие на новом этапе) рационалистической философии прошлых веков: «В противоположность философии Декарта, в противоположность философии Канта через «я мыслю» мы постигаем себя перед лицом другого, и другой так же достоверен для нас, как мы сами».

Человек, постигающий себя, отправляясь от исходного «я мыслю», «непосредственно обнаруживает вместе с тем и всех других, и притом — как условие своего собственного существования. Он отдает себе отчет в том, что... не может быть каким-нибудь (в том смысле, в каком про человека говорят, что он остроумен, зол или ревнив), если только другие не признают его таковым».

Стоп. Получается, что человек, выходя за свои индивидуальные пределы, становится тем, чем его признают другие. Но это положение скорее можно интерпретировать не как утверждение принципа общечеловеческой солидарности, а как неявное постулирование полной детерминированности индивида общностью, к которой он принадлежит. В этом смысле формулировка Сартра, в соответствии с которой «субъективность, постигаемая как истина, не является строго индивидуальной субъективностью», заставляет предположить, что, хотел он этого или нет, в данном случае крупнейший экзистенциальный философ XX века отходит от ренессансного и новоевропейского понимания личности. Безграничная, казалось бы, свобода человека творить из себя все, что он пожелает, оборачивается жесткими ограничениями, подчинением индивидуального общему. Сартр пытается найти выход из противоречий своей концепции, вводя понятие «интерсубъективности», то есть мира межсубъектных, межличностных отношений: «Другой необходим для моего существования так же, впрочем, как и для моего самопознания. При этих условиях обнаружение моего внутреннего мира открывает мне в то же время и другого, как стоящую передо мной свободу, которая мыслит и желает «за» или «против меня». Таким образом, открывается целый мир, который мы называем интерсубъективностью. В этом мире человек и решает, чем является он и чем являются другие.

Кроме того, если невозможно найти универсальную сущность, которая была бы человеческой природой, то все же существует некая общность условий человеческого существования».

Нельзя не признать, что в данном случае мы имеем дело с сознательной попыткой преодолеть новоевропейский гуманизм, сохранив все его достижения. Сартр, несомненно, искренен, заявляя: «Наша теория — единственная теория, которая не делает из человека объект».

Но в том-то и проблема, что в мире, называемом Сартром «миром интерсубъективности», на протяжении по сути дела всей истории одни люди пытались превратить (и превращали!) других людей в объект. Как и почему это происходило, — на этот вопрос Сартр по существу не может дать вразумительного ответа.

Вызывает по меньшей мере удивление приведенная выше формулировка Сартра о том, что «мы ни в коем случае не можем выбирать зло». Действительно, человек всегда думает, что выбирает наилучшее для себя. Однако является ли это для него добром **объективно**? Наверное, миллионы немцев, проголосовавшие за партию Гитлера на последних перед его приходом к власти выборах, были уверены, что выбирают путь обновления и лучшего будущего для своей страны. А десятилетие спустя антифашист Сартр вместе со многими **свободными** французами участвовал в Сопротивлении, борясь против последствий **этого** свободного выбора. Можно ли сказать, что в лице фашистских оккупантов Сартру и его товарищам противостояла «стоящая перед ними свобода»? Нет, нельзя. Потому что, выбрав Гитлера, немцы превратили свою свободу в собственную противоположность.

Вот эта-то проблема, проблема превращения свободы в собственную противоположность не только не находит у Сартра сколько-нибудь удовлетворительного решения, но, по существу, даже не поставлена. Точнее, она нашла свое отражение на страницах его художественных произведений, но нигде не была ясно и четко сформулирована. Но ведь эта проблема может быть названа **главной** проблемой человеческого существования в XX веке.

Сартр, таким образом, малоубедителен в своих попытках изложить позитивную программу экзистенциального гуманизма. Гораздо сильнее он в критике изъянов и ограниченности современного ему христианского мировоззрения и предшествующих экзистенциализму философских течений, а также в описании особенностей человеческой ситуации в мире.

Специфика экзистенциалистского философствования очень хорошо видна на примере того, как Сартр интерпретирует такие впервые подробно проанализированные Хайдеггером понятия, характеризующие человеческую экзистенцию, как «тревога», «заброшенность», «отчаяние». Так, чувство тревоги рождается из осознания полной и глубокой ответственности за правильный выбор. «Это та тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты — Авраам и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? ...Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния?.. У меня никогда не будет никакого доказательства, мне не будет дано никакого знамения, чтобы в этом убедиться. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой...

Это — тревога, известная всем, кто брал на себя какую-либо ответственность. Когда, например, военачальник берет на себя ответственность, отдавая приказ об атаке и посылая людей на смерть, то, значит, он решает это сделать и, в сущности, принимает решение один. Конечно, имеются приказы свыше, но они слишком общи и требуют конкретного истолкования».

Принимая решение, такой командир, по мнению Сартра, «не может не испытывать какого-то чувства тревоги», поскольку от того, как он интерпретирует приказ свыше, зависит жизнь людей. «Такая тревога знакома всем руководителям. Однако она не мешает им действовать, наоборот, составляет условие действия, так как предполагает, что рассматривается множество различных возможностей. И когда они выбирают одну, то понимают, что она имеет ценность именно потому, что она выбрана».

Позволительно спросить: а если выбрана такая возможность, которая привела к бессмысленной гибели множества людей? Она также «имеет ценность?» Разве не наталкивается и здесь гуманизм Сартра на свои собственные жесткие пределы?

Но, несмотря на это, следует согласиться с тем, что в своем описании чувства тревоги как следствия чувства ответственности Сартр достаточно точен.

«Говоря о «заброшенности» (излюбленное выражение Хайдеггера), мы хотим сказать только то, что бога нет и что отсюда необходимо сделать все выводы». Сартр с полным на то основанием отвергает «ту распространенную светскую мораль», «которая желает избавиться от бога с минимальными издержками». Философ сознает, что издержки от такой потери чрезвычайно велики: «Экзистенциалисты, напротив, обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага *a priori*, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы его мыслил. И нигде не записано, что благо существует, что нужно быть честным, что нельзя лгать; и это именно потому, что мы находимся на равнине, и на этой равнине живут одни только люди».

Сартр придает особое, ключевое значение словам героя Достоевского: Если «бога нет, то все дозволено». По мнению французского мыслителя, это — исходный пункт экзистенциализма. «В самом деле, все дозволено, если бога не существует, а потому человек заброшен, ему не на что опереться ни в себе, ни вовне. Прежде всего у него нет оправданий. Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек — это свобода».

С другой стороны, если бога нет, мы не имеем перед собой никаких моральных ценностей или предписаний, которые бы оправдывали наши поступки. Таким образом, ни за собой, ни перед собой — в светлом царстве ценностей — у нас не имеется ни оправданий, ни извинений. Мы одиноки, и нам нет извинений. Это и есть то, что я выражаю словами: человек осужден быть свободным. Осужден, потому что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает».

Итак, под пером Сартра свобода внезапно превращается в тяжелое бремя, которое вынужден нести человек. И в этом ут-

верждении — несомненная правда экзистенциализма: свобода и ответственность — с этим жить действительно тяжело. Отказаться от свободы — значит отказаться от ответственности. И это значительно легче. Легче передать ответственность за свои действия кому-то другому. Вот только и свободу свою в этом случае мы тоже отдаем этому Другому и вполне можем не получить ее обратно, даже если захотим вновь взвалить на свои плечи этот тяжкий груз...

Сартр решительно не верит, что человек может получить «помощь в виде какого-то знака, данного ему как ориентир» для действия и для отличия истинного от ложного. По его мнению, «человек сам расшифровывает знамения, причем так, как ему вздумается». Следовательно, «человек, не имея никакой поддержки и помощи, осужден всякий раз изобретать человека». Итак, человек «проектирует», «изобретает», в общем — конструирует себя. По существу ставит **эксперимент**. Знакомые слова, не правда ли? Здесь мы имеем прямое проявление парадигмы научного мышления, восходящей к XVII—XVIII векам, в рамках экзистенциалистского философствования. Сартр здесь — прямой наследник линии Декарта и его последователей. Но разве тот, на ком **ставят** эксперимент, не есть **объект** эксперимента? Причем, как мы помним, выбирая тот или иной «проект» своего существования, человек тем самым неизбежно воздействует и на всех остальных людей. Что же получается, что и они — объект эксперимента, предмет «проектирования» и «конструирования»? Но ведь «проектировать» и «конструировать» можно **механизм** — и это вполне логично вытекает из той механистической картины мира, которая воцарилась в науке (а в значительной мере и в сознании новоевропейского человека) в результате «научной революции» XVII—XIX веков. Механизм же по определению полностью запрограммирован, детерминирован в своих действиях. Тем самым радикальный, казалось бы, индетерминизм Сартра грозит обернуться тотальным детерминизмом, полной запрограммированностью человеческих действий, тотальной несвободой. Перед нами опаснейшая ловушка для человеческого духа. Причем сам Сартр явно не сознавал этой опасности: нет абсолютно никаких оснований сомневаться в его искреннем стремлении утвердить принципы свободы и гуманизма.

Но ведь свобода — это прежде всего возможность выбора. А выбор неизбежно предполагает в определенном смысле свободное конструирование человеческой реальности. Между тем такого рода конструирование, как мы видели, связано с реальной опасностью превращения свободы в собственную противоположность. Встает, однако, вопрос: неизбежно ли подобное превращение?

Итак, мы снова пришли к тому же вопросу, на который экзистенциализм Сартра не может дать вразумительного ответа. А ведь именно эта проблема — главная, в том числе и в тех жизненных ситуациях, рассказом о которых Сартр иллюстрирует понятие «заброшенности» человека.

Однажды к Сартру пришел один из его учеников, перед которым встала альтернатива: либо вступить в ряды вооруженных борцов с фашизмом и покинуть свою мать, которая после гибели старшего сына видела в нем единственное утешение, либо остаться с матерью. Выбор первой из названных возможностей обрекал конкретного, причем самого близкого человека, на страдания. «Он хорошо понимал, что мать живет им одним и что его уход, а возможно и смерть, ввергнет ее в полное отчаяние». Но остаться с матерью — значит отказаться от борьбы и, следовательно, согласиться с фактом фашистской оккупации и оставить неотомщенным старшего брата, убитого немцами в 1940 г. Сартр задает вопрос: «Кто мог помочь ему сделать этот выбор? Христианское учение? Нет. Христианское учение говорит: будьте милосердны, любите ближнего, жертвуйте собой ради других, выберите самый трудный путь и так далее и тому подобное. Но какой из этих путей самый трудный? Кого первого возлюбить как ближнего своего: воина или мать? Как принести больше пользы: сражаясь вместе с другими... или же... — помогая жить конкретному существу? Кто может решать здесь *a priori*? Никто. Никакая писаная мораль не может дать ответ. Кантовская мораль гласит: никогда не рассматривайте других людей как средство, но лишь как цель. Прекрасно. Если я останусь с матерью, я буду видеть в ней цель, а не средство. Но тем самым я рискую видеть средство в тех людях, которые сражаются. И наоборот, если я присоединюсь к сражающимся, то буду рассматривать их как цель, но тем самым рискую видеть средство в собственной матери».

Согласимся, что ситуация действительно непростая и что Сартр задает нелегкие вопросы и христианству, и Канту. Так какой же путь должен был выбрать тот юноша? Церковь, по убеждению Сартра, здесь ничем помочь не может: «...Если вы христианин, вы скажете: «Посоветуйтесь со священником». Но есть священники-коллорационисты, священники-выжидатели, священники-участники Сопротивления. Так кого же выбрать? И если юноша останавливает свой выбор на священнике-коллорационисте или на священнике-участнике Сопротивления, то он уже решил, каким будет совет».

«Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений. Католики возразят, что знамения есть. Допустим, что так, но и в этом случае я сам решаю, каков их смысл. В плену я познакомился с одним примечательным человеком, иезуитом, вступившим в орден следующим образом. Он немало натерпелся в жизни: его отец умер, оставив семью в бедности; он жил на стипендию, получаемую в церковном учебном заведении, и ему постоянно давали понять, что он принят туда из милости... Позже, примерно в 18 лет, он потерпел неудачу в любви и, наконец, в 22 года провалился с военной подготовкой — факт сам по себе пустяковый, но явившийся именно той каплей, которая переполнила чашу. Этот юноша мог, следовательно, считать себя полным неудачником. Это было знамение, но в чем заключался его смысл? Мой знакомый мог погрузиться в скорбь или отчаяние, но достаточно здраво рассудил, что это — знак, указывающий на то, что он не создан для успехов на мирском поприще, что ему назначены успехи в делах религии, святости, веры. Он увидел, следовательно, в этом перст божий и вступил в орден. Разве решение относительно смысла знамения не было принято им самим, совершенно самостоятельно? Из этого ряда неудач можно было сделать совсем другой вывод: например, что лучше стать плотником или революционером. Следовательно, он несет полную ответственность за истолкование знамения. Заброшенность предполагает, что мы сами выбираем наше бытие. Заброшенность приходит вместе с тревогой».

Вдумаемся, что, собственно, утверждает здесь Сартр? По сути дела — одну мысль: ни христианские моральные нормы, ни кантовский категорический императив не могут дать рецепты

на **все** случаи жизни. Да, но ведь они и не предназначены для этого: их функция в другом — служить **ориентирами** на пути к истине, к правильному решению. Действительно, только сам человек может решить, как в той или иной ситуации интерпретировать заповедь: «возлюби ближнего своего, как самого себя»¹. И он **действительно** несет ответственность за свои действия, всякий раз рискуя совершить грех. Но ведь христианство как раз содержит в себе, как мы уже видели, и идею свободы воли, и идею ответственности человека за свои деяния. Утверждать, что морально-этические нормы этой мировой религии не могут служить универсальной отмычкой, которую достаточно достать из ящика, чтобы сразу же получить однозначное решение любой сложной ситуации, отнюдь не значит отрицать их значимость как ориентиров, маяков, относительно которых человек может определять свою позицию. **Что** конкретно делать в том или ином случае, всеобщая мораль действительно «указать» не может. Но путь, ведущий к верному решению, она вполне может обозначить. А это-то как раз чрезвычайно важно для человека в его «экзистенциальной ситуации».

Сартр, по сути дела, смешивает разные проблемы. Поэтому он совершенно не прав, разрывая связь между чувством ответственности и общечеловеческими морально-этическими императивами.

Очень интересна трактовка Сартром еще одного ключевого понятия экзистенциалистского философствования — отчаяния. В его интерпретации этот термин «означает, что мы будем принимать во внимание лишь то, что зависит от нашей воли, лишь ту сумму вероятностей, которые делают возможным наше действие... Как только рассматриваемые мною возможности перестают строго соответствовать моим действиям, я должен перестать ими интересоваться, потому что никакой бог и никакое провидение не могут приспособить мир и его возможности к моей воле».

Но разве человек на протяжении своей истории не раздвигал постоянно пределы своих возможностей? Если бы он перестал интересоваться вероятностями, которые далеко превосходили возможности реализации тех или иных его идей в действи-

¹ Кстати говоря, Сартр приводит, как происходит очень часто, только первую часть заповеди. И это очень знаменательно.

тельности, разве могли бы возникнуть такие дерзкие мечты, как, скажем, мечта о полете? Или об овладении тайнами природы? Разве могла бы возникнуть новоевропейская наука? Или идеалы, к которым человек стремится, никогда не достигая их полного воплощения? Здесь мысль Сартра явно «дает сбой». По сути только что приведенные высказывания философа прямо противоречат той интерпретации понятия «отчаяния», которое он дает сразу же после своих «вероятностных» рассуждений. Суть данной интерпретации заключена в словах: «Действовать без надежды». Или: «Нет нужды надеяться, чтобы что-то предпринимать».

Выработка в себе способности к действию в условиях, когда надежда утеряна, к действию вопреки безнадежности, вопреки, казалось бы, непобедимым обстоятельствам,— эта задача действительно оказалась чрезвычайно актуальной для человека XX века. Надо сказать, что наиболее ярко и убедительно показал это уже не Сартр, а другой его соотечественник, также писатель и философ, Альбер Камю, о котором у нас пойдет речь в дальнейшем. Сейчас же, чтобы завершить наш диалог с Сартром, остается выяснить несколько вопросов.

Утверждая, что «нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности», Сартр в то же время заявляет, что человек «может существовать, только преследуя трансцендентные цели». Не в том смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода человека за свои пределы, «в том смысле, что человек не замкнут в себе, а всегда присутствует в человеческом мире... что реализовать себя по-человечески человек может не путем погружения в самого себя, но в поиске цели вовне, которой может быть освобождение или еще какое-нибудь конкретное самоосуществление».

Казалось бы, налицо вполне закономерное стремление преодолеть ограниченность традиционного новоевропейского индивидуализма. Но не будем спешить с выводами. Переверните страницу, и вы увидите следующую фразу: «Экзистенциалист никогда не рассматривает человека как цель, так как человек всегда незавершен». Значит, целью, к которой стремится выходящий за пределы собственной экзистенции человек, не может являться другой человек. А следовательно, речь может идти лишь о цели, которая ставится **над** человеком и **вне** его. Но по

отношению к такой цели человек становится неизбежно **средством**. Причем средством в руках **других** людей, которые данную цель преследуют.

Такова внутренняя логика, скрытая в рассуждениях Сартра. Последствия развертывания этой логики нашли свое отражение в особенностях идейно-политической эволюции Сартра — в его попытках сближения с тоталитарными версиями марксизма и особенно в его переходе к концу жизни на позиции поддержки левоэкстремистских группировок во Франции и маоистского режима в Китае.

Сартр изгоняет из своей картины мира Бога. Казалось бы, ни о каком Абсолюте речи быть не может. Но выясняется, что это не так: «Если хотите... каждый из нас существо абсолютное, когда он дышит, ест, спит или действует тем или иным образом. Нет никакой разницы между свободным бытием, бытием-проектом, существованием, выбирающим свою сущность, и абсолютным бытием. И нет никакой разницы между локализованным во времени абсолютным бытием, то есть расположенным в истории, и универсально постижимым бытием».

Итак, человек не сопричастен Абсолюту, а становится на место Абсолюта. Человек занимает место Бога. Вполне понятно, что такой человекобог сам устанавливает, что есть ценность: «...уж если я ликвидировал бога-отца, то должен же кто-нибудь изобретать ценности... сказать, что мы изобретаем ценности, — значит утверждать лишь то, что жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл».

В данном случае мы имеем дело с самым характерным искушением атеистического экзистенциализма. Его суть очень точно выразил уже упоминавшийся выше П. Тиллих. Так, по его словам, «в классической теологии (и католической, и протестантской) Бог есть *a se* (из себя) или абсолютная свобода. Экзистенциализм, воспринявший известие о смерти Бога, передал человеку божественную «асейность». Все в человеке должно быть от человека. Но человек конечен... Он получил свое бытие и вместе с тем его структуру, включающую конечную свободу. А конечная свобода это не асейность», то есть не абсолютная свобода.

В экзистенциализме постулируется самоутверждение «Я» в качестве самого себя. «Но тогда напрашивается вопрос: что такое это Я, которое утверждает себя? Радикальный экзистенциализм отвечает: это то, что оно из себя делает. И это все, что он способен сказать, потому что любой другой ответ ограничил бы абсолютную свободу Я. Я, отсеченное от соучастия в мире,— это пустой сосуд, чистая возможность». Между тем «человек может утверждать себя лишь в том случае, если он утверждает не пустой сосуд, не чистую возможность, а структуру бытия, внутри которого он располагается еще до действия или не-действия». «Конечная свобода обладает определенной структурой, и если Я пытается преодолеть эту структуру, то утрачивает самого себя»¹. К этой характеристике радикальных форм экзистенциализма, наиболее ярко воплощенных Сартром, мало что можно добавить. Пожалуй, только одно: в структуру конечной, то есть человеческой, свободы необходимым образом входит измерение Вечного и Бесконечного в самом человеке.

В заключение остается сказать только, что Сартр в еще большей степени отходит от традиции «осевой эпохи», чем Хайдеггер. Вместе с тем он не порывает с ней полностью. Когда Сартр пресекает связь человека с Абсолютом, подменяет Абсолют человеком, утверждает, что человек не может быть целью для другого человека,— он рвет с наследием «осевой эпохи», а в какой-то мере и новоевропейского гуманизма. Когда он утверждает принципы свободы выбора и личной ответственности, мужественный стоицизм перед лицом обстоятельств, когда он все-таки признает необходимость поиска смысла и внесения его через человека в мир, Сартр выступает наследником традиций как «первого», «изначального», так и «второго осевого времени».

* * *

Экзистенциализм, конечно, не ограничивается Сартром и Хайдеггером. В прошедшем столетии творили многие яркие философы, принадлежавшие к экзистенциалистскому направле-

¹ Тиллих П. Указ. соч. С. 164–165.

нию либо близкие ему. Достаточно вспомнить такие имена, как К. Ясперс, А. Камю, Г. Марсель, Х. Ортега-и-Гассет, Н. А. Бердяев, Л. Шестов. Наряду с атеистическим экзистенциализмом Сартра существовал и религиозный экзистенциализм, наиболее видными представителями которого являлись французский католический писатель и философ Габриэль Марсель и наш соотечественник, православный философ Николай Бердяев. Представители менее радикальных форм экзистенциализма, как правило, в той или иной степени осознавали духовный риск, связанный с абсолютизацией человеческой свободы, а также редуцированием человеческого бытия к экзистенции, отрицанием сущностной стороны природы человека.

Но прежде чем познакомиться с творчеством философов, пытавшихся в общих рамках экзистенциализма найти выход из явно обозначившихся духовных ловушек и тупиков, мы рассмотрим еще одну ярчайшую фигуру среди европейских мыслителей: французского писателя и мыслителя Альбера Камю (1913–1960). Этот выбор оправдан тем, что именно для его произведений особенно характерно сочетание беспощадной ясности рассмотрения проблемы утраты смысла и страстной воли к сопротивлению, к нахождению путей восполнения этой утраты.

* * *

Своего рода философским ключом ко всему творчеству Камю является его произведение «Миф о Сизифе», имеющее подзаголовок «Эссе об абсурде». Оно было опубликовано в 1942 году. Текст Камю властно приковывает внимание с первой же страницы: «Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями — второстепенно... Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов».

Согласно Камю, корни такого явления, как самоубийство, — в утрате «необходимых для жизни грез». Что имеется в виду?

«Мир, который поддается объяснению, пусть самому дурному, — этот мир нам знаком. Но если Вселенная внезапно лишается как иллюзий, так и познаний, человек становится в ней посторонним. Человек изгнан навек, ибо лишен и памяти об утраченном отечестве, и надежды на землю обетованную. Собственно говоря, чувство абсурдности и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями. Все когда-либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством и тягой к небытию».

Как нетрудно заметить, Камю по существу утверждает мысль о невыносимости для человека потери системы ориентации как в своем собственном внутреннем мире, так и в окружающей действительности. На обломках рухнувших смыслов европейской культуры Камю пытается воссоздать подобную систему на новых основаниях. Предпосылкой решения этой задачи он считает бескомпромиссную ясность мысли, решительно отвергая при этом тенденцию к «самоубийству мышления», выразившуюся в бунте против разума в XX веке. В то же время возможности разума ограничены вполне определенными пределами.

«Если бы человек мог признать, что и Вселенная способна любить его и страдать, он бы смирился. Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то разум был бы счастлив. В сравнении с таким счастьем миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели, и утверждать вместе с Парменидом реальность Единого (каким бы оно ни было), как мы попадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть... В безвыходной противоречивости разума мы улавливаем раскол, отделяющий нас от собственных наших творений».

По мнению Камю, после многих веков исследований и самоотречения мыслителей «в итоге все наше познание оказыва-

ется тщетным». «Действительно, о чем, по какому поводу я мог бы сказать: «Я это знаю!» О моем сердце — ведь я ощущаю его биение и утверждаю, что оно существует. Об этом мире — ведь я могу к нему прикоснуться и опять-таки полагать его существующим. Но этим заканчивается вся моя наука, все остальное — мыслительные конструкции. Стоит мне попытаться уловить это «Я», существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами... Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ему придать. Я навсегда отчужден от самого себя. В психологии, как и в логике, имеются многочисленные истины, но нет Истины». То есть они не в силах дать целостного знания о человеке и его мышлении.

«Шероховатость деревьев, вкус воды — все это тоже мне знакомо. Запах травы и звезды, иные ночи и вечера, от которых замирает сердце, — могу ли я отрицать этот мир, всемогущество которого я постоянно ощущаю? Но всем земным наукам не убедить меня в том, что это — мой мир. Вы можете дать его детальное описание, можете научить меня его классифицировать. Вы перечисляете его законы, и в жажде знания я соглашусь, что все они истинны. Вы разбираете механизм мира — и мои надежды крепнут. Наконец, вы учите меня, как свести всю эту чудесную и многокрасочную вселенную к атому, а затем и к электрону. Все это прекрасно, я весь в ожидании. Но вы толкуете о невидимой планетной системе, где электроны вращаются вокруг ядра, вы хотите объяснить мир с помощью одного-единственного образа». При этом «вы уже успели заменить одну теорию на другую. Так наука, которая должна была наделить меня всезнанием, оборачивается гипотезой, ясность заменяется метафорами... К чему тогда мои старания? Мягкие линии холмов, вечерний покой научат меня куда большему. Итак, я возвращаюсь к самому началу, понимая, что с помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь тем самым к пониманию мира. Мое знание мира не умножится, даже если мне удастся прощупать все его потаенные извилины».

Итак, Камю решительно отвергает претензии науки (более того, всей совокупности наук) на создание системы, объясняю-

щей мир в целом. Заметим, однако, что отвергается по сути дела сложившаяся в XVII–XIX веках парадигма естественнонаучного знания как основы всего здания новоевропейской науки. В приведенном отрывке из эссе французского мыслителя очень ярко высвечена та грань утраты смысла, которая была связана с кризисом самой науки, точнее — концепции универсальной достоверности научного знания¹.

Отвергая чрезмерные, по его мнению, претензии рационалистических течений европейской философии, Камю иронизирует: «Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть, состоящую в том, что он поработен миром. Судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное — и так до конца дней. Но когда к нему возвращается ясность видения, чувство абсурда высвечивается и уточняется».

Согласно Камю, о мире нельзя сказать, что он абсурден. «Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать». Итак, Логос как идеальный строй бытия, по мнению французского мыслителя, — не более чем иллюзия человеческого духа. Но в чем же, учитывая сказанное, состоит абсурд? «Абсурдно столкновение между иррациональностью и испуганным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд равно зависит и от человека, и от мира. Пока он единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в этой безмерной вселенной, где мне выпал жребий жить». Итак, абсурд — единственная причинная связь, скрепляющая мироздание, обеспечивающая непостижимую целостность мира. Абсурд, подобный ненависти... Заметьте: он заменен в концепции Камю Логос в качестве закона всеобщей связи различных элементов Вселенной.

¹ Более подробно см. об этом в главе, посвященной философским проблемам науки в XX веке.

А. Камю прослеживает, как тема абсурда постепенно и мучительно рождалась в произведениях философов, «яростно преграждавших царственный путь разума» и пытавшихся отыскать «некий подлинный путь истины». К числу таковых Камю относит Кьеркегора, Ясперса, Хайдеггера, Шестова, Гуссерля, произведения которых он подвергает критическому разбору с точки зрения своей концепции. Любопытно, что Камю отличает себя от философов-экзистенциалистов, хотя и признает свое с ними духовное родство. В чем же заключается, по мнению Камю, это различие? «Если взять философов-экзистенциалистов, то я вижу, что все они предлагают бегство... обнаружив абсурд среди руин разума, находясь в замкнутой, ограниченной вселенной человека, они обожествляют то, что их сокрушает, находя основание для надежд в том, что лишает всякой надежды».

Сам Камю решительно отвергает мысль о бегстве. Он намерен идти в своем анализе пределов человеческого мышления до конца. Мироощущение его трагично. «Абсурд для меня единственная данность», — заявляет Камю. Понятие абсурда он полагает первой истиной. Однако проблема заключается в том, чтобы выйти из состояния абсурда. Камю взамен бегства выбирает борьбу.

«Проводя до конца абсурдную логику, я должен признать, что эта борьба предполагает полное отсутствие надежды (что не имеет ничего общего с отчаянием), неизменный отказ (его не нужно путать с отречением) и осознанную неудовлетворенность (которую не стоит уподоблять юношескому беспокойству)... Абсурд имеет смысл, когда с ним не соглашаются». «Абсурдный человек... признает борьбу, не испытывает ни малейшего презрения к разуму и допускает иррациональное. Его взгляд охватывает все данные опыта... Он знает одно: в его сознании нет более места надежде».

Как мы помним, научное знание, согласно Камю, не может сыграть роль орудия борьбы с абсурдом. А как обстоит дело с верой? «Абсурд, будучи метафизическим состоянием сознательного человека, не ведет к богу». Камю тут делает интересную оговорку: «Я не говорю: «исключает бога», так как это было бы уже утверждением». У человеческого разума нет возможности получить достоверное знание, которое позволило бы

сделать подобное утверждение, — именно такова логика рассуждений французского философа.

«В этом состоянии абсурда нужно жить», — внешне спокойно констатирует Камю. Но что же это будет за жизнь? Французский философ характеризует ее одним словом: отчаяние. Вслед за этим следует гордое заявление: «Смелому духом довольно и этого».

«Абсурдный человек» желает делать «лишь то, что он хорошо понимает. Его уверяют, что это грех гордыни, а ему неясно само понятие «греха»; быть может, в конце концов, его ждет ад, но ему недостает воображения, чтобы представить себе столь странное будущее. Пусть он потеряет бессмертную жизнь, невелика потеря. Его заставляют признать свою виновность, но он чувствует себя... неисправимо невинным. Именно в силу невинности ему все позволено. От самого же себя он требует лишь одного: жить исключительно тем, что он знает, обходиться тем, что есть, и не допускать ничего недостоверного. Ему отвечают, что ничего достоверного не существует. Но это уже достоверность. С нею он и имеет дело: он хочет знать, можно ли жить с не подлежащей обжалованию жизнью». Если раньше вопрос ставился о том, должна ли жизнь иметь смысл, чтобы ее стоило прожить, то теперь Камю подводит читателя к следующему выводу: «Чем меньше в ней смысла, тем больше оснований, чтобы ее прожить. Пережить испытание судьбой — значит полностью принять жизнь».

Согласно Камю, «одной из немногих последовательных философских позиций является бунт, непрерывная конфронтация человека с таящимся в нем мраком. Бунт есть требование прозрачности, в одно мгновение он ставит весь мир под вопрос. Подобно тому, как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения, обычно ее сопровождающего». Между тем «самоубийство есть полная противоположность бунта, так как предполагает согласие... самоубийство — это согласие с собственными пределами». Итак, самоубийство оказывается актом, весьма далеким от опыта абсурда. Что же касается бунта, то он,

по убеждению Камю, «придает жизни цену. Становясь равным по длительности всему существованию, бунт восстанавливает его величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью. Ни с чем не сравнимо зрелище человеческой гордыни...»

Но разве во всей этой ситуации человек не остается рабом, у которого нет выхода? Камю декларирует, что ему «нет нужды обращаться к метафизической проблеме свободы. Меня не интересует, свободен ли человек вообще, я могу ощутить лишь свою собственную свободу... Проблема «свободы вообще» не имеет смысла, ибо так или иначе связана с проблемой бога... в присутствии бога это уже не столько проблема свободы, сколько проблема зла. Альтернатива известна: либо мы несвободны и ответ за зло лежит на всемогущем боге, либо мы свободны и ответственны, а бог не всемогущ. Все тонкости различных школ ничего не прибавили к остроте этого парадокса».

Признать истинность подобной постановки вопроса можно только в одном случае: если исходить из того, что Всемогущее существо **обязательно** подавляет свободу. Но почему, собственно, нельзя предположить, что Бог оставляет за человеком свободу выбора и именно таким образом проявляет свое всемогущество? Разумеется, при подобном понимании свобода может пониматься только как дар Божий. Но кто сказал, что от этого она перестает быть свободой? Кроме того: разве сама проблема свободы не есть прежде всего проблема выбора между добром и злом? В этом смысле проблема зла есть составная часть проблемы свободы.

Впрочем, и наш ход рассуждений верен только в том случае, если мы ведем речь о **человеческой** свободе, т. е. о возможности выбора, неизбежно ограниченной в реальном мире целой совокупностью объективных условий, начиная с самого факта смертности отдельного человека. Но, как мы помним, экзистенциалисты ведут речь об **абсолютной** свободе «Я». Вот в этом-то случае, при **таком** понимании свободы сформулированная Камю альтернатива действительно существует: во Вселенной есть место только для одного Всемогущего существа; присутствие двух — нонсенс, бессмыслица. В этом случае речь может идти лишь об очень большом могуществе соперничающих и борющихся сил, но не об атрибуте Абсолюта.

Есть еще один момент в рассуждениях Камю, который обращает на себя внимание. Если человек утверждает, что его не интересует «свобода вообще», поскольку сам он может ощутить только свою собственную свободу, это неизбежно означает, что его не интересует свобода других людей. И опять же: если исходить из понимания свободы как атрибута человека, то свобода любого «Я» невозможна без свободы окружающих его «других». Но если основываться на абсолютной свободе, то для человека, завладевшего (допустим это на миг) такой свободой, действительно становятся неинтересны другие люди. Более того, абсолютная свобода индивида только в том случае может быть названа абсолютной, если исключает свободу «другого», всех окружающих людей. Вот во что выливается в итоге самоутверждение экзистенциалистского «Я».

Если для Сартра возможна только абсолютная свобода личности, то Камю не столь однозначен. В его построениях присутствуют оба охарактеризованных выше понимания свободы, причем они не всегда разводятся. Это ведет к противоречиям, поскольку «абсурдному человеку» приписывается то одно, то другое понимание свободы. Так, Камю пишет: «Я не в состоянии понять, чем могла бы быть свобода, данная мне свыше... По поводу свободы у меня нет иных понятий, кроме тех, которыми располагает узник или современный индивид в лоне государства. Единственно доступная моему познанию свобода есть свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает шансы на вечную свободу, то он предоставляет мне свободу действия и даже увеличивает ее. Отсутствие свободы и будущего равнозначно росту наличных сил человека». Почему? Потому, отвечает Камю, что человек освобождается от иллюзий, от надежд на «высшую свободу, свободу **быть**», от перспективы вечной жизни. Именно в этом смысле Камю говорит об отсутствии будущего у «абсурдного человека». В конце пути у него только смерть: «...завтрашнего дня нет. И отныне это стало основанием моей свободы».

Итак, казалось бы, свобода «абсурдного человека» — это именно по необходимости ограниченная человеческая свобода. Утверждая невозможность для человека достичь «высшей свободы», Камю тем самым отвергает и претензии добыть для челове-

ческого «Я» абсолютную, божественную свободу, свойственные Сартру и другим радикальным экзистенциалистам. Здесь обнаруживается очень существенное различие между ними и Камю.

Однако у него есть и другая линия рассуждения, которая внезапно выступает на первый план, когда речь заходит о проблеме смерти. По словам Камю, «человек абсурда лицом к лицу со смертью (взятой как наиболее очевидная абсурдность)... чувствует себя освобожденным от всего, кроме того страстного внимания, которое кристаллизуется в нем. По отношению ко всем общим правилам он совершенно свободен. Так что исходная тема экзистенциальной философии сохраняет всю свою значимость».

«Общие правила» — это, очевидно, прежде всего общечеловеческие нормы морали. Но свобода по отношению к этим нормам выявляет свои абсолютистские претензии. Это уже не человеческая свобода: «абсурдный человек» внезапно обнаруживает свои притязания на абсолютную свободу.

«Вселенная абсурдного человека — это вселенная льда и пламени, столь же прозрачная, сколь и ограниченная, где нет ничего возможного, но все дано. В конце жизни его ждет крушение и небытие. Он может решиться жить в такой вселенной. Из этой решимости он черпает силы, отсюда его отказ от надежды и упорство в жизни без утешения.

Но что значит жить в такой вселенной? Ничего, кроме безразличия к будущему и желания исчерпать все, что дано. Вера в смысл жизни всегда предполагает шкалу ценностей, выбор, предпочтение. Вера в абсурд, по определению, учит нас прямо противоположному».

Встает вопрос: а не слишком ли холодно человеку во «Вселенной из льда и пламени»? Что-то непохоже, чтобы в ней предполагалось наличие, скажем, обыкновенной травы, воды, да и солнца тоже... Если исходить из только что приведенной формулировки Камю, то «вера в абсурд» (заметим: все-таки вера!) исключает выбор. Следовательно, и свободу тоже?! И разве не предполагает отказ от «шкалы ценностей» полную потерю ориентации во внутреннем мире? Если, конечно, речь идет о действительном отказе. Но нередко за декларацией об отрицании любых ценностей скрывается стремление утвердить од-

ни ценности в ущерб другим. Так и получается у Камю, который утверждает по существу абсолютную ценность абсурда, что предполагает выбор определенных ценностных ориентаций и в самой реальной жизни: «Если я убежден, что жизнь абсурдна... если я принимаю, что моя свобода имеет смысл только в положенных судьбой границах, то вынужден сказать: в счет идет не лучшая, а долгая жизнь. И мне безразлично, вульгарна эта жизнь или отвратительна, изящна или достойна сожаления. Такого рода ценностные суждения раз и навсегда устраняются, уступая место суждениям фактическим... Такую жизнь считают несовместимой с правилами чести, но подлинная честность требует от меня бесчестия».

Но ведь здесь утверждается мысль о том, что жизнь представляет собой ценность сама по себе, безотносительно к тому, как она прожита! Разве это не ценностное суждение? И разве, на основании такого суждения, не вправе отстаивать свою правоту, скажем, вор, убийца или насильник, наконец, любой обыватель, прожившие долгую жизнь, по сравнению с самим французским философом Камю, погибшим в автомобильной катастрофе в возрасте 47 лет? Отказ от ценностной ориентации для человека невозможен. Отказ от одних ценностей предполагает выбор других.

И если вы отказываетесь считать ценностью правила чести, то это неизбежно означает, что вы утверждаете бесчестие — хотите вы того или нет. В своих рассуждениях Камю подошел к крайне опасному пределу. Впрочем, здесь необходима оговорка: сам он апологетом бесчестия никогда не был. Человек редкого мужества, трагической судьбы, участник движения Сопротивления фашизму, всегда утверждавший на практике идеи гуманизма, свободы, общечеловеческой морали, — вот кто такой Альбер Камю. В своем же эссе он проводит как бы эксперимент с мыслью, поставив себе цель до конца выявить тенденции, заложенные в определенном подходе и к самой мысли, и к действительности. Но проблема в том, что эксперимент подобного рода оказывается и для самого экспериментатора, и для других людей потенциально не менее опасным, чем, скажем, эксперимент с радиоактивными или взрывчатыми веществами: мысль сформулированная и увидевшая свет в печатном тексте оказывается крайне острым оружием, которое может поразить (даже смертельно) мно-

гие умы, даже в том случае, если создатель этого оружия не хотел и не предполагал ничего подобного.

Облик «абсурдного человека» Камю становится понятнее, когда философ дает, так сказать, классификацию типов этого человека. Эти типы символизируют фигуры Дон Жуана, актера и завоевателя. Дон Жуан — заурядный соблазнитель, осознающий себя в качестве такового и утверждающийся в этом качестве. О нем Камю говорит: «Абсурдному человеку свойственно неверие в глубокий смысл вещей. Он пробегает по ним, собирает урожай жарких и восхитительных образов, а потом его сжигает. Время — его спутник, абсурдный человек не отделяет себя от времени». Он ничего не предпринимает ради вечности и не отрицает этого.

Актер является человеком абсурда, ибо «царит в преходящем», а «его слава — одна из самых эфемерных». Когда актер, в часы спектакля, становится каким-то героем, перевоплощается в другую личность, а затем, по окончании представления, сбрасывает с себя маску чужой жизни — это, согласно Камю, «полная и исчерпывающая иллюстрация абсурда».

Наконец, завоеватель, чей символ веры выражен в следующих словах: «Рано или поздно наступает время, когда нужно выбирать между созерцанием и действием. Это и называется стать человеком. Мучения при этом ужасны, но для гордого сердца нет середины. Либо бог, либо время, или крест, или меч. Либо мир наделяется величайшим смыслом, бесконечно превосходящим все треволения, либо в нем нет ничего, кроме треволений. Нужно жить своим временем и умирать вместе с ним или же уклоняться от него во имя высшей жизни. Я знаю о возможности сделки: можно жить в свое время и верить в вечное. Это называется «принимать». Но я питаю отвращение к сделкам, я требую: все или ничего. Если я выбираю действие, не подумайте, что мне неведомо созерцание. Но оно не даст мне всего, а потому, не имея вечности, я заключаю союз со временем. Мне чужды тоска и горечь; я хочу только ясности видения».

Завоеватель у Камю — фигура отнюдь не заурядная. Когда такого типа люди говорят о победах и преодолениях, они всегда имеют в виду «преодоление себя». Что это значит? «Есть мгновения, когда любой человек чувствует себя равным богу...

Но богоравность приходит, когда, словно при вспышке молнии, становится осязаемым поразительное величие человеческого ума. Завоеватели — лишь те, кто чувствует силы для постоянной жизни на этих вершинах, с полным сознанием собственного величия».

Уж не поднялся ли во весь рост в «абсурдной вселенной» Камю ницшеанский сверхчеловек? Нет, здесь другое. «Завоеватели способны на самое большое. Но не больше самого человека, когда он этого захочет. Поэтому они никогда не покидают горного жилища, погружаются в самое пекло революций».

Там они находят искаленную тварь, но также обнаруживают и единственные ценности, заслуживающие их любви и восхищения, — человека и его молчание. Здесь их нищета и их богатство. Единственной роскошью для завоевателей остаются человеческие отношения. Разве непонятно, что в этой уязвимой вселенной все человеческое обретает самый жгучий смысл? Суровые лица, поставленное под угрозу братство, сильная и целомудренная дружба — вот подлинные богатства. Они подлинны, так как преходящи, в них могущество и пределы ума, то есть его эффективность. Иные говорят о гениальности, но я предпочитаю ей интеллект, он тоже может быть величественным. Он освещает эту пустыню и владычествует над ней. Он знает свое рабство и не скрывает этого. Он умирает вместе с телом. Но знание — вот его свобода».

Камю хорошо сознает, насколько радикален его разрыв с религиозным пониманием мира: «Все церкви против нас, мы понимаем это. Нашим сердцам недоступно вечное, и мы сторонимся церквей, претендующих на вечность, будь они божественными или политическими. Счастье и мужество, заработок или справедливость второстепенны для церкви. Она провозглашает учение, которое все обязаны принимать. Но что мне до идей и вечности — соразмерные мне истины я должен добыть собственноручно. Это истины, от которых я не могу отделаться».

Но что это значит: истины, соразмерные человеку? Какие истины ему соразмерны? И почему не предположить, что если в самом человеке наличествует измерение вечного и бесконечного, то человеку «соразмерны» и вечные истины? Разве этим не утверждается его достоинство?

Перечисленными разновидностями не ограничивается галерея портретов «абсурдного человека». Остался еще «самый литературный из персонажей» — творец. «В этой вселенной единственным шансом укрепиться в сознании, зафиксировать в нем свои дерзания является творчество. Творить — значит жить вдвойне». Однако, по определению Камю, и «творчество есть по преимуществу абсурдная радость». Почему творчество — абсурд? «Для отвернувшегося от вечности человека все сущее есть лишь нескончаемая пантомима под маской абсурда. Творчество — великая пантомима».

Среди галереи типов «абсурдного человека» есть еще один, особенно для нас интересный. Это — некоторые из героев Ф. М. Достоевского, который оказал на Камю огромное влияние. Речь идет прежде всего о героях романов «Бесы» и «Братья Карамазовы». Так, Иван Карамазов со своим «все дозволено», а также Ставрогин из «Бесов» в интерпретации Камю «реализуют абсурдные истины в практической жизни». Но особенно пристальный интерес Камю вызывает еще один из героев «Бесов» — Кириллов с его утверждением «человекобожества». Анализ этой концепции и ее мировоззренческого содержания уже был дан в главе VII раздела I, когда мы говорили о Достоевском. Сейчас же хотелось бы обратить внимание на следующее обстоятельство. Кириллов, «заявляющий свое своеволие», утверждающий: «Если бога нет, то я бог», совершающий самоубийство, исходя из своих принципов, — чего он добился? Какие практические последствия имело осуществленное им деяние, явившееся, по словам Камю, «неслышанным деянием духа»? Он стал орудием в руках даже не просто преступников, а людей, готовящих наступление эры самого страшного рабства, — Петра Верховенского и его компании. «Человекобог», так презирающий Верховенского, тем не менее подписывает документ, обеляющий убийц Шатова, берет ответственность за убийство невинного человека на себя.

А Ставрогин? Чего стоит его холодная гордость, если и он мостит дорогу верховенским и шигалевым? Если, несмотря на самоубийство, Кириллов — абсурдный герой, то такой герой лишается обаяния, которое он, несомненно, приобретает под пером Камю. Такой герой играет жалкую роль — роль игрушки в руках носителей зла, он открывает этому злу дорогу в мир.

Впрочем, не все герои абсурда у Камю таковы. И прежде всего это относится к главному из них, чье имя благодаря Камю стало символом подобного героя: к Сизифу.

Сизиф — персонаж древнегреческой мифологии, которого боги приговорили за его направленные против них, бросающие им вызов деяния к страшному наказанию: находясь в Аиде, он должен был поднимать огромный камень на вершину горы, откуда эта глыба неизменно скатывалась вниз,— и все повторялось снова. Так должно было продолжаться всегда...

«Нам неизвестны подробности пребывания Сизифа в преисподней... Мы можем представить только напряженное тело, сисящееся поднять огромный камень... видим сведенное судорогой лицо, прижатую к камню щеку, плечо, удерживающее покрытую глиной тяжесть, оступающуюся ногу, вновь и вновь поднимающие камень руки с измазанными землей ладонями. В результате долгих и размеренных усилий, в пространстве без неба, во времени без начала и конца, цель достигнута. Сизиф смотрит, как в считанные мгновения камень скатывается к подножию горы, откуда его опять придется поднимать к вершине. Он спускается вниз.

Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня... Сизиф... бессильный и бунтующий, знает о бесконечности своего печального удела... Ясность видения, которая должна была стать его мукой, обращается в его победу. Нет судьбы, которую не превозмогло бы презрение». Более того: «Иногда спуск исполнен страданий, но он может проходить и в радости». «Абсурдный человек», его бунт «...превращают судьбу в дело рук человека, дело, которое должно решаться среди людей.

В этом тихая радость Сизифа. Ему принадлежит его судьба. Камень — его достояние. Точно так же абсурдный человек, глядя на свои муки, заставляет умолкнуть идиологов... Если и есть личная судьба, то это отнюдь не предопределение свыше, либо, в крайнем случае, предопределение сводится к тому, как о нем су-

дит человек: оно фатально и достойно презрения. В остальном он сознает себя властелином своих дней. В неуловимое мгновение, когда человек оборачивается и бросает взгляд на прожитую жизнь, Сизиф, вернувшись к камню, созерцает бессвязную последовательность действий, ставшую его судьбой. Она была сотворена им самим, соединена в одно целое его памятью и скреплена смертью... Я оставляю Сизифа у подножия его горы! Ноша всегда найдется. Но Сизиф учит высшей верности, которая отвергает богов и двигает камни... Эта вселенная, отныне лишенная властелина, не кажется ему ни бесплодной, ни ничтожной. Каждая крупинка камня, каждый отблеск руды на полочной горе составляет для него целый мир. Одной борьбы за вершину достаточно, чтобы заполнить сердце человека. Сизифа следует представлять себе счастливым».

Но мы не можем оставить Сизифа у подножия его горы. У нас есть еще к нему вопросы. Например: не является ли его счастье полной иллюзией, быть может, необходимой в мучениях? Или: в чем, собственно, состоит сейчас, когда его действия однозначно навечно запрограммированы богами, его свобода? В чем заключается его бунт, если он точно выполняет теперь волю богов? И если весь этот бунт сводится к чувству презрения к богам, то знают ли они об этом чувстве Сизифа?

Выше мы отметили, что абсурдные герои Камю существенно отличаются друг от друга. Но сам Камю так не считает. Сизиф «дает нам формулу абсурдной победы». По мнению Камю, такую же формулу дает Кириллов у Достоевского. И это заставляет еще раз пристально приглядеться к Сизифу.

Обратим внимание на одно очень характерное обстоятельство. Надежда, столь яростно изгоняемая Камю из абсурдной вселенной, продолжает в ней жить, несмотря ни на что. Камю и сам это сознает. Он пытается найти в этой вселенной точки опоры и систему ориентиров. Резюмируя, Камю заявляет: «...предпринятое в данном эссе рассуждение совершенно чуждо наиболее распространенной в наш просвещенный век установке духа: той, что опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение мира. Нетрудно объяснить мир, если заранее известно, что он объясним. Эта установка сама по себе законна, но не представляет интереса для нашего рассуж-

дения. Мы рассматриваем логику сознания, исходящего из философии, полагающей мир бессмысленным, но в конце концов обнаруживающего в мире и смысл, и основание». Как мы видели, таким смыслом и основанием является в эссе Камю абсурд.

Следует отметить, что в одном существенном пункте Камю расходится с радикальной версией экзистенциализма: поскольку, как уже отмечалось, абсолютная свобода неявно присутствует в облике «абсурдного человека» в качестве его атрибута, то и претензии на достижение такой свободы, на роль «человекобога» оказываются составляющими абсурда. А поскольку для людей вообще и для людей мыслящих в особенности все же характерно, как правило, спонтанно проявляющееся отрицательное отношение к абсурду, произведение Камю приобретает несколько неожиданное значение, играя объективно роль предостережения против опасности обожествления человека.

Попытка положить абсурд в основание человеческого мира и вселенной в целом неизбежно вызывает протест: все-таки абсурд как отсутствие смысла есть проявление хаоса, действия разрушительной тенденции мироздания. Значит ли это, что предложенный Камю вариант выхода из кризиса, порожденного крушением смысла, вообще неприемлем? Нет, это не совсем так. Все произведение Камю пронизывает горячее сочувствие к человеку. Эссе Камю имеет значение как попытка дать людям оружие для борьбы в условиях, когда нет надежды на успех. Утверждение мысли о том, что и такая борьба полна смысла, имело огромное значение для мыслящих людей Франции в тот исторический период, когда был написан и впервые увидел свет «Миф о Сизифе»: в 1940–1942 гг.

Представьте себе ситуацию того времени: «третий рейх» безраздельно господствует на территории континентальной Европы. Многим, очень многим кажется, что огромная, прекрасно отлаженная военная машина фашистской Германии неотвратимо движется к полной победе в войне. Борьба с этим колоссальным монстром представляется совершенно безнадежным делом. И вот в этой-то ситуации Камю говорит: даже в условиях, когда нет никакой надежды на победу, человек обязан бросить вызов превосходящим его силы обстоятельствам, что только так он сможет сохранить собственное достоинство.

Эта установка Камю имела и продолжает иметь значение, конечно, не только для Франции времен фашистской оккупации. Люди нашей эпохи в самых различных странах не раз попадали (и, вероятно, еще неоднократно будут попадать) в ситуации кажущейся полной безнадежности. И новая надежда всегда рождалась в ходе сопротивления, прежде всего духовного, которое поначалу казалось бесполезным делом.

Следует сказать, что в рассмотренном эссе гуманизм Камю, его сочувствие и любовь к конкретным живым людям противоречиво сочетаются с положениями, таящими в себе риск превращения свободы в собственную противоположность. Но есть у Камю произведение, где нет «абсурдных героев» типа Кириллова и Ставрогина, зато гуманистический пафос, составляющий в конце концов главную основу его философского кредо, проявляется с особой силой. Это роман-притча «Чума». Названное произведение — прекрасная иллюстрация того, насколько органично живет философская идея в художественном тексте. Приведем некоторые выдержки из романа, в которых сконцентрировано его мировоззренческое содержание.

Итак, на город Оран совершенно неожиданно обрушилось страшное бедствие: эпидемия чумы. Главный герой романа, доктор Бернар Риэ, его коллеги совместно с городскими властями делают все, что в их силах, и даже сверх того, чтобы остановить эпидемию. Но чума наступает с холодной неотвратимостью хорошо отлаженного механизма, и все усилия по организации борьбы с ней оказываются тщетными. Вот в этой-то ситуации в городе происходят одно за другим два события.

Первое из них — проповедь местного иезуита, отца Панлю. Второе — разговор доктора Риэ с Жаном Тарру, также одним из главных героев романа. Отец Панлю произносит страстную проповедь. Вот его основные мысли: «Братья мои, вас постигла беда, и вы ее заслужили... Ежели чума ныне коснулась вас, значит, пришло время задуматься. Праведным нечего бояться, но нечестивые справедливо трепещут от страха. В необозримой житнице вселенной неумолимый бич будет до той поры молотить зерно человеческое, пока не отделит его от плевелов. И мы увидим больше плевелов, чем зерна, больше званых, чем избранных, и не Бог возжелал этого зла. Долго, слишком долго мы мирились

со злом, долго, слишком долго уповали на милосердие Божье. Достаточно было покаяться во грехах своих, и все становилось нам дозволенным. И каждый смело каялся в прегрешениях своих. Но настанет час — и спросится с него... Господь Бог, так долго склонявшийся над жителями города свой милосердный лик, отворотил ныне от него взгляд свой, обманутый в извечных своих чаяниях, устав от бесплодных ожиданий. И лишившись света Господня, мы очутились, и надолго, во мраке чумы!..

Смотрите, смотрите, вот он, ангел чумы, прекрасный, как Люцифер, и сверкающий, как само зло, вот он, грозно встающий над вашими кровлями, вот заносит десницу с окровавленным копьем над головою своею, а левой рукой указывает на дома ваши. Быть может, как раз сейчас он простер перст к вашей двери, и копье с треском вонзается в дерево, и еще через миг чума входит к вам, усаживается в комнате и ждет вашего возвращения. Она там, терпеливая и зоркая, неотвратимая, как сам порядок мироздания. И руку, что она протянет к вам, ни одна сила земная, ни даже — запомните это хорошенько! — суетные человеческие знания не отведут от вас. И поверженные на обагренное кровью гumno страданий, вы будете отброшены вместе с плевелами...

Да, пришел час размышлений. Вы полагали, что достаточно один раз в неделю, в воскресенье, зайти в храм божий, дабы в остальные шесть дней у вас были развязаны руки. Вы полагали, что, преклонив десяток раз колена, вы искупите вашу преступную беспечность. Но Бог, он не терпел. Эти редкие обращения к небу не могут удовлетворить его ненасытную любовь. Ему хочется видеть вас постоянно, таково выражение его любви к вам и, по правде говоря, единственное ее выражение. Вот почему, уставши ждать... он дозволил бичу обрушиться на вас...

Ныне уже не те времена, когда человека ведут к добру благие советы и рука брата. Ныне указывает истина. И путь к спасению указывает вам также багровое копье, и оно же подталкивает вас к Богу. Вот в этом-то, братья мои, проявляет себя небесное милосердие, вложившее во все сущее и добро, и зло, и гнев, и жалость, и чуму, и спасение. Тот самый бич, что жестоко разит вас, возносит каждого и указывает ему путь». Через все страдания и смерти, утверждает Панлю, особенно ясно виден «лучезарный свет вечности... Даже ныне он, этот свет, ведет

нас путем смерти, страха и кликов ужаса к последнему безмолвию и к высшему принципу всей нашей жизни. Вот, братья, то несказанное утешение, которое мне хотелось бы вам дать...»

Отец Панлю утверждает, «что именно сейчас каждому человеку дана божественная подмога и извечная надежда христианина». Отец Панлю надеется «вопреки ужасу этих дней и крикам умирающих... что сограждане наши обратят к небесам то единственное слово, слово христианина, которое и есть сама любовь. А Господь довершит остальное».

Итак, что же предлагает людям в столь чрезвычайной ситуации христианская (в данном случае католическая) церковь в лице отца Панлю?

Покаяться в своих грехах. Обратиться к Богу и подумать о спасении души. Причем — хотя отец Панлю и не призывает их не выполнять распоряжения гражданских властей, направленные на организацию борьбы с эпидемией, — он полностью парализует волю своих сограждан, утверждая, по существу, что сопротивляться чуме не только бесполезно, но и не нужно.

Слова этого созданного творческим воображением Камю героя позволяют понять очень многое и в облике современного Камю христианства, и в его отношении к современной церкви. Религия в проповеди отца Панлю являет свой авторитарный лик: Бог предстает как грозный и жестокий Хозяин вселенной и людей, наказывающий их даже не столько за грехи, сколько за недостаточные к нему, Хозяину, любовь и внимание. Такое отношение конечно же возможно только в том случае, если единственная роль, которая признается за человеком, — это роль раба.

Вот этот-то лик христианства, этот-то Бог вызывают у Камю и других экзистенциалистов страстный протест. Они не принимают Всемогущее Существо, способное — подобно заурядному садисту — наказывать тех, кто безмерно слабее его, только за недостаток к себе внимания и любви. Они не могут мириться с чумой и с человеческими страданиями только потому, что это бич божий, пусть даже и неотвратимый.

В разговоре с Жаном Тарру доктор Риэ (это как бы «второе я» самого автора) формулирует совершенно иное отношение к проблеме чумы, основанное на качественно ином, альтерна-

тивном миропонимании. В ответ на вопрос Тарру, что он думает о проповеди отца Панлю, Риэ отвечает:

— Я слишком много шатался по больницам, чтобы увлекаться мыслью о коллективном возмездии. Но знаете ли, христиане иной раз любят поговорить на эту тему, хотя сами по-настоящему в это не верят. Они лучше, чем кажутся на первый взгляд.

Вопрос Тарру:

— Значит, вы, как и отец Панлю, считаете, что в чуме есть свои положительные стороны, что она открывает людям глаза, заставляет их думать?

Доктор нетерпеливо потрянул головой:

— Как и все болезни мира. То, что верно в отношении недугов мира сего, верно и в отношении чумы. Возможно, кое-кто и станет лучше. Однако, когда видишь, сколько горя и беды приносит чума, надо быть сумасшедшим, слепцом или просто мерзавцем, чтобы примириться с чумой.

Слова доктора побуждают Тарру к новому вопросу:

— А в Бога вы верите, доктор?

Ответ Риэ:

— Нет, но какое это имеет значение? Я нахожусь во мраке и стараюсь разглядеть в нем хоть что-то. Уже давно я не считаю это оригинальным.

— Это-то и отделяет вас от отца Панлю?

— Не думаю. Панлю — кабинетный ученый. Он видел недостаточно смертей и поэтому вещает от имени истины. Но любой сельский попик, который отпускает грехи своим прихожанам и слышит последний вздох умирающего, думает так же, как и я. Он прежде всего попытается помочь беде, а уж потом будет доказывать ее благодетельные свойства.

Выслушав доктора, Тарру задает вопрос, имеющий ключевую важность для любого человека христианской культуры:

— Почему вы так самоотверженно делаете свое дело, раз вы не верите в Бога?

На это доктор сказал, что он уже ответил на этот вопрос и что, если бы он верил во всемогущего Бога, он бросил бы лечить больных и передал их в руки Господни. Но дело в том, что ни один человек на всем свете, да-да, даже и отец Панлю, который верит, что верит, не верит в такого Бога, поскольку никто

полностью не полагается на его волю. Он, Риэ, считает, что, во всяком случае, здесь он на правильном пути, борясь против установленного миропорядка.

— А-а,— протянул Тарру,— значит, так вы себе представляете вашу профессию?

— Примерно,— ответил доктор...

Тарру тихонько присвистнул, и доктор взглянул на него.

— Да,— проговорил Риэ,— вы, очевидно, хотите сказать, что тут нужна гордыня. Но у меня, поверьте, гордыни ровно столько, сколько нужно. Я не знаю ни что меня ожидает, ни что будет после всего этого. Сейчас есть больные и их надо лечить. Размышлять они будут потом, и я с ними тоже. Но самое насущное — это их лечить. Я, как умею, защищаю их, и все тут... раз порядок вещей определяется смертью, может быть, для Господа Бога вообще лучше, чтобы в него не верили и всеми силами боролись против смерти, не подымая глаз к небесам, где он так упорно молчит.

— Да,— подтвердил Тарру,— понимаю. Но любые ваши победы всегда были и будут только преходящими, вот в чем дело.

Риэ помрачнел.

— Знаю, так всегда будет. Но это еще не довод, чтобы бросать борьбу.

— Верно, не довод. Но представляю себе, что же в таком случае для вас эта чума.

— Да,— сказал Риэ.— Нескончаемое поражение.

И Тарру задает свой последний вопрос:

— А кто вас научил всему этому, доктор?

Ответ последовал незамедлительно:

— Человеческое горе.

После воскресной проповеди отца Панлю в городе прочно поселился страх. После разговора с доктором Риэ Тарру приступает к организации добровольных санитарных дружин. Выясняется, что он единомышленник Риэ.

Но чума продолжает свое неотвратимое шествие. Риэ лишается, по существу, единственного своего утешения: сознания того, что он лечит людей: чума неизлечима. Единственное, к чему сводятся теперь его функции,— это изоляция больного (часто насильственная). Но и это необходимо делать ради ос-

тавших в живых. Вопреки чувству собственного бессилия. Вопреки той страшной боли в душе, которую вызывают проклятия родных больного чумой, с которым доктор их вынужден разлучать. Остается последняя надежда: в срочном порядке вырабатываемая коллегой Риэ, доктором Кастелем, сыворотка. Как только она готова, ее немедленно испытывают (ибо время не ждет — каждую минуту умирают в муках люди) на больном ребенке. И снова неудача, быть может, самая страшная. Ребенок умирает в страшных мучениях. Единственное, чего им удастся добиться с помощью введения сыворотки, — это продлить мучения. И тут происходит замечательная сцена.

— Значит, опять все начнем сызнова, — обратился к Кастелю Тарру.

Старик доктор покачал головой.

— Возможно, — криво улыбнулся он. — В конце концов мальчик боролся долго.

Риэ, потеряв на какой-то момент над собой контроль, яростно бросает в лицо присутствовавшему при сцене смерти ребенка отцу Панлю:

— У этого-то, надеюсь, не было грехов — вы сами это отлично знаете! — Риэ почти тотчас же приносит свои извинения за эту вспышку и говорит Панлю: —...усталость — это то же сумасшествие, и в иные часы для меня в этом городе не существует ничего, кроме моего протеста.

— Понимаю, — пробормотал отец Панлю. — Это действительно вызывает протест, ибо превосходит все наши человеческие мерки. Но, быть может, мы обязаны любить то, чего не можем объять умом.

Риэ резко выпрямился. Он посмотрел на отца Панлю, вложив в свой взгляд всю силу и страсть, отпущенные ему природой, и тряхнул головой.

— Нет, отец мой, — сказал он. — У меня лично иное представление о любви. И даже на смертном одре я не приму этот мир божий, где истязают детей.

Помните Ивана Карамазова и его разговор с Алешей? Помните его отказ от мировой гармонии, в случае если она куплена ценой детской слезинки? Да, доктор Риэ очень похож на Ивана. Но есть между ними чрезвычайно существенная разница: у Риэ нет

своего Смердякова, да и своего Черта тоже. И вряд ли Иван Карамазов способен на то, на что оказался способен Риэ: протянуть руку помощи и дружбы тому, кто, по его мнению, является носителем лжи в ее религиозном обличье. И Риэ, и Панлю вместе плечом к плечу встают против чумы. Риэ говорит Панлю:

— Мы вместе трудимся ради того, что объединяет нас, и это за пределами богохульства и молитвы! Только одно это и важно... Вы сами знаете, что я ненавижу зло и смерть. И хотите ли вы или нет, мы здесь вместе для того, чтобы страдать от этого и с этим бороться.

Риэ задержал руку отца Панлю в своей.

— Вот видите,— добавил он...— теперь и сам Господь Бог не может нас разлучить.

Нет, они не переубедили друг друга. Но человеческие верность, мужество и благородство, человеческая солидарность оказались выше и сильнее философско-религиозных разногласий. Да и так ли они велики? Не складывается ли у Вас, читатель, впечатления, что доктор Риэ значительно ближе к подлинной христианской традиции, чем ему самому кажется? Попробуйте поразмышлять над этим.

Но вернемся к нашим героям. Хотя отец Панлю и остался верен своим убеждениям, смерть ребенка и опыт борьбы с чумой изменили и его. Он произносит вторую свою проповедь, которая отличается от первой. Первое существенное отличие: теперь он говорит, обращаясь к согражданам, не «вы», а «мы». Он не отрекается от своей первой проповеди, вновь утверждая: «Самое жестокое испытание — и оно благо для христианина. А христианин как раз в данном случае и должен стремиться к этому благу, искать его, понимать, в чем оно и как его найти». Но, признает Панлю, в первой проповеди он говорил о страданиях своих ближних без должного сострадания. Главные же трудности подстерегают нас, когда мы доходим до внутренней сущности зла. «Существует, к примеру, зло, вполне необходимое, и зло внешне бесполезное... Ибо если вполне справедливо, что распутник сражен десницей божьей, то трудно понять страдания дитяти. И впрямь, нет на свете ничего более значимого, чем страдания дитяти... Вообще-то Бог все облегчает нам, и с этой точки зрения наша вера не заслуживает похвал — она естественна. А тут

он, Бог, напротив, припирает нас к стене. Таким образом, мы находимся под стенами чумы и именно из ее зловещей сени обязаны извлечь для себя благо». Отец Панлю отказался «даже от тех льгот и поблажек, что позволили бы перемахнуть через эту стену. Ему ничего не стоило сказать, что вечное блаженство, ожидающее ребенка, может сторицей вознаградить его за земные муки, но, по правде говоря, он и сам не знает, так ли это. И впрямь, кто возьмется утверждать, что века райского блаженства могут оплатить хотя бы миг человеческих страданий? Утверждающий так не был бы, конечно, христианином, ибо наш Учитель познал страдания плотью своей и духом своим. Нет, отец Панлю останется у подножия стены... и пребудет лицом к лицу с муками младенца. И безбоязненно скажет он тем, кто слушает его ныне: «Братья, пришел час. Или надо во все верить, или все отрицать... А кто среди вас осмелится отрицать все?»

Отец Панлю утверждает: «...религия времен чумы не может остаться нашей каждодневной религией». Богу угодно, «чтобы религия в годину испытаний стала неистовой». Именно такая религия ставит вопрос: все или ничего. Именно она требует в качестве главной добродетели безоговорочного приятия. Что это значит?

«Безусловно, муки ребенка уничижительны для ума и сердца. Но именно поэтому необходимо через них пройти. Именно поэтому, и тут отец Панлю заверил свою аудиторию, что ему нелегко будет произнести эти слова, поэтому нужно желать их, раз их возжелал Господь. Только так христианин идет на то, чтобы ничего не щадить, и раз все выходы для него заказаны, дойдет до главного, главенствующего выбора. И выберет он безоговорочную веру, дабы не быть вынужденным к безоговорочному отрицанию».

Разумеется, говорит отец Панлю, «не следует слушать тех моралистов, которые твердят, что надо-де пасть на колени и предоставить событиям идти своим чередом. Напротив, надо потихоньку пробираться в потемках, возможно, даже вслепую, и пытаться делать добро. Но что касается всего прочего, надо оставаться на месте, положиться со смирением на Господа даже в кончине малых детей и не искать личного прибежища... любовь к Богу... предполагает полное забвение самого себя, пренебрежение к своей личности. Но один лишь он может смыть ужас страдания и гибели детей, во всяком случае лишь один он

может превратить его в необходимость, ибо человек не способен это понять, он может лишь желать этого. Вот тот трудный урок, который я желал усвоить вместе с вами. Вот она, вера, жестокая в глазах человека и единственно ценная в глазах Господа, к которой мы и должны приблизиться».

Тарру, которому Риэ пересказал проповедь отца Панлю, заметил, что он сам лично знал священника, который во время войны потерял веру, увидев юношу, лишившегося глаз.

— Панлю прав,— добавил Тарру.— Когда невинное существо лишается глаз, христианин может только или потерять веру, или согласиться тоже остаться без глаз. Панлю не желает утратить веру, он пойдет до конца. Это-то он и хотел сказать.

Итак, вера в Бога может быть спасена, только если мы будем желать мучений ребенка?! Это страшная вера. Именно такую веру со всей страстью своей души отвергает Камю. Он выступает здесь в качестве законного наследника и продолжателя европейской гуманистической традиции.

А герои Камю продолжают бороться с чумой. Гибнут друзья доктора Риэ. Умирает, отказавшись от врачебной помощи, отец Панлю. Наконец, наступает момент, когда эпидемия идет на убыль. Все более эффективной становится поначалу совершенно бесполезная сыворотка. И вот в этот момент, когда к людям возвращается надежда, заболевает и умирает в мучениях лучший друг, единомышленник и соратник доктора Риэ, Жан Тарру. И доктор стоит рядом с постелью умирающего, не в силах ему помочь, испытывая горькое чувство поражения: «Риэ ясно почувствовал: сейчас это уже окончательное, бесповоротное поражение, каким завершаются войны и которое превращает даже наступивший мир в неисцелимые муки».

И все-таки чума отступила, эпидемия кончилась. Исчерпала ли она свою силу, просто собрав полагавшийся ей урожай смертей, или все же ее, казалось, безукоризненный всесокрушающий механизм сломался о гранитное упорство Риэ и его друзей? Камю оставляет открытым этот вопрос. Но важнее другое: вывод, который делает доктор Риэ на основании наблюдений за своими согражданами в эпоху чумы: «...есть больше оснований восхищаться людьми, чем презирать их». Это очень ясное и суровое «нет» нищеанскому сверхчеловеку и всем тем, кто

кладет презрение к обыкновенному человеку со всеми его недостатками в основание системы своих взглядов на мир.

Роман кончается на тревожной ноте: Риэ понимает, что победа над чумой не является окончательной: «...вслушиваясь в радостные крики... Риэ вспомнил, что любая радость находится под угрозой. Ибо он знал то, чего не ведала эта ликующая толпа,— что микроб чумы никогда не умирает, что он может десятилетиями спать где-нибудь в завитушках мебели или в стопке белья, что он терпеливо ждет своего часа...»

Человек не должен расслабляться. От него требуется постоянное напряжение воли. Незадолго перед своей смертью Тарру говорит Риэ: «Мне доподлинно известно... что каждый носит ее, чуму, в себе, ибо не существует такого человека в мире... которого бы она не коснулась. И надо поэтому безостановочно следить за собой, чтобы, случайно забывшись, недохнуть в лицо другому и не передать ему заразы. Потому что микроб — это нечто естественное. Все прочее: здоровье, неподкупность... даже чистота,— все это уже продукт воли, и воли, которая не должна давать себе передышки. Человек честный, никому не передающий заразы,— это как раз тот, который ни на миг не смеет расслабиться».

Итак, Камю устами своего героя утверждает ответственность человека и перед самим собой, и перед другими людьми. Разумеется, ответственность предполагает свободу выбора — каждый сам решает, отдаться ли «естественному ходу вещей», частью которого является микроб чумы, или взять на себя труднейшую задачу путем постоянного напряжения воли сдерживать чуму в себе и в других, постоянно поддерживать усилиями воли и разума «здоровье, неподкупность, даже чистоту», то есть — человеческое достоинство, проявляющееся в том числе и на бытовом уровне. То есть быть человеком.

Эти ценностные установки суть установки подлинной человеческой свободы обычного, конкретного человека. Они имеют мало общего с абсолютной свободой абстрактного «Я» радикального экзистенциализма.

Утверждая принципы свободы выбора и личной ответственности, Камю выступает прямым наследником традиции «осевой эпохи». Отказываясь «обращать взор к небесам», отрицая или игнорируя связь человека с Абсолютом, пытаюсь утвер-

дить свободу и достоинство человека самого по себе, вне этой связи, Камю выступает наследником традиций Возрождения и Просвещения во всей их противоречивости, в том числе и в тех их аспектах, которые вступают в прямое противоречие с «осевым» наследием. Задумаемся, однако, о смысле богоборчества Камю. Против чего он, собственно, выступает так страстно? Против Бога? А может быть, скорее, против определенно-го человеческого представления о Боге как о всемогущем существе, которое может реализовать свое всемогущество в том числе и в безмерной жестокости по отношению к людям? Не есть ли такая трактовка не что иное, как абсолютизация темных сторон человеческой души, воцарение на небесах идола, который, используя выражение многих мыслителей первых веков христианства, есть «похоть властвования»?

И с другой стороны, разве не есть свойственная Камю позиция игнорирования Бога следствие протеста мыслителя против привычки людей возлагать на Бога выполнение тех задач, которые они могут и должны выполнять сами? Протеста против духовной инертности и лени, оборачивающихся бессилием и капитуляцией в борьбе со злом? Вспомним слова Бернара Риэ о том, что, быть может, для господа Бога «вообще лучше, чтобы в него не верили и всеми силами боролись против смерти, не подымая глаз к небесам, где он так упорно молчит». Но ведь эти слова означают и то, что Бог присутствует в системе мира Риэ, во всяком случае, его существование допускается. Только вот диалог с ним человека как будто бы прерван. Но молчание Риэ (а следовательно, и самого Камю) о Боге есть целомудренное молчание человека мужественной и чистой души. И быть может, это молчание является более действенной формой связи, чем славословия и молитвы.

По сути дела Камю поставил в наиболее острой и яркой форме вопрос, который, как мы увидим далее, стал центральным для людей мыслящих и верующих в XX веке: возможно ли и дальше сохранять связь с Богом с помощью исторически сложившихся и реально существующих религий и церквей? «Миф о Сизифе» не случайно был почти единодушно оценен после своего появления как «манифест атеистического экзистенциализма». Но в свете сказанного становится понятнее, почему в этом «манифесте» мы находим крайне странную на первый взгляд оговорку относи-

тельно того, что можно быть одновременно и христианином, и «человеком абсурда». Как мы постарались показать, весь пафос протеста Камю направлен по существу против определенной конкретной исторической формы религии и церкви — христианства (прежде всего католичества) в том виде, в каком оно предстало в 40-е гг. прошедшего века. Далеко не в самом лучшем виде,— добавим,— предваряя дальнейшее изложение.

Но разве вся история религии не есть постоянная борьба живого творческого духа, предстающего здесь как дух Богоискания, с окаменевшими представлениями о Боге людей той или иной конкретной эпохи и конфессии? Того, что нам уже известно из предшествующих глав, достаточно, чтобы сказать: подобный тревожный и мучительный поиск есть несомненная черта христианской духовной традиции на всем протяжении ее существования. Камю гораздо ближе к этой традиции, чем может показаться на первый взгляд. И не опора ли на нее объективно помогла ему пройти по самой кромке Бездны, бесстрашно в нее заглянуть и не сорваться (хотя Камю и теряет время от времени равновесие, поскользываясь на скользких камнях «человекобожеских» искушений)?

* * *

С опорой на христианскую традицию связаны и попытки преодолеть духовные опасности и ограниченность экзистенциалистского подхода в рамках самого экзистенциализма. Эта черта объединяет таких непохожих друг на друга мыслителей, как французский философ и драматург Габриэль Марсель (1889—1973), русский мыслитель Николай Бердяев (1874—1948), немецкий философ Карл Ясперс (1883—1969). Проблема человеческого существования находится в центре их внимания, и это дает нам право рассматривать их как представителей общего экзистенциалистского направления мысли. В то же время человеческая экзистенция у них не замкнута на себя, как у Сартра. Для нее характерен выход за собственные пределы — трансцендирование. Сартр тоже говорит о трансцендировании, но для него это — выход в сферу отношений между субъектами и не более того. Для Ясперса, Марселя, Бердяева трансцендентное — это Бог. Ограничен-

ность, хрупкость, конечность существования человека преодолеваются на путях общения с Абсолютом.

Для нашего изложения ключевое значение имеет фигура К. Ясперса. Впервые сформулированная им идея «осевого времени» положена в основу концепции данной книги. Поэтому, даже будучи ограничены небольшим объемом этой книги, мы не можем не остановиться, хотя бы вкратце, на основоположениях философской концепции Ясперса.

* * *

Как у всех экзистенциалистов, у Ясперса в центре его концепции находится человеческое «Я». Оно имеет сложную структуру. Человеку в его внутреннем опыте раскрываются три пласта бытия. Первый пласт — «бытование». Он характеризуется господством внешней предметности и внешних стихий мира, как природных, так и социальных. На этом уровне человеческое «Я» не выделяет себя из подобных стихий, природа и общество полностью господствуют над индивидом.

Второй план — экзистенция. Он характеризуется началом внутреннего самосознания и самопознания. Вспыхнувший луч индивидуального творческого духа позволяет человеку как бы «высветить» себя. Личность начинает выделять себя и свою внутреннюю жизнь из внешних стихий, находит внутри самой себя духовные основы, опираясь на которые она оказывается способной противостоять давлению обстоятельств, воплощенных в обществе, стремящемся полностью подчинить себе индивида, и в природных условиях.

На уровне экзистенции проявляются начатки критического отношения к жизни и к миру. Выясняется, что это — мучительный дар: личность, осознавшая себя, противопоставляет себя миру и испытывает при этом мучительную боль, связанную с осознанием своей конечности, смертности, необеспеченности собственного существования. На этом уровне человеческое «Я» в основном замкнуто на себя.

Третий план — трансценденция. Здесь происходит преодоление эгоцентрического настроения и прорыв со второго уровня в

более высокий пласт личного и всеобщего бытия. Человеческая душа размыкается, становится открытой для общения («коммуникации», по терминологии Ясперса) как с душами других людей, так и с Богом.

Экзистенция с особой силой раскрывается человеку в так называемых пограничных ситуациях. Наиболее яркий пример подобной ситуации — столкновение индивида лицом к лицу со смертью, открывающей конечность экзистенции. Причем, как отмечает Ясперс, «смерть как объективный факт эмпирического бытия еще не есть пограничная ситуация». О такой ситуации речь может идти лишь в том случае, если человек оказывается перед лицом собственной смерти (или угрозы смерти) или смерти близкого человека. То есть когда смерть из абстрактной возможности превращается в реальность.

Не только смерть, но и страдание, борьба, ощущение вины также ставят личность в пограничную ситуацию, побуждая ее к мучительному осознанию собственной конечности, выбивая ее из привычного ритма повседневной жизни. И только в полной мере пережив хрупкость и конечность своего существования, человек может открыть для себя мир трансценденции, существование которого оказывается таинственным образом связано с его собственным. Сам по себе трансцендентный мир (то есть сфера божественного или подлинное Бытие) непознаваем, обладает статусом тайны. Однако в нашем, имманентном (то есть непосредственно открытом человеку) мире обнаруживаются знаки трансцендентного. И только они, эти знаки, в состоянии осветить смыслом человеческую экзистенцию.

Одна из главных проблем, стоявших перед Ясперсом, — это проблема соотношения веры и разума. Немецкий философ занимает в данном вопросе особую позицию. С одной стороны, он решительно отвергает абсолютизацию возможностей Разума, подвергая резкой критике соответствующую философскую традицию. С другой — он выступает против иррационализма, вступая в полемику с Ницше и даже с Кьеркегором. Ясперс приходит к выводу о том, что вера не может трактоваться как нечто исключительно иррациональное. Вера не противостоит разуму, а существует в союзе с ним — так ставит вопрос Ясперс. Он хорошо сознает, что обычная религиозная вера содержит очень мощный заряд

иррационализма, зачастую порождая фанатизм, нетерпимость к иноверцам. Поэтому Ясперс выдвигает в качестве альтернативы как слепой вере, так и абсолютистским претензиям разума понятие «философской веры», которая одна только и может быть верой мыслящего человека. Концепция «философской веры» была изложена в работе под аналогичным названием, изданной в 1948 г. В основу данной работы были положены лекции, прочитанные Ясперсом в Базеле в 1947 г. Вот что он говорит:

«Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя.

Безграничное познание, наука — основной элемент философствования. Не должно быть ничего, не допускающего вопроса, не должно быть тайны, закрытой исследованию, ничто не должно маскироваться, отстраняясь. Критика ведет к чистоте, пониманию смысла и границ познания. Философствующий способен защититься от иллюзорного знания, от ошибок наук.

Философская вера хочет высветлить самое себя. Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него». Что же такое вера?

Ясперс различает психологическое состояние веры и то, во что верят, содержание веры. Опираясь на учение Канта, Ясперс утверждает: «Вера едина в том, что мы разделяем на субъект и объект, как вера, исходя из которой мы верим, и как вера, в которую мы верим.

Следовательно, говоря о вере, мы будем иметь в виду то, что она объемлет субъект и объект». Ясперс принимает кантовскую концепцию о том, что мир, в котором мы существуем, мир, расщепленный на субъект и объект, есть мир явлений. Именно этот мир мы в состоянии познать средствами человеческого восприятия и мышления, в то время как вещи «сами по себе» остаются нам недоступны. «То, что есть бытие... является для нас таким, каким мы его знаем, а не таким, каким оно есть само по себе. Бытие не есть ни объект, противостоящий нам, воспринимаем ли мы его или мыслим, ни субъект.

То же относится к вере. Если вера не есть ни только содержание, ни акт субъекта, а коренится в том, что служит основой явленности, она может быть представлена лишь как то, что не

есть ни объект, ни субъект, но оба они в едином, которое в разделении на субъект и объект есть явление.

Бытие, которое не есть ни только субъект, ни только объект, которое в расщеплении на субъект и объект присутствует и в том, и в другом, мы называем объемлющим... Объемлющее есть либо бытие само по себе, которое нас объемлет, либо оно бытие, которое есть мы. Бытие, объемлющее нас, называется миром и трансценденцией.

Бытие, которое есть мы, называется существованием... или же... экзистенцией».

Ясперс уточняет: «Трансценденция...— это бытие, которое никогда не станет миром, но которое как бы говорит через бытие в мире. Трансценденция есть только тогда, когда мир... не основан на самом себе, а указывает на свои пределы. Если мир все, то трансценденции нет... Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом». Таким образом, мир в его целостности для Ясперса лишен основы: она — вне мира, в Абсолюте.

Разум, по Ясперсу,— важнейшее «орудие экзистенции», поскольку он «требует беспредельной коммуникации». Философскую веру можно назвать также «верой в коммуникацию». Что скрывается за термином «коммуникация» для конкретного человека? «Человек находит в мире другого человека как единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии. На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, упрямстве и в своеволии, в замкнутом одиночестве». В коммуникации, повторим, осуществляется и связь с Абсолютом: «Действительность любви подобна языку Божьему».

С особой ясностью основная направленность концепции Ясперса выявляется в его трактовке проблемы определения природы человека. «Два пути показывают нам человека: либо как предмет исследования, либо как свободу». В качестве предмета исследования человек рассматривается конкретными науками — анатомией, физиологией, психологией, социологией и антропологией. Всеми этими науками достигнуты серьезные успехи в исследовании различных граней целостного феномена человека. Однако любая наука в состоянии дать лишь частичное знание о человеке. Вся совокупность наук есть также со-

вокупность, сумма знаний в отдельных областях, но не есть исчерпывающее знание о человеке как целостности. Абсолютизация частичного знания таит в себе огромную опасность. «Каждое знание о человеке, будучи абсолютизировано в мнимое знание о человеке в целом, ведет к исчезновению его свободы... Человек всегда больше того, что он о себе знает. Это относится как к человеку вообще, так и к отдельному человеку».

«Мир бездонен. Однако человек находит в себе то, что он не находит нигде в мире,— нечто непознаваемое, недоказуемое, всегда непредметное, нечто ускользающее от всякой исследовательской науки: свободу и то, что с ней связано... Здесь путь ведет через мир и нас самих к трансценденции.

Свобода не может быть доказана тому, кто ее отрицает, наподобие того, как доказываются встречающиеся в мире вещи».

Свобода, будучи укоренена в трансценденции, в Абсолюте, есть предмет веры, который не может быть познан в своей сущности, но составляет основу человеческого существования. Здесь Ясперс непосредственно следует за Кантом. В сущности, это чрезвычайно важный вывод: раз свобода есть проявление сферы трансцендентного в мире, она по природе своей неискоренима, и любые попытки кого бы то ни было уничтожить свободу обречены на провал.

По Ясперсу, «свобода человека неотделима от осознания *конечности человека*». Но «человек осознает свою конечность, прилагая к ней масштаб того, что неподвластно конечности, а именно безусловного и бесконечного... Бесконечного касаются, хотя и не схватывают его, прежде всего в мысли о бесконечности, затем в представлении о существенно отличном от конечного познания человека божественном познании, наконец, в мысли о бессмертии. Непостижимое, но все-таки осознаваемое им бесконечное позволяет человеку выйти за пределы его конечности благодаря тому, что он ее осознает... Конечность человека, не будучи устранена, прорывается».

Согласно Ясперсу, таинственная связь с Абсолютом и переживание этой связи — главное в жизни человека. По его определению, конечность человека «в качестве экзистенции означает: человек и в качестве самого себя изначально не может быть обязан самому себе. Подобно тому как он обретает свое наличное бытие в

мире не по своей воле, он и в качестве самого себя подарен себе трансценденцией. Он должен быть постоянно вновь дарован себе, чтобы не утратить себя. Если человек внутренне утверждает себя в своей судьбе, если он непоколебим даже в смерти, то всего этого он достигает не только своими силами. Но то, что ему помогает,— иного рода, чем всякая помощь в мире. Трансцендентная помощь открывает себя ему только в том, что он может быть самим собой. Тем, что он зависит от самого себя, он обязан непостижимой, осязаемой только в его свободе поддержке трансценденции».

Согласно Ясперсу, человек как конечное существо никогда не может быть завершен. Поэтому и достижение совершенства человеком в этом мире — вещь невозможная. Попытки же достичь такого совершенства — одно из главных искушений человеческой свободы.

Сознавая свою свободу, человек «рисует идеал своей сущности», создает образ совершенного человека как ориентир и цель, к которой необходимо стремиться и которую можно достичь. «Идеал может быть поднят до неопределенной высоты, до «величия» человека, которое есть как бы нечто большее, чем человеческое в человеке,— сверхчеловек или нечеловек».

Однако «всякий идеал человека невозможен, потому что человек не может быть завершен. Совершенного человека быть не может». Отсюда следуют выводы принципиальной важности.

Во-первых, «подлинная ценность человека заключается не в роде или типе, к которому он приближается, а в *«исторически единичном»* человеке, который не может быть заменен и замещен. Ценность каждого отдельного человека только тогда будет неприкосновенной, когда конкретных людей перестанут рассматривать как взаимозаменяемый материал для формирования по всеобщей мерке».

Во-вторых, «идея равенства всех людей совершенно очевидно неверна, поскольку речь идет о характере и способности людей в качестве доступных психологическому исследованию существ, но она неверна и как реальность общественного порядка, в котором в лучшем случае могут быть равные шансы и равное право перед законом.

Сущностное равенство всех людей находится исключительно на той глубине, на которой каждому, исходя из свободы, от-

крыт через нравственную жизнь путь к Богу. Это равенство ценности, которая не может быть установлена и объективирована человеческим знанием, ценности единичного как вечной души. Это — равенство притязания и вечного приговора, который как бы предрекает человеку место на небе или в аду. Это равенство означает: уважение к каждому человеку, которое не позволяет рассматривать человека как только средство, а требует отношения к нему как к самоцели».

«Существенно, чтобы человек и в качестве экзистенции видел в своей свободе дар трансценденции. Тогда свобода человеческого бытия становится ядром всех его возможностей при руководстве им трансценденцией, Единым, благодаря чему он достигает своего собственного единства.

Это руководство коренным образом отличается от любого другого руководства в мире, так как оно не становится объективно однозначным; оно совпадает с полным освобождением человека, ибо осуществляется оно только свободой собственного убеждения. Глас Божий звучит в том, что для единичного человека, открытого традиции и окружающему миру, возникает как собственное убеждение. Глас Божий слышен в свободе самоубеждения, у него нет другого органа, чтобы сообщить о себе человеку. Там, где человек принимает решение, исходя из своей внутренней глубины, он полагает, что послушен Богу, хотя и не обладает объективной гарантией в знании того, что угодно Богу». Поэтому выработка позиции и принятие решения всегда связаны с риском, который неотделим от свободы: «...свобода, которая заключалась бы в ясном и однозначном знании необходимого, никогда не бывает полной. Риск — действительно ли это я сам, в самом ли деле я услышал сказанное из истоков — никогда не исчезает.

Это осознание риска остается во времени условием растущей свободы. Оно исключает непоколебимость уверенности... и препятствует фанатизму. Даже при уверенности в своем решении, поскольку оно являет себя в мире, должна оставаться некоторая неустойчивость. Самоуверенность запрещена. Высокомерная убежденность в абсолютно истинном уничтожает истину в мире».

Это последнее положение имеет особую значимость для Ясперса при определении характера отношения между философской верой и верой религиозной. Согласно Ясперсу, эти отно-

шения не могут быть простыми, между философской верой и традиционной религией существует неизбежное напряжение. Дело в том, что любая религия основывается на Откровении. «Откровение есть непосредственная, локализованная во времени, данная всем людям весть Бога через слово, требование, действие, событие. Бог дает свои заповеди, создает сообщества, основывает культ». А это предполагает служителей культа, следовательно, соответствующую организацию, объединяющую людей, убежденных в том, что именно они и только они являются провозвестниками абсолютной истины на Земле, несут свет миру в качестве полномочных представителей Божества. Откровение, хотя оно и исходит от трансцендентного Бога, для того, чтобы быть воспринятым, «должно иметь образ в мире. В качестве высказанного оно подпадает под власть конечности, даже понятности. В словах искажается в нем то, что предполагалось. Слово человека уже не Слово Божье».

Для представителей религий, основанных на Откровении, оказывается характерна претензия на исключительность. «Содержание веры считается не только безусловной, но и исключающей все остальное истиной». Эта особенность оказалась свойственна и историческому христианству, всем его разновидностям. «Христианин не говорит: это мой путь, а говорит: это — путь, и повторяет слова Христа...: Я есмь путь, истина и жизнь. Верующему христианину разрешается применять к себе слова: Вы соль земли, вы свет мира». Такая позиция неизбежно ведет к ощущению своей избранности, к восприятию себя как любимцев Бога, вступающих с ним в особые отношения и имеющих право поэтому ставить себя **над** остальными людьми, которые оказались якобы не способны узреть «свет истины». Разумеется, все это предполагает в конечном счете нетерпимость к инаковерным и инакомыслящим.

Эта позиция совершенно неприемлема для Ясперса. Так, на претензии христианства на монопольное обладание истиной Ясперс возражает следующее: «Если Бог видит в людях своих детей, то, казалось бы, дети его — все люди, а не только некоторые из них или один, единственный из них. Утверждение, что только того, кто верует в Христа, ждет вечная жизнь, неубедительно. Ибо мы видим людей высокого благородства и чистой души

также вне христианства; абсурдно было бы предполагать, что их ждет гибель, особенно если сравнить их с теми, чьи достоинства сомнительны и кто едва ли заслуживает любви среди в самом деле величайших деятелей в истории христианства. Внутреннее обращение человека, переход от своеволия к величайшей жертвенности происходили не только в христианстве».

Сам Ясперс пребывал вне конфессий. Однако он решительно отвергал претензии доктринеров от христианства на право определять, кто истинный христианин, а кто — нет, и тем более — на право отлучать кого бы то ни было от подлинной европейской культурно-исторической традиции. По его словам, «...никто, никакая инстанция не знает, кто христианин... Мы не должны допускать, чтобы нас выбрасывали из дома, который тысячи лет был домом отцов наших».

Более того, по Ясперсу получается, что притязание на монопольное владение истиной в конечном счете блокирует связь с Абсолютом. «Тот, кто полагает, что полностью владеет истиной, уже не может по-настоящему говорить с другим — он прерывает подлинную коммуникацию в пользу того содержания, в которое он верит». Но коммуникация — это система контактов не только с другими людьми, но и с Трансцендентной Реальностью.

Из философской веры Ясперс выводит два положения:

«1) В библейской религии заложено, хотя, быть может, совсем ей не необходимое, притязание на исключительность, которое выступает во всех ее ответвлениях. Это притязание — как по своим мотивам, так и по своим последствиям — бедственно для нас, людей. С этим смертоносным притязанием мы должны бороться ради истины и ради нашей души.

2) Мы философствуем исходя из библейской религии и постигаем в ней неповторимую истину.

Оба эти положения для нас важны. Они связаны с вопросом, который является сегодня вопросом дальнейшей судьбы Запада: во что превратится библейская религия?»

Перспективы возможного обновления христианства определенно связываются Ясперсом с преодолением абсолютистских претензий. Их глобальные последствия в полной мере выявились в конкретной истории: крестовые походы, жестокие религиозные войны сторонников различных христианских ве-

роисповеданий, установление теснейшей связи церкви с политикой. В результате «воля к власти становится основным фактором этой религиозной действительности, которая при своем возникновении не имела ничего общего с властью. Притязание на мировое господство — следствие притязания на исключительность истины». По мнению Ясперса, «притязание на исключительность — дело людей и не основано на воле Бога, открывшего людям много путей к себе».

Следует отметить, что в его интерпретации понятие «библейской религии» включает не только христианство. «Притязание на исключительность свойственно христианской вере, вере евреев в закон... исламу. Библейская религия — это всеобъемлющее историческое пространство, из которого каждое вероисповедание извлекает нужное ему особое значение, игнорируя остальное ее содержание. Библия в своей целостности как Ветхий и Новый Заветы — священная книга только для христианских вероисповеданий». Для представителей иудаизма и ислама Новый Завет не является священной книгой.

«Основное для философствования, основная характерная черта Библии и библейской религии состоит в том, что она не дает учения в целом, не дает ничего завершенного». Именно поэтому «Библия и библейская религия являются основой нашего философствования, дают нам постоянную ориентацию и служат источником незаменимого содержания. Философствование Запада — признается это или нет — всегда связано с Библией, даже тогда, когда оно борется с ней».

С Библией, с христианской традицией неразрывно генетически связана и философская вера Ясперса. Однако ее отличие от религиозной веры состоит в том, что она основана не на Откровении, а на духовном опыте, доступном любому человеку вне зависимости от его убеждений: опыте переживания таинственной взаимосвязи с Абсолютом, опыте переживания человеческой экзистенции как тайны богоукоренной свободы. Откровение же, точнее, его человеческая трактовка неизбежно отделяет верующих от всех тех, кто не верит в него.

Нужно подчеркнуть: философская вера Ясперса отнюдь не претендует на то, чтобы заменить религию: «Философия не может дать человеку то, что дает ему религия. Поэтому она остав-

ляет место религии. Она не навязывается каждому как единственная и полная истина». Более того: религия как переживание и осмысление связи человека с Вечным и Бесконечным измерениями Бытия составляет необходимую предпосылку философствования: «Вряд ли философия может устоять в мире, где в обществе людей отсутствует религиозность. Ибо философское содержание живет в народе посредством религиозной веры».

Как религия, так и философская вера противостоят различным искажениям духовной жизни, наиболее опасным из которых является нигилизм — полное отсутствие веры. Ему свойственно тотальное отрицание всего и вся: «...всякое толкование мира и бытия он разоблачает как обман... нет ни почвы, ни безусловного, ни бытия самого по себе... Ничто не истинно, все разрешено». Нигилизм может служить лишь оправданием человека с абсолютно пустой душой — никого и ничего не любящего и не ценящего. Основываясь на логике Ясперса, можно сказать, что нигилизм утверждает в качестве единственной подлинной ценности Ничто и стремится к нему. То есть нигилизм есть воля к небытию.

Именно поэтому «чистый» нигилизм для человека невыносим. Он ищет опору в мире и находит ее в суррогатах веры в Бога — вере в различного рода духов (в «демонологии», как называет это явление Ясперс) и в обожествлении человека. Но нигилизм не перестает быть нигилизмом: и обожествление человека, и подмена связи с трансценденцией суевериями ведут к распаду и человеческой личности, и общества, то есть к Ничто.

Как нетрудно заметить, трактовка нигилизма Ясперсом имеет много общего с мыслями Достоевского по этому поводу.

Нигилизм и философия — противоположности.

Нигилизм есть отрицание и разрушение смысла. «Философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире — явить смысл, охватывающий эти цели,— осуществить... этот смысл в настоящем — служить посредством настоящего одновременно и будущему — никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства.

Постоянная задача философствования такова: стать подлинным человеком посредством понимания бытия; или, что то же самое, стать самим собой, благодаря тому, что мы достигаем уверенности в Боге... Целью всегда остается обрести *независимость* еди-

ничного человека. Он обретает ее посредством отношения к подлинному бытию. Он обретает независимость от всего происходящего в мире посредством глубины его связи с трансценденцией».

Эта независимость не имеет ничего общего ни со своевольным произволом, ни с инстинктивной волей к жизни перед лицом смерти. «Задача всегда состоит в напряжении: обрести независимость в стороне от мира, в отказе от него и в одиночестве или в самом мире, через мир, действуя в нем, не подчиняясь ему. Тогда о философе, приемлющем свободу лишь вместе со свободой других, свою жизнь — лишь в коммуникации с другими, можно сказать то, что глупец прокричал вслед Конфуцию: «Вот человек, который знает, что ему ничего не удастся, и все-таки продолжает действовать»; это — истина конечного знания, абсолютизирующего свою видимость, но истина, которая оставляет более глубокую истину философской веры нетронутой». Тот, кто ощутил в самом себе бездонную глубину трансценденции, нетленное ядро своего существа, независим от мира и способен успешно противостоять давлению «жизненных реалий». То, «что Лао-цзы постигал в дао, Сократ в божественном велении и знании, Иеремия в Яхве, который изъявлял ему свою волю, что ведали Бозций, Бруно, Спиноза, и было тем, что делало их независимыми».

Как видно из вышеизложенного, Ясперс успешно преодолевает основные искушения экзистенциалистской мысли, связанные с абсолютизацией конечности человека, отсечением измерения Вечного и Бесконечного в человеческой душе, с иллюзией абсолютной свободы индивида. В то же время сохраняется и трепетное переживание хрупкости и конечности человеческого существования, и стремление уберечь индивида от превращения его в объект кем бы то ни было, утвердить его свободу. То есть все то, что было и есть ценного в экзистенциалистском мироощущении. Важнейшим достижением Ясперса стало преодоление противопоставления веры и знания в рамках концепции «философской веры». Выработка этой концепции помогла Ясперсу дать новое и оригинальное решение проблемы единства человеческой истории — главной проблемы философии истории. Эта сторона творческого наследия Ясперса будет рассмотрена в следующей главе — в связи с анализом основных тенденций философии истории XX века. Но для того чтобы оценить значение концепции

мирового исторического процесса, предложенной Ясперсом, нужно сначала рассмотреть иные способы понимания данного процесса. Это тем более важно, что именно в сфере философского осмысления исторических реалий в начале XX века был брошен самый серьезный вызов рационалистическим и гуманистическим традициям европейской мысли.

Вопросы и задания

1. Как вы можете определить центральную проблему философии XX века?
2. Каковы особенности трактовки проблемы человеческого существования М. Хайдеггером?
3. Как трактует понятие свободы Ж.П. Сартр?
4. Что такое абсурд в интерпретации А. Камю?
5. Объясните, что такое «философская вера» в интерпретации К. Ясперса.

Литература

1. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // «Вопросы философии». 1989. № 9. С. 116–163.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
3. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
4. Беккет С. Никчемные тексты // «Философские науки». 1991. № 3. С. 131–136.
5. Сартр Ж.П. Экзистенциализм — это гуманизм.— Сумерки богов. М., 1989. С. 319–344.
6. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде.— Там же. С. 222–318.
7. Камю А. Чума. Сочинения. М., 1989. С. 83–271.
8. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

ГЛАВА II

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В XX ВЕКЕ

Итак, экзистенциализм XX века — не что иное, как опыт осмысления тотального краха смысла и поисков путей выхода из этой ситуации. Крушение смысла и потеря ориентиров в мире человеческой души означали, что люди оказались во Вселенной, где господствует Хаос. Причем трещина, сквозь которую прорвались в мир силы разрушения, обнаружилась в самой душе человека. Практическим подтверждением этого стали мировые войны и возникновение тоталитарных идеологий и режимов — фашистских и коммунистических. Часть людей, в том числе и философов, так и не нашли какого-либо нового организующего принципа, не смогли обрести смысла вновь. О них можно сказать словами И. В. Гёте:

Коль душе не удалось
Смысл объять огромный,
Знай: ты просто скорбный
Гость на планете темной.

Характерной чертой таких мыслителей — и в их числе С. Беккета — стала завроженность Бездной: оказавшись во Вселенной, где воцарилась стихия разрушения, они были заврожены Бездной Хаоса. Но и для подобного рода писателей и философов, не говоря уже о тех представителях философии экзистенциализма,

кто активно творил новые системы смысловой ориентации, было характерно переживание потери смысла как трагической утраты. Однако, как уже отмечалось, были и те, кто выступил в качестве воплощения разрушительных сил в сфере человеческого духа. Эти люди непосредственно продолжили в XX веке линию, начатую Ф. Ницше. Пожалуй, самым знаменитым мыслителем этого направления был Освальд Шпенглер (1880—1936).

* * *

Шпенглер прославился главным образом своим трудом «Закат Европы», хотя помимо этого труда у него имеется еще целый ряд произведений. Книга Шпенглера (точнее, ее первый том) увидела свет впервые в 1918 г. и сразу же получила огромный резонанс. Шпенглер оказал весьма глубокое и долговременное воздействие на общий духовный климат XX века.

Исходное и главное понятие философии Шпенглера — понятие органической жизни. Подобная жизнь тождественна в его интерпретации бытию вообще. Сама по себе, в своих глубинных основах, органическая жизнь «всецело есть тайна». «Идея жизни повсеместно наделена сходной внутренней формой: зачатие, рост, старение, гибель идентичны от малейшей инфузории до великой культуры».

Нет человеческой культуры вообще, есть лишь совокупность конкретных культур. Понятие «человечество» лишено для Шпенглера какого-либо содержания. По его определению, «человечество» не имеет никакой идеи, никакого плана совершенно так же, как их не имеет какой-нибудь вид бабочек или орхидей. «Человечество» есть пустой звук. Стоит только этому фантому исчезнуть..., как тотчас всплывет поразительное богатство действительных форм... Вместо монотонного образа растянутой в линию всемирной истории... я вижу множество могучих культур, с первозданной силой расцветающих на лоне родной местности, с которой каждая из них остается тесно связанной все время своей жизни. Каждая из них дает собственную форму своему материалу — человечеству; каждая из них имеет собственную идею, собственные страсти, собственные

жизнь, волю и собственную смерть... Существуют расцветающие и стареющие культуры... подобно тому как бывают молодые и старые дубы, пинии, цветы, ветви и листья, но нет никакого стареющего «человечества». Каждая культура имеет ограниченное число возможностей своего выражения; она появляется, зреет, вянет, но никогда не возрождается... Эти культуры, живые существа высшего порядка, растут совершенно бесцельно, как цветы на поле».

Чем же обуславливается возникновение культур? Любая из них – порождение мощного спонтанного порыва, рожденного в темных глубинах органической жизни, в витальной бездне, на поверхности которой, как пузыри на воде, появляются и исчезают культуры. Над этой бездной «...ширят свои величественные круги волн великие культуры. Они возникают внезапно, распространяются в великолепных линиях, вновь выравниваются и пропадают, и зеркало пучины опять лежит перед нами, одинокое и дремлющее».

Пожалуй, достаточно цитат. Надо полагать, уважаемый читатель, Вы уже почувствовали на себе всю завораживающую красоту языка Шпенглера. А теперь попробуем разобраться в том, какие идеи здесь выражены. И тут мы обнаружим, что за всем этим красочным многословием стоит одна мысль, в сущности достаточно плоская: идея полного уподобления культуры живому организму и, соответственно, биологической предопределенности ее развития, главных стадий такого развития (рождение, юность, возмужание, дряхлость и смерть). Каждая культура как особый организм представляет собой неповторимую целостность, единую во всех своих проявлениях. А раз так, делает вывод Шпенглер, то различные культуры непроницаемы друг для друга, никакой подлинный контакт между их представителями невозможен. Поэтому отсутствует реальная преемственность между культурами во времени, а какое-либо реальное взаимопонимание между людьми, относящимися к различным сосуществующим культурным общностям, невозможно. Невозможность такого взаимопонимания означает перспективу неизбежного противоборства между культурами, в том числе – неизбежность войн. Шпенглер всегда выступал апологетом войны, видя в ней проявление жизненной силы и энергии народов и культур.

Итак, главное у Шпенглера — отрицание идеи общечеловеческого единства и апология разделенности различных культурных миров. В схеме этого немецкого мыслителя путь каждой культуры полностью предопределен — в ней нет места каким-либо реальным альтернативам развития, а следовательно — и человеческой свободе выбора.

Разумеется, отрицание существования какого бы то ни было единого духовного субстрата истории несовместимо и с идеей Абсолюта. Шпенглер решительно отвергает «притязание... находить всеобщие и вечные истины. Истины всегда таковы только в отношении к определенному человеческому типу». Немецкий мыслитель нигде не заявляет прямо о разрыве с религией. Более того, он даже заявляет о своем уважении к таким типам исторических личностей, как «аскет» и «святой». Но люди подобного рода в мировоззренческой системе Шпенглера оказываются оттесненными на периферию бытия. По его мнению, любая духовная критика действительности (будь то со стороны той или иной мировой «религии спасения» или со стороны научного мировоззрения) есть нечто враждебное жизни и по сути своей несовместимое с ней. Причем, в интерпретации Шпенглера, это совершенно бессильная враждебность — дух вообще не в силах как-то воздействовать на действительность.

Вот характерный отрывок из «Заката Европы»: «Никакая вера никогда не могла изменить мир и никакой факт никогда не мог опровергнуть веру. Нет никакого моста между необратимым временем и неподвижной вечностью, между ходом истории и незыблемостью божественного миропорядка... Вот последний смысл мгновения, в котором Пилат и Иисус стояли друг против друга. В одном мире — в мире истории — римлянин приказал распять Галилеянина: такова была его судьба. В другом мире Рим подпал проклятию и крест стал залогом искупления: такова была “божья воля”». Как совершенно справедливо отмечал, комментируя приведенные слова Шпенглера, известный современный русский мыслитель С. С. Аверинцев, это «пощечина не только любому гуманизму, но и убеждению платоновского или христианского типа в том, что жизнь нужно заставить считаться с какими-то осмысляющими принципами, поднятыми над бесчеловечной эмпирией “факта”...»

Хотя религия прямо и не отрицается, у Шпенглера получается, что Абсолюту путь в «мир людей» заказан — между «временем» и «Вечностью» — непроходимая стена. Но тем самым Абсолют перестает быть Абсолютом. Во вселенной Шпенглера такое событие, как нисхождение Бога в одной из своих ипостасей в мир и принятие им на себя крестной муки во имя искупления человеческих грехов, — событие совершенно невозможное.

Из всего этого следует вполне определенный вывод: концепция Шпенглера представляет собой последовательный и радикальный разрыв и с принципами «осевого времени» (свободы выбора, личной ответственности, сопричастности всякого человека Абсолюту) и с христианским, и с новоевропейским гуманизмом. Она основана на отрицании объединяющей их линии преемственности, связанной с признанием общечеловеческого единства и идей свободы и достоинства человеческой личности.

Закономерно задать вопрос: чем же в таком случае объясняется столь значительное и долговременное влияние Шпенглера на умы? Дело в том, что выдвинутая Шпенглером объяснительная схема исторического процесса содержала в себе, наряду с общей антигуманистической направленностью, и несомненные зерна истины. Так, отстаивая мысль об уникальности и неповторимости каждой из великих культур в истории человечества, Шпенглер решительно отвергает господствовавшее на рубеже XIX–XX вв. европоцентристское видение истории, основанное на убеждении, что только Запад представляет собой единственную и подлинную Цивилизацию, окруженную морем варварства. В интерпретации Шпенглера европейская культура (он называет ее «фаустовской») — лишь одна из великих культур¹, существовавших в истории. Все эти культурные организмы равноценны. Точнее, они, по Шпенглеру, не могут вообще сравниваться по каким-либо общим для всех критериям, как-то: достигнутый уровень развития, та или иная степень воплощения в жизнь неких общечеловеческих принципов и др. Поэтому разговор о том, что какие-то человеческие общности дальше продвинулись по пути прогресса, чем другие, пол-

¹ Наряду с «фаустовской» Шпенглер выделяет в истории следующие культуры-организмы: египетскую, вавилонскую, греко-римскую («аполлоновскую»), китайскую, индийскую и культуру майя в Центральной Америке.

ностью лишается смысла, поскольку ни о каком общем для всех прогрессе для Шпенглера речи быть не может.

Попытки позитивистов внедрить методы, позаимствованные из естественных наук, при исследовании человеческой, в том числе и исторической, реальности привели к тому, что к рубежу XIX–XX вв. в гуманитарных науках, в том числе в истории, был потерян импульс к изучению исторических явлений как чего-то цельного. Шпенглер возродил этот импульс, убедительно показав, что какие-либо отдельные феномены или явления жизни могут быть адекватно поняты лишь в том случае, если каждая культура будет рассматриваться как целостность, единая во всех своих проявлениях — от экономики до духовной сферы. Все эти проявления объединяет нечто общее — единый стиль жизни данной человеческой общности. Исследование такого стиля требует специфической формы знания, отличной от знания научного и основанной на особом, по сути своей артистическом даре цельного «схватывания» вещи.

Эти идеи Шпенглера, несомненно, внесли новую, свежую струю в течение европейской мысли, поскольку они помогали осознать важность проблемы многообразия исторического опыта человечества, воплощенного в различных культурах и цивилизациях¹. Однако абсолютизация уникальности каждой из них, отрицание наличия каких бы то ни было общечеловеческих измерений исторического процесса неизбежно вели к серьезным искажениям картины исторической реальности, а в политическом плане давали обоснование самым агрессивным разновидностям национализма, проповеди неискоренимой вражды между представителями несовместимых якобы культур. Отнюдь не случайна в этом плане и крайне реакционная политическая позиция Шпенглера, воспевавшего прусскую военно-бюрократическую государственность. Из понимания культуры как аналога биологического организма непосредственно выросла апология «крови и почвы» как главных факто-

¹ У Шпенглера термин «цивилизация» интерпретируется специфически: в его понимании этим термином должна обозначаться заключительная стадия развертывания любой культуры. Так, по мнению Шпенглера, Запад вступил в стадию цивилизации в XIX веке, что означает закат «фаустовской» культуры.

ров формирования исторической реальности¹. Эти термины, использованные Шпенглером, были непосредственно позаимствованы и пущены в оборот немецкими нацистами.

Хотя в конечном счете отношения у Шпенглера с режимом Гитлера не сложились, а такие черты идеологии нацизма, как антисемитизм и расовая теория, были отвергнуты философом, его профашистская позиция перед приходом Гитлера к власти сомнений не вызывает. Самое же главное состоит в том, что проповедь Шпенглера в очень значительной мере способствовала общей фашизации духовного климата Европы в 20—30-е гг. Приведем, чтобы проиллюстрировать эту мысль, несколько примеров из работ Шпенглера этого периода.

«Тот, кто не умеет ненавидеть,— не мужчина, а историю делают мужчины». («Политические обязанности немецкой молодежи», 1924 г.) «Жизнь не имеет «цели»... В бесцельности заключается величие драмы... Жизнь... не имеет ни системы, ни программы, ни разума; она есть сама для себя и сама собою, и глубокий порядок, в котором она осуществляется, доступен только созерцанию и чувствованию — и затем, быть может, описанию, но не разложению на доброе и злое, верное или неверное... XX век... не верит больше во власть разума над жизнью. Он чувствует, что жизнь господствует над разумом». («Пруссачество и социализм», 1919 г.)

Разумеется, такое воплощение «жизни», как «настоящие мужчины, умеющие ненавидеть», оказываются — здесь Шпенглер прямо заимствует идею Ницше — «по ту сторону добра и зла». Унижение разума неразрывно связывается с отрицанием общечеловеческих норм морали и этики.

Сказать, что в жизни, в том числе и в жизни людей, нет ни цели, ни разума — это значит утверждать, что жизнь полностью лишена смысла. Этот вывод непосредственно вытекает из идеи господства биологической предопределенности в развертывании культурных «организмов». Биологизм Шпенглера означал отрицание человеческого смысла истории. А подобное отрицание в свою очередь означало обесмысливание истории как таковой.

¹ Эти тенденции в большей степени проявились не в «Закате Европы», а в других произведениях Шпенглера — «Пруссачество и социализм», «Политические обязанности немецкой молодежи» и др.

Линия отрицания традиций «осевой эпохи», христианства и новоевропейского гуманизма была доведена до предела в идеологии фашизма. Впрочем, данная идеология — за пределами нашей темы, ибо, хотя в ней немалую роль играли разного рода мистические культы, она никак не попадает под рубрику ни философии, ни религии. В любой философской или религиозной системе, даже самой догматической, сохранялось в той или иной форме присутствие творческого духа. В фашистском мировоззрении он отсутствует полностью.

Однако нельзя не видеть того факта, что многие идеи таких мыслителей, как Ницше и Шпенглер, были использованы фашизмом и вошли в качестве важной составной части в его идеологический арсенал. Достаточно вспомнить «сверхчеловека» и «волю к власти» Ницше, «кровь и почву», «господство жизни над разумом», отрицание общечеловеческого единства у Шпенглера. То, что идеи эти «пришлись ко двору» у фашистов, показывает, какую опасность они в себе таили. По сути дела, подобные идеи сыграли роль сильнодействующего духовного яда, отравившего многие умы.

Появление и широкое распространение концепций Ницше и Шпенглера означало, что всей духовной традиции, идущей от «осевого времени», брошен серьезный вызов. Глубокая враждебность этих мыслителей названной традиции проявляется не только на содержательном уровне, но и в самом стиле философствования. Вспомните приведенные выше отрывки из их работ. И Ницше, и Шпенглер не заботятся о том, чтобы выстроить систему аргументации, основанную на логических доводах. Эффект их текстов рассчитан не столько на то, чтобы **убедить** читателя, сколько на то, чтобы **внушить** ему некие истины. Внушение (или, говоря научным языком, суггестия) в данном случае главное орудие воздействия на тех, кому адресован текст. Поэтому Ницше и Шпенглер не разрабатывают системы понятий,

а пользуются многозначными символами. Несомненно присущий обоим подлинный артистизм в игре подобными символами завораживает читателя. Ставка на суггестивное воздействие текста (то есть на воздействие посредством внушения) означает, что названные представители «антиосевой» линии в европейской философии апеллируют не столько к разуму, сколько к эмоциональной сфере человеческой психики, рассчитывают не на развитие способности критического суждения читателя, а на ее блокирование. Слово, звучащее из уст Ницше и Шпенглера, — это не проявление Логоса, а нечто совсем иное. Это по сути своей борьба со Словом посредством слова.

Разрыв с наследием «осевой эпохи» привел к возрождению на новой основе мифологического мышления. Как уже говорилось при анализе творчества Ницше, этот философ прославлял «доосевую» эпоху и выдвигал задачу возрождения мифа в качестве позитивной программы духовного развития. Речь при этом не могла идти, разумеется, о прямом возврате к архаическим мифам. Используя зачастую образы и мотивы древней мифологии, Ницше, а вслед за ним и Шпенглер выступают в роли творцов новых мифов. «Сверхчеловек», «воля к власти» как движущая сила мира, «кровь и почва», полная обособленность культурных организмов, расцветающих и отцветающих, растущих «совершенно бесцельно, как цветы на поле» — все это не что иное, как центральные символические образы подобных новых мифов. Качественное отличие их от древней мифологии состоит в том, что они не являются продуктом спонтанного коллективного творчества, как архаические мифы. Мифы XX века конструируются искусственно, хотя, как показывает опыт, и могут широко распространяться в народе.

Впрочем, есть одна особенность, характеризующая мифологический тип мышления в целом как в древних, так и в современных его проявлениях. Она заключается в том, что, говоря словами известного ученого-антрополога К. Леви-Строса, «логика мифа исключает диалог», его содержание утверждается в качестве цельной, единственно возможной, безальтернативной истины. Любой миф апеллирует не столько к сознанию, сколько к досознательным и подсознательным пластам психики, он завладевает душой путем внушения (суггестии).

Именно эти особенности мифологического мирозерцания привлекли создателей и идеологов тоталитаризма XX века как в фашистском, так и в коммунистическом его вариантах. И хотя поднятые на щит мифы были различны в одном и в другом случае (мифы «всемирной коммунистической революции» и «светлого будущего», позже миф о мессианской роли Советского Союза как первой страны «освобожденного труда» в коммунистической России, мифы немецких нацистов о расовом превосходстве арийцев над всеми остальными и о великой миссии Германии, которой якобы самой судьбой предназначено господство над миром), сам принцип поглощения духовной жизни общества искусственно сконструированным мифом является общим для всех разновидностей тоталитаризма.

Суть тоталитаризма XX века состояла в попытке полностью запрограммировать как все стороны жизни общества, так и каждого отдельного человека во всех его жизненных проявлениях, полностью исключив свободу выбора. Но такое тотальное программирование было возможно только в том случае, если способность к критической оценке (событий, идей, людей) полностью подавлена (во всяком случае, в основной части населения). Новые, модернизированные мифы как раз и выполняли функцию блокирования названной способности.

Ответственность за это в определенной мере ложится и на тех философов, которые дали первоначальный импульс мифотворчеству индустриальной эпохи. Впрочем, следует еще раз подчеркнуть, что речь идет в данном случае именно о конструировании новых мифов. Что же касается обращения к сохраняющейся древней мифологической подпочве европейской и иных культур, то здесь дело обстоит значительно сложнее. Само по себе такое обращение вполне могло дать и давало мощный импульс творческой мысли. Прежде всего это касается именно познания человеческой реальности, столь сложной и многомерной, что ее невозможно было охватить с помощью одних только научных методов и понятий. Попытки сделать это, предпринимавшиеся в рамках как позитивизма, так и марксизма, служили, как уже говорилось в предыдущей главе, выражением абсолютистских претензий новоевропейской науки на тотальный охват всех измерений действительности «мира людей». На практике

это вело к редукционизму, то есть к попыткам объяснить работу общественного механизма с помощью какого-либо одного принципа, например принципа определяющей роли материального производства в марксизме. Разумеется, это не могло не вести к упрощенному пониманию истории. Тем более что позитивизму было свойственно как раз игнорирование либо недостаточное внимание и к мифологической подпочве культуры, и к древним досознательным и подсознательным пластам человеческой психики, в наибольшей мере отзывавшимся на импульсы, идущие из подобной подпочвы. Средства, предлагавшиеся позитивистами, оказались явно недостаточны для осмысления трагической действительности XX века. Они не могли удовлетворить многих мыслящих людей, особенно после опыта первой грандиозной мировой бойни — войны 1914—1918 гг.

Нельзя не принимать во внимание то обстоятельство, что концепции Ницше и Шпенглера возникли в том числе и как реакция на позитивизм, и шире — на абсолютистские претензии ограниченного узкорационалистического подхода к человеческой действительности. Именно попытки преодолеть такой подход в глазах многих людей являлись, пожалуй, самой привлекательной чертой обоих этих мыслителей. В ходе осуществления таких попыток и Ницше, и Шпенглеру действительно удалось в ряде случаев приоткрыть новые горизонты познания. И хотя благодаря их усилиям европейская духовная традиция теряла значительно больше, чем приобретала, об их реальных достижениях также не следует забывать.

* * *

Перед теми представителями западной мысли, которые считали себя наследниками гуманистических традиций прошлого, встала сложнейшая задача дать достойный ответ на вызов, воплощенный в наибольшей мере в творчестве Ницше и Шпенглера. Ее выполнение требовало решительного переосмысления того духовного инструментария, которым развивавшаяся в целом в рамках линии «осевой эпохи» философская и религиозная мысль Европы располагала к рубежу XIX—XX вв.

Преодолеть мощное духовное притяжение таких выдающихся мыслителей, как Ницше и Шпенглер, невозможно было, просто отбросив их аргументацию. Эти мыслители с большой силой выразили реальную кризисную тенденцию в развитии европейского духа в XX веке, воплотив главное искушение, свойственное ему в прошедшем столетии: искушение самоотрицания Разума. И Ницше и Шпенглер, каждый из них по-своему, выявили и очень ярко показали действительную ограниченность понимания истории, мира и человека в либерально-позитивистской традиции в том виде, в каком она сложилась к рубежу XIX—XX вв. И тот и другой, как уже говорилось, открыли новые пути познания человеческой реальности. Подлинное преодоление того духовного искушения, которое было воплощено в трудах обоих немецких философов, требовало проведения сложнейшей работы по отделению содержащихся в них зерен истины от плевел ненависти, посеянных духом разрушения, утверждавшим себя в умах и сердцах жителей стран Запада.

* * *

Грандиозную попытку переобоснования либерально-гуманистических ценностей на материале всемирной истории предпринял крупнейший английский историк и философ истории Арнольд Джозеф Тойнби (1889—1975). Значение этой попытки определяется в том числе и тем обстоятельством, что он критически воспринял, включив их в совершенно иной мировоззренческий контекст, ряд идей Шпенглера. Прежде всего Тойнби вслед за Шпенглером отверг линейное европоцентристское видение мирового исторического процесса. Английский историк принимает также и обосновывает по-своему идею множественности культурно-исторических общностей или «цивилизаций» (по терминологии Тойнби), каждая из которых представляет собой некую завершенную в своих основных чертах неповторимую целостность. Подобная целостность едина во всем многообразии ее составляющих — от особенностей экономики до специфики духовной культуры и проявляет себя в особом, только ей присущем стиле жизни.

Исследуя динамику развития различных цивилизаций¹, Тойнби обнаруживает, казалось бы, ту же цикличность, что и Шпенглер. В интерпретации английского мыслителя для подавляющего большинства известных истории цивилизационных общностей характерны следующие стадии: зарождение (генезис), рост, надлом и распад. Однако на этом сходство со Шпенглером кончается.

Для Тойнби несомненно наличие в истории всех народов и культур единого общечеловеческого духовного субстрата. Его присутствие в жизни людей обусловлено Предельной Духовной Реальностью, то есть Богом. Эта Реальность трансцендентна по отношению к эмпирии человеческой истории. Тем не менее Бог, по логике Тойнби, отнюдь не находится вне истории и уж тем более не отделен от «мира людей» непроходимой стеной, как у Шпенглера. Бог обнаруживает свое присутствие в различного рода Вызовах, на которые призван дать ответ человек. Внешне это может быть Вызов тяжелых природных условий, или социально-исторического окружения, или еще какие-нибудь обстоятельства, побуждающие людей к мобилизации их творческого духа для преодоления возникших ситуаций, зачастую ставящих ту или иную человеческую общность на грань гибели. Но за всеми этими проявлениями природной или социальной эмпирии стоит Предельная Духовная Реальность.

Представители различных цивилизаций по-разному отвечают на выраженное в различных формах Божественное вопрошание. Собственно, поиски таких ответов и составляют подлинное глубинное содержание исторического процесса. Таким образом, история предстает как диалог человека с Богом.

Следует подчеркнуть, что это — именно диалог: люди, по логике Тойнби, отнюдь не являются марионетками в руках Бога — они обладают свободой выбора того или иного варианта своих действий, того или иного ответа на Вызов.

Тойнбианская концепция Вызова — и — Ответа, так же как и концепция Шпенглера, представляла собой реакцию на трактов-

¹ У Тойнби есть несколько вариантов классификации цивилизаций, но во всех случаях круг включаемых в разряд цивилизаций культурно-исторических общностей значительно шире, чем у Шпенглера. См.: Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991.

ку причинности позитивистским мышлением XIX в. Как мы уже знаем из предыдущей главы, это было по сути своей механистическое понимание: из сходных причин, согласно позитивистской логике, должны были неотвратно следовать сходные следствия. Подобная трактовка по сути дела игнорировала фактор случайности в истории, была основана на непонимании всей сложности структуры исторического события, несводимости культурно-исторических явлений к внешним по отношению к ним детерминациям (экономическим, политическим и др.).

Тойнби вообще отвергает идею о том, что причинно-следственные связи, доступные научному анализу, могут служить в качестве основного механизма поддержания единства и непрерывности исторического процесса. Здесь Тойнби решительно расходится и с позитивизмом, и с марксизмом и совпадает со Шпенглером. Однако если у последнего примат всеобщих причинно-следственных связей отвергается в пользу идеи полной замкнутости культур, то у Тойнби на место трактуемой в духе механистической парадигмы причинности ставится совершенно иная идея диалогического Богообщения.

Согласно Тойнби, степень соответствия Ответа той или иной человеческой общности характеру Вызова может быть совершенно различной. По убеждению английского мыслителя, надлом и последующая гибель многих цивилизаций в истории не были фатально предопределены: они — результат человеческих ошибок, следствие неспособности дать адекватный Ответ на Вызов. Таким образом, Тойнби отвергает проводимую Шпенглером идею предопределенности пути любой культуры — от рождения к неминуемой смерти. Для английского философа истории совершенно неприемлемо шпенглеровское уподобление культуры биологическому организму. Духовная составляющая любой цивилизационной целостности для Тойнби, в отличие от Шпенглера, — решающий фактор, цементирующий подобную целостность и определяющий неповторимые черты исторического лица цивилизации.

По Тойнби, стержень мировой истории составляет способность человека делать свободный спонтанный выбор. Причем, по его мысли, в этой способности непосредственно проявляется сопричастность человека Предельной Духовной Реальности

Вселенной, сливаются в конечном счете воедино мирское и сакральное измерения человеческого бытия. От того, будет ли сделан правильный выбор, то есть будет ли найден правильный Ответ на Вызов, зависит судьба той или иной конкретной цивилизации: либо надлом и гибель, либо дальнейшее развитие. Таким образом, если натуралистический циклизм Шпенглера абсолютно безальтернативен, то у Тойнби альтернативность становится сущностной характеристикой исторического процесса.

Утверждая идею свободы выбора, Тойнби тем самым утверждал ответственность человека за свои деяния. По убеждению английского мыслителя, эта ответственность резко увеличивается в современную эпоху, когда последствия индивидуальных действий отдельных людей вполне могут приобрести глобальный характер.

Тойнби является одним из основоположников особого подхода к истории, который может быть условно охарактеризован как цивилизационный подход. Такой подход предполагает особый ракурс рассмотрения всемирной истории от эпохи первобытности до современности. А именно — рассмотрение ее как истории цивилизаций, каждая из которых являет собой неповторимую целостность. Тойнби является автором самого грандиозного из всех созданных в XX веке исторических исследований подобного типа — двенадцатитомного «Постижения истории». От появления в печати первого тома (1934 г.) до выхода в свет последнего, двенадцатого (1961 г.) прошло несколько десятилетий.

Перед Тойнби как основоположником цивилизационного подхода неизбежно встал вопрос: если каждая из цивилизаций представляет собой неповторимую целостность, единую во всех своих проявлениях, то каким образом осуществляется духовная преемственность в человеческой истории, в особенности — преемственная связь между погибшими цивилизациями и теми культурно-историческими общностями, которые являются их наследниками? Английский мыслитель решает эту проблему следующим образом.

По Тойнби, на стадиях надлома и распада цивилизации верх в обществе берут разрушительные и саморазрушительные тенденции: правилом становятся подавление творческого личностного начала и стремление ко всеобщей усредненности, пресле-

дования и убийства инакомыслящих, деспотизм и агрессивность, проявляющиеся в войнах. В подобной ситуации человека охватывает чувство омертвения себя, других людей, окружающей его природы, омертвения человеческой души, неба и земли. По словам Тойнби, чувство это с особой силой было выражено английским поэтом Сэмюэлем Кольриджем (1772–1834) в «Поэме о старом моряке»:

Один, один, всегда один,
Один среди зыбей!
И нет святых, чтоб о душе
Припомнили моей.
Гляжу на гниль кишаших вод
И отвожу мой взгляд;
Гляжу на палубу потом,
Там мертвецы лежат.
Гляжу на небо и мольбу
Пыгаюсь возносить,
Но раздается страшный звук,
Чтоб сердце мне сушить.
Когда же веки я сомкну,
Зрачков ужасен бой,
Небес и вод, небес и вод
Лежит на них тяжелый гнет
И трупы под ногой.

Однако эта страшная обстановка всеобщего распада вызывает в качестве ответной реакции мобилизацию человеческого духа. Имеет место предельное напряжение творческой воли тех, кто стремится противостоять силам разрушения. В среде таких людей начинается формирование новых систем ценностей. Причем главный центр развертывания этого процесса находится в социальных слоях, занимающих в системе еще господствующей, но уже гибнущей цивилизации маргинальное положение. То есть – в тех группах населения, которые не интегрированы в доминирующую социально-культурную систему. В интерпретации Тойнби они составляют «внутренний пролетариат» цивилизации. Есть еще и «внешний пролетариат» – в

него превращаются те народы, которые ранее находились в орбите влияния данной крупной исторической общности, не будучи в то же время ее составной частью.

Гибнущая цивилизация, как правило, пытается продлить срок своего существования, прибегая к насилию. Поэтому ее характерной чертой на стадии надлома наряду с духовной опустошенностью становится стремление к созданию супергосударств-империй, стремящихся к внешней экспансии во всемирном масштабе и к превращению своих подданных в «винтики» государственного механизма. По отношению к людям, живущим в ареале умирающей цивилизации, подобное государство выступает как худший из угнетателей, как гигантский вампир, высасывающий из общества последние жизненные соки. Массы «пролетариата», как правило, предпринимают попытку уничтожения этого монстра насильственными методами и неизменно терпят поражение: всеподавляющий военно-полицейский аппарат оказывается сильнее взрывов стихийного протеста. Вот тогда-то наиболее выдающиеся представители «внутреннего пролетариата» оказываются вынуждены прибегать к выработке орудий духовного сопротивления. Однако именно эти орудия со временем напрочь разносят тяготевший над людьми аппарат насилия. Что же это за орудия?

Группа правдоискателей, не находящих себе места в данной конкретной действительности с ее торжеством лжи и насилия, упадком и разложением, утверждают в религиозных терминах идею несводимости человеческого духа к каким-либо конкретным социально-историческим детерминациям. Что это значит? Главная мысль такого типа людей очень проста: человек не принадлежит всецело существующей реальности со всеми ее ужасами и мерзостями; он сопричастен Абсолюту – Предельной Духовной Реальности, ориентируясь на которую он призван найти сам и указать другим путь спасения.

Так возникает «вселенская церковь» (в несколько других терминах – «универсальная» или «высшая» религия). Такая религия выполняет функцию предохранения мыслящей и ищущей части общества от эпидемии всеобщего распада и разложения. Согласно Тойнби, «вселенская церковь» притягивает к себе лучшие интеллектуальные силы гибнущей цивилизации. Привлекая их, она тем самым вступает в активное взаимодейст-

вие с духовным наследием данной цивилизации, творчески его воспринимает и частично перерабатывает. Духовная жизнь людей, обделенных земными благами в условиях обреченной на гибель цивилизации, оказывается «куколкой» или «коконом» последующей цивилизации (или цивилизаций), духовной основой которой становится одна из «высших религий». В результате распад одной цивилизации оказывается — если посмотреть на всемирную историю в целом — предысторией или, говоря словами Тойнби, «утробной фазой» развития другой.

К числу высших религий («вселенских церквей») Тойнби относит христианство, ислам, буддизм махаяны и индуизм. Они составили духовные основания всех ныне существующих великих цивилизаций. По мнению Тойнби, «...христианство и другие высшие религии XX в. имеют куда больше общих точек соприкосновения, чем современные им цивилизации... Высшие религии открыли новый взгляд на природу божественного. Бога стали носить в сердце, что явилось неизбежным следствием нового взгляда на отношения между людьми. Если Бог един, то он не может быть ни одним из многочисленных местных божеств. И Он должен быть для всех народов, существующих на земле (Деян. 17, 26). Если Бог есть Любовь, то он не может быть «воином» (Исх. 15, 3). Ошибочна и грешна заповедь «благословен Господь, твердыня моя, научающий руки мои битве и персты мои — брани» (Пс. 143, 1). Если Господь не присутствует в каждой из тварей Его, то человеческое самопоклонение себе — идолопоклонство. Высшие религии не просто отстаивают эти истины, они приводят их в действие. Появление их в миру было богоявлением и освобождением Человека. Оно освободило Человека от вечного рабства внутри собственного Я. Подчиняясь духовной власти высших религий, человек способен преодолеть политические барьеры местных государств и даже культурные барьеры, разделяющие разные цивилизации».

Приведенная выдержка из монументального труда английского историка весьма характерна. С ее помощью можно проиллюстрировать как сильные, так и слабые стороны тойнбианской философии истории. Безусловным достижением является утверждение идеи духовного единства человечества. Но реальные и весьма существенные различия между разными «высшими ре-

лигиями» здесь явно недооцениваются. Движимый страстным пафосом утверждения идеи общечеловеческого единства, Тойнби как будто забывает о таких, к примеру, явлениях, как вполне реальное многобожие в индуизме, тенденция ортодоксальных индуистов ограничивать круг причастных Высшей Духовной Реальности (Брахману) адептами собственной религии, далеко не однозначное отношение Бога к таким реалиям «тварного мира», как война и насилие, и в христианстве, и в мусульманстве. Характерная деталь: давая характеристику всем «высшим религиям» одновременно, Тойнби делает это при помощи цитат из Библии. Встает вопрос: насколько такое цитирование может исказить реальные и очень существенные различия между христианством, с одной стороны, буддизмом, индуизмом и исламом — с другой?

Впрочем, следует отметить, что Тойнби отнюдь не игнорирует факт наличия подобных различий. Причем он утверждает ценность таких различий: «Невозможно единообразное понимание единого и истинного Бога, ибо человеческая природа отмечена плодотворным многообразием, представляющим собой отличительную черту божественных трудов. Каждая человеческая душа воспринимает Его через свою призму... Чтобы помочь человеку узреть божественный свет, существует Религия, но и она не в состоянии достигнуть этой цели, если в ней не находит правильного отражения многообразие человеческой природы. Если каждая из высших религий не отвечает глубинным нуждам человеческого опыта, действительно трудно понять, почему каждая из них сумела исторически объединить столь большие массы человечества». Согласно Тойнби, способности каждой из «вселенских церквей» просветлять души, вести за собой огромное количество людей, формировать духовные основания цивилизаций не могут быть не чем иным, кроме как Божественными дарами. И «если бы последователи живых высших религий признали общее происхождение всех этих божественных даров, они могли бы обрести животворящее освобождение, отказаться от борьбы между собой, от попыток вмешиваться в дела друг друга, с тем чтобы двигаться вместе к единой цели».

Тойнби прекрасно знает о реальном соперничестве и борьбе различных «вселенских церквей» друг с другом как за души людей, так и за мирские блага, прежде всего за влияние на процесс

принятия решений в экономической и политической сферах, за привилегированный статус в обществе, за власть и богатство. Все это, в интерпретации Тойнби, – результат искажения людьми изначальных принципов, на которых были основаны «высшие религии» и которые являются общими для всех этих религий.

Согласно Тойнби, одной из самых серьезных опасностей, подстерегающих человека на пути его духовного развития, является опасность «идолопоклонства» («идолизации»), то есть преклонения перед реалиями тварного мира, прежде всего теми из них, в которых воплощено искушение властью и богатством. По мнению английского мыслителя, наиболее порочной формой идолопоклонства является поклонение человека самому себе. Тем самым Тойнби решительно и последовательно выступает против «человекобожеской» тенденции в европейской философии XX века, как в ее агрессивной ницшеанской версии, так и в варианте «абсолютной свободы» личности в радикальном экзистенциализме.

Утверждая принципы свободы выбора и личной ответственности, Тойнби выступает как законный наследник «осевой» духовной традиции. Во многих отношениях он опирается и на духовное наследие христианства. Однако тут следует оговориться, что отношения Тойнби с христианством носят достаточно сложный характер. Как справедливо отметил видный современный отечественный историк Е. Б. Рашковский, христианство Тойнби – вещь условная и менее всего ортодоксальная. «Религиоведчески духовную позицию Тойнби... можно было бы определить как гнозис, то есть как позицию, компромиссную между «иудео-христианским» и «языческим» архетипами мышления». Речь идет главным образом о характерном для гностицизма (в том числе и для гностицизма в рамках самой христианской церкви) стремлении «к соединению теоцентрических посылок мировоззрения с циклическим взглядом на ход событий духовной истории человечества»¹.

Следует отметить, что все сказанное до этого момента характеризует духовный облик Тойнби периода написания главного

¹ Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (опыт критического анализа). М., 1976. С. 163.

труда его жизни — «Постижения истории» (1934–1961 гг.). Впоследствии, в 60-е и особенно в 70-е гг., имел место очень серьезный кризис либерально-гуманистических основоположений мировоззрения Тойнби. Попытки примирить в некоем высшем синтезе все «высшие религии» обернулись в конечном счете резкой критикой христианства. Согласно позднему Тойнби, именно оно несет главную ответственность за все главные беды современного мира, прежде всего за разрушение природной среды обитания человека — экологический кризис. Поставив человека над всем остальным тварным миром, религия Христа открыла, в интерпретации Тойнби последнего этапа его жизни, путь к мировоззрению и практике «покорения природы».

В 70-е гг. в высказываниях Тойнби появляются элементы агностицизма и пантеизма, появляется тенденция к превознесению восточных духовных традиций и одновременному принижению (ранее для Тойнби совершенно не характерному) культурного наследия народов Запада и Восточной Европы. В последний период своей жизни Тойнби сближается с движением так называемых «новых левых», стоявших на позициях нигилистического отрицания всего существующего, в том числе и духовной традиции.

Пожалуй, наиболее ярким свидетельством глубинного поворота в миросозерцании Тойнби является его отказ от принципа свободного выбора как стержня исторического процесса. На место этого принципа ставится идея Судьбы, которая постепенно завладевает душой великого английского историка и мыслителя. Симптомы этого коренного поворота обнаруживаются уже в начале 60-х гг., еще до окончания работы над последним томом «Постижения истории». Приведем в этой связи многозначительный отрывок из книги «Встречи» о последнем свидании Тойнби с первым лидером независимой Индии Дж. Неру в 1960 г.: «Глубоко человеческая вещь — восставать против всего того, что ограничивает нашу человеческую природу — против смерти, против невзгод, против уныния и потому глубоко человеческая вещь — радоваться при виде человека, казалось бы, побеждающего Судьбу. Это не только одна личная его победа, это общая победа всего человечества. Но, увы, дорого покупается эта радость: мы расплачиваемся за нее трагическим зрелищем в

конечном счете торжествующей Судьбы... Любой из людей рано или поздно падает, сраженный своим противником. Последний раз встретившись с г. Неру, я обнаружил, как меркнет его былая жизнерадостность. И ему оказалось не под силу отразить Судьбу, победы его оказались иллюзорными, противник лишь попросту оттягивал время для последнего удара».

Интересно отметить, что в эпоху написания основного текста «Постижения истории» Тойнби рассматривал капитуляцию перед Судьбой как одно из главных проявлений духовного надлома цивилизации. В соответствии с его тогдашней интерпретацией, как культ Необходимости, так и культ Случая, оба нашедшие свое непосредственное концентрированное выражение в идее Судьбы, определяющей жизненный путь людей и богов,— не что иное, как проявления чувства «неконтролируемого потока жизни». Это — чувство людей, пустивших все на самотек, опустивших руки перед жизнью «такой, как она есть», отказавшихся от любых попыток изменить ее к лучшему.

Характеризуя ситуацию надлома античной цивилизации, Тойнби приводит в качестве наиболее яркой иллюстрации соответствующего подобной ситуации состояния духа текст, принадлежавший некоему Ветию Валенту из Антиохии, адепту астрологии: «Жизнь — игрушка, странница в пустыне, мимолетный призрак... Это плод Судьбы и Случая, всегда неслышно следующих за нами, чтобы сделать жизни одних счастливыми, а других — несчастными без всякой на то причины... Человеку невозможно умиловать Судьбу молитвами и жертвоприношениями, следует только соразмерять свои желания с ней. Чему быть, того не миновать, сколько бы мы ни молились. Подобно актерам, повторяющим заученные слова, короли и их подданные, крестьяне и неразумные дети, а иногда и боги должны следовать велению Судьбы и ее предначертаниям. Восставший против Судьбы обречен на горькое поражение. Он лишь опозорит себя, не изменив своего жребия ни на йоту».

А теперь сопоставьте этот текст с теми мыслями, на которые навела Тойнби последняя встреча с Неру. Не правда ли, прослеживается прямая параллель? Похоже на то, что Ветий Валент из Антиохии, отвергнутый Тойнби как глашатай духовного распада, оставил свое отравленное жало в сознании английского мыс-

лителя. Капитуляция перед Судьбой, ранее трактовавшаяся Тойнби как симптом надлома цивилизации, оказалась симптомом духовного надлома самого Тойнби. В этой связи невольно приходят на ум строки замечательных стихов З. Гиппиус:

Не знаю я, где святость, где порок,
И никого я не сужу, не меряю.
Я лишь дрожу пред вечною потерей:
Кем не владеет Бог — владеет Рок.

* * *

Подобно тому, как душевная болезнь, поразившая в конце жизненного пути Ф. Ницше, сама по себе не может служить аргументом «за» или «против» его философии, духовный надлом, характеризовавший облик Тойнби на последнем этапе его жизни, отнюдь не обесценивает огромное значение той попытки переоснования на материале всемирной истории гуманистических принципов, которая была им предпринята. Тойнби, несмотря на наличие ряда отмеченных выше конкретных параллелей между ними, — несомненный духовный антипод Шпенглера. Он является одним из наиболее значительных представителей той тенденции развития философии истории XX века, которая противоположна по своей основной направленности шпенглеровской традиции.

Другим крупнейшим представителем той же самой тенденции является К. Ясперс, с которым мы уже не раз встречались на страницах этой книги. Его интерпретация мировой истории с позиций «философской веры» нашла отражение в работе «Истоки истории и ее цель», вышедшей в 1949 г. Избранный Ясперсом путь поиска общих духовных оснований человеческой истории нашел свое воплощение в концепции «осевого времени», которая положена в основу логической структуры данной книги. Сама эта концепция, ее основная суть, уже была изложена в главе II раздела I. Как нетрудно заметить, между объяснительной схемой мировой истории, предложенной Ясперсом, и теорией «высших религий» («вселенских церквей»)

А. Дж. Тойнби очень много общего. Эпоха возникновения этих религий в трактовке Тойнби — та же самая «осевая эпоха», но продленная во времени вплоть до возникновения ислама.

Наряду с утверждением идеи наличия общего духовного субстрата всемирного исторического процесса обоих этих мыслителей роднит общее стремление преодолеть европоцентризм, а также претензии какого бы то ни было течения человеческой мысли на монопольное владение истиной, на «особо доверительные» отношения с Абсолютом. Ясперс, очень ясно сознававший свою глубинную генетическую связь с духовной традицией христианского Запада, весьма убедительно показывает, опираясь на свои общефилософские воззрения, почему христианство в том виде, в каком оно ныне существует, не может служить единственной основой общечеловеческого духовного единства: «На Западе философия истории возникла на основе христианского вероучения. В грандиозных творениях от Августина до Гегеля эта вера видела поступь Бога в истории. Моменты божественного откровения знаменуют собой решительные повороты в потоке событий. Так, еще Гегель говорил: весь исторический процесс движется к Христу и идет от него. Явление Сына Божьего есть ось мировой истории. Ежедневным подтверждением этой христианской структуры мировой истории служит наше летоисчисление.

Между тем христианская вера — это лишь *одна* вера, а не вера всего человечества. Недостаток ее в том, что подобное понимание мировой истории представляется убедительным лишь верующему христианину. Более того, и на Западе христианин не связывает свое эмпирическое постижение истории с этой верой. Догмат веры не является для него тезисом эмпирического истолкования действительного исторического процесса. И для христианина священная история отделяется по своему смысловому содержанию от светской истории. И верующий христианин мог подвергнуть анализу саму христианскую традицию, как любой другой эмпирический объект.

Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только *эмпирически*, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков

он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным... что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости».

Нам уже известно, где Ясперс обнаруживает ось мировой истории: 800–200 гг. до н. э., эпоха рождения философии и сложения предпосылок возникновения основных мировых религий. Основные духовные свершения этой эпохи уже были охарактеризованы в главе II раздела I. В данном же случае остается констатировать, что сам Ясперс является едва ли не самым выдающимся наследником «осевой» традиции в XX веке. Во всяком случае, он наиболее ясно осознает и обосновывает свою связь с ней. К числу тех, кто сознательно стремился опереться на наследие «осевой эпохи», относится, несомненно, и А. Дж. Тойнби. На примере этих двух мыслителей особенно ясно видно, что импульс великого духовного порыва I тысячелетия до н.э. не угас и в нашем столетии. Именно этот неугасимый импульс дает Ясперсу духовные силы для преодоления ситуации крушения смысла в собственной душе и для нового обретения смысла.

Именно потому, что он ясно осознает значимость сохранения связи с «осевой» традицией, Ясперс особенно обостренно воспринимает опасность, угрожающую этой традиции, особенно в XX веке. Без хотя бы краткой характеристики точки зрения Ясперса на истоки и суть этой опасности изложение его философии истории нельзя считать законченным.

По мнению немецкого философа, угроза самим духовным основаниям человеческой жизни начала формироваться в ту эпоху, которая была условно охарактеризована им как «вторая ось». То есть в XVII–XIX вв., когда «научная революция», промышленная революция, возникновение машинного производства, превращение научно-технической деятельности в фактор, определяющий лицо «фаустовской цивилизации», создали предпосылки для возникновения системы мирового господства Запада и для очень серьезных сдвигов в духовной сфере. В соответствующей главе уже было раскрыто содержание процессов, происходивших в этой сфере в связи с выдвиганием науки и техники на первый план человеческой жизни. Данная

тема будет продолжена и в главе, посвященной проблемам философского и религиозного осмысления роли науки в XX веке. Предложенная здесь вниманию читателя трактовка всей этой проблематики очень во многом опирается на идеи Ясперса. В данном же случае отметим следующее.

В соответствии с ясперсовской трактовкой, создание в эпоху «второй оси» рукотворной «второй природы» оказалось связано с реальной опасностью овеществления и механизации самого Человека. Данная тенденция, заключенная в современной научно-технической деятельности, представляет собой покушение на внутренний мир личности, мир человеческой души.

Прорыв, совершенный Западом после научной революции XVII века в деле промышленного преобразования природной среды обитания человечества, по Ясперсу, не поддается однозначному объяснению, и, подобно «первому», изначальному «осевому времени» принадлежит к числу трудноразрешимых загадок мировой истории. Как вся совокупность причин, вызвавшая такой исторический перелом, так и — тем более — его последствия остаются во многом неизвестными величинами.

Сам Ясперс не дает какого-либо однозначного объяснения характера феномена новоевропейской науки и сущности порожденной ею техники. Но основная линия его рассуждений прослеживается достаточно ясно.

Рассматривая тезис о том, что современная наука возникла из воли к власти, Ясперс, во многом соглашаясь с этим утверждением, в то же время отмечает, что главным пафосом научного исследования является все же не агрессивность, «а воля к ясности и достоверности». Даже в экспериментальном исследовании главным мотивом «служит не агрессия, а вопрос, обращенный к природе». Дело, однако, в том, что «то, что совершает современная наука, может быть неправильно понято и использовано во вред людям. Поэтому воля к власти и разрушению, неисторичная по своему существу и всегда готовая к действию, овладела и наукой, принуждая ее к агрессивности в словах, в действиях и в применении своих выводов, — однако всегда таким образом, что наука при этом исчезает. Самым чудовищным были опыты над людьми».

Действительно, там где над людьми ставятся насильственные эксперименты, проходит грань между научным экспери-

ментом и преступлением. Проблема, однако, в том, что из науки, как таковой, из ее принципов, в общем-то, не следует запрета на какие бы то ни было опыты, тем более в том случае, если таковые ведут к более точному и полному знанию. Вот в этой-то нейтральности научного знания, взятого изолированно от остальных сфер культуры, по отношению к средствам, избираемым для достижения того или иного конкретного результата, и кроется главная опасность. Ясперс видит ее достаточно отчетливо: «Тот факт, что человека нельзя подвергать экспериментам без его желания и согласия (именно поэтому исследователь может производить опасные опыты только над самим собой), следует... не из сущности науки, но из принципов гуманности и прав человека».

Судьба науки полна парадоксов. Бурно развивавшаяся на протяжении последних трех столетий, она, по словам Ясперса, «стала для нас неодолимым роком и открытой возможностью». Крайне противоречиво ее современное положение: «Сегодня наука повсеместно распространена и признана... Однако чистая наука и безупречная научная позиция встречаются весьма редко. Существует множество научных данных, которые просто принимаются. Существует сумма специальных навыков, далеких от общей научной значимости; существует и обширная область, где наука смешивается с ненаучными элементами. Однако собственно научность, универсальная познавательная направленность... и чисто исследовательское познание составляют в нашем мире лишь узкую полоску в лабиринте искажений».

Наука не открывается каждому без усилий. Подавляющее число людей не имеют о науке никакого понятия... Наука доступна лишь немногим. Будучи основной характерной чертой нашего времени, она в своей подлинной сущности тем не менее духовно бессильна, так как люди в своей массе, усваивая технические возможности или догматически воспринимая ходячие истины, остаются вне ее». Едва ли не самая опасная черта в современном положении науки заключается в том, что от нее «ждут решения всех проблем — всепроникающего познания бытия в целом и помощи во всех бедах». Но это — ложная надежда, являющаяся по сути своей «научным суеверием». По Ясперсу, наука в ее различных видах способна познавать сово-

купность вещей мира, но не мир как целое, который остается тайной, недоступной методам научного исследования.

Крушение надежд на всеведение, всезнание и всемогущество науки ведет к тому, что суеверное преклонение перед ней сменяется разочарованием, за которым «мгновенно следует реакция — презрение к науке, обращение к чувству, инстинкту, влечениям». Подобная реакция неизбежна при «суеверном ожидании невозможного». «Символическим для ограниченных возможностей науки может служить тот факт, что врач, несмотря на его неимоверно выросшие теперь возможности, по-прежнему не может ни излечить все болезни, ни предотвратить смерть. Человек постоянно наталкивается на свои границы».

Один из главных парадоксов положения науки в современном мире состоит в следующем: «Господство с шумом утверждающих себя в формировании материального мира результатов науки и распространение по всему земному шару лексикона «просвещенного» мировоззрения не может скрыть того, что наука — это на первый взгляд самое для нас привычное — является, по существу, самым сокровенным в нашей жизни. Человек нашего времени, как правило, вообще не знает, что такое наука, и не понимает, что заставляет людей заниматься ею».

Главным практическим результатом «научной революции» XVII—XIX вв. стало создание, прежде всего на основании достижений механики и математики, той самой современной техники, с помощью которой только и можно было создать «вторую природу». «Техника — это совокупность действий знающего человека, направленных на господство над природой; цель их — придать жизни человека такой облик, который позволил бы ему снять с себя бремя нужды и обрести нужную ему форму окружающей среды».

Однако результаты применения современной техники оказались неожиданными. «Вместе с необычайно усилившимся господством человека над природой возникает угроза того, что природа, в свою очередь, в неведомой ранее степени подчинит себе человека. Под воздействием действующего в технических условиях человека природа становится подлинным его тираном. Возникает опасность того, что человек задохнется в той своей второй природе, которую он технически создает, тогда

как по отношению к непокоренной природе, постоянно трудясь в поте лица, чтобы сохранить свое существование, человек представляется нам сравнительно свободным».

Воздействие техники на жизнь человека носит тотальный характер. «Техника радикально изменила повседневную жизнь человека в окружающей его среде, насильственно переместила трудовой процесс и общество в иную сферу, в сферу массового производства, превратила все существование в действие некоего технического механизма, всю планету — в единую фабрику. Тем самым произошел — и происходит по сей день — полный отрыв человека от его почвы. Он становится жителем Земли без родины, теряет преемственность традиций. Дух сводится к способности обучаться и совершать полезные функции». В подобной ситуации «...человек живет либо в состоянии глубокой неудовлетворенности собой, либо отказывается от самого себя, чтобы превратиться в функционирующую деталь машины, не размышляя, предаться своему витальному существованию, теряя свою индивидуальность, перспективу прошлого и будущего, и ограничиться узкой полоской настоящего, чтобы, изменяя самому себе, стать легко заменяемым и пригодным для любой поставленной перед ним цели...» В результате подобной операции рвется нить истории, а человек ощущает беспрецедентную духовную потерянность.

Однако техника сама по себе — это лишь средство преобразования среды для целей человека. В этом — ее суть и смысл. Опасность не в самой технике, как таковой, а в искажении ее подлинной функции. О подобном искажении «можно говорить во всех тех случаях, когда орудия и действия перестают быть опосредующими звеньями и становятся самоцелью, где забывают о конечной цели, и целью, абсолютной по своему значению, становятся средства».

Принципиально новое, что отличает созданную на основании достижений естествознания технику,— это создание машин.

Возникновение же машинного производства требовало создания крупных организаций, регламентирующих жизнь и деятельность человека, в первую очередь — организацию его труда. При этом совершенно теряется свойственная ручному труду радость индивидуального созидания. «Для громадного большинства людей теряется перспектива труда, его цель и смысл». Чело-

век попадает в двойную зависимость «от машин и от организации труда, которая, в свою очередь, является своего рода машиной...». Соответственно, «человек сам становится как бы частью машины». Причем это касается отнюдь не только положения участников производственного процесса. «Технизация распространяется все шире от подчинения природы до подчинения всей жизни человека, до *бюрократического управления всем* — до подчинения политики, даже игр и развлечений, которые проводятся в русле привычных форм жизни, но уже не как выражение внутреннего импульса».

В подобной ситуации те каналы, посредством которых душа каждого человека сообщается с бездонной глубиной Абсолюта, забиваются сором и отбросами промышленной цивилизации. Человек, если он еще не потерял полностью способности чувствовать, ощущает себя винтиком чуждого ему механизма. Ясперс приводит высказывание 22-летнего лейтенанта американских ВВС, иллюстрирующее подобное ощущение. В интервью при вручении ему высших наград за выдающиеся боевые заслуги молодой летчик сказал: «Я ощущаю себя шестерней громадной адской машины. Чем больше я об этом думаю, тем больше мне представляется, что со дня моего рождения я всегда был шестерней в том или ином механизме. Каждый раз, когда я пытался делать то, что мне хотелось, выступало нечто значительно большее, чем я, и отодвигало меня на какое-то предназначенное для меня место».

Как нетрудно заметить, Ясперс здесь разрабатывает тему, впервые поставленную в XIX веке К. Марксом и его последователями — тему отчуждения человека в современном обществе, в первую очередь — отчуждения труда. Весьма характерно, что, отвергая атеизм марксизма и свойственный ему экономический редукционизм, Ясперс в то же время признает историческую заслугу Маркса в разработке проблематики отчуждения человека, его сущности в условиях современного машинного производства.

Ясперс подчеркивает, что истоки всех проблем, порожденных применением современной техники, следует искать в самом человеке. Сама же по себе техника «всегда остается средством. Поэтому она двойственна. Поскольку техника сама не ставит перед собой целей, она находится по ту сторону добра и зла или предшествует им. Она может служить во благо или во зло

людям». Нейтральную саму по себе технику направляет в том или ином направлении сам человек.

Следует отметить, что в проведении этой линии в своих рассуждениях Ясперс не вполне последователен. Спустя несколько страниц мы можем обнаружить иной подход — формулируемый философом тезис о «демонизме» современной техники. Ясперс уточняет: «Слово «демонизм» не должно указывать на какое-либо воздействие демонов. Демонов не существует. Слово это указывает на нечто, созданное людьми, но созданное ими непреднамеренно; на нечто подавляющее, оказывающее... воздействие на все их существование; противостоящее им, не постигнутое ими, как бы происходящее на заднем плане, нераскрытое». В противоречии с тезисом о том, что техника — не более чем средство, Ясперс начинает по мере развертывания своих мыслей усматривать опасность, которая глубоко коренится в самой природе техники. Что же это за опасность? По существу, о ней уже шла речь: «Механизация орудий труда, их усложнение... необходимость совместных действий на производстве требует такой организации, которая не только по своим размерам превосходит все ранее известное, но становится принципиально иной, поскольку, для того чтобы достигнуть определенных целей, в эту организацию постепенно втягивается все человеческое существование, а не только какая-либо его часть». Вследствие уподобления своей жизнедеятельности работе машины «общество превращается в одну большую машину, организующую всю жизнь людей... Все связанное с душевными переживаниями и верой допускается лишь при условии, что оно полезно для цели, поставленной перед машиной. Человек сам становится одним из видов сырья, подлежащего целенаправленной обработке. Поэтому тот, кто раньше был субстанцией целого и его смыслом,— человек теперь становится средством».

Так или иначе, «техника направлена на то, чтобы в ходе преобразования всей трудовой деятельности человека преобразовать и самого человека... Техника стала ни от кого не зависимой, все за собой увлекающей силой. Человек подпал под ее власть, не заметив, что это произошло и как это произошло».

По мнению Ясперса, сегодня никто не вправе говорить о том, что он проник в сущность этого процесса. «Между тем де-

монизм техники может быть преодолен только посредством подобного проникновения». Ясперс допускает, что человеку удастся в конечном итоге найти способы подчинить себе последствия технического развития. Но каким образом это станет возможным, остается неясным и для самого Ясперса. Ясно одно: «...в технике заключены не только безграничные возможности, но и безграничные опасности».

Когда Ясперс рассуждает об опасностях механизации человека и общества, у него временами проявляется склонность к тому, чтобы абсолютизировать эту вполне реальную тенденцию. Все же общество нигде еще не стало до конца единой гигантской фабрикой, а человек — только винтиком общественного механизма, лишенным собственной сущности. Однако в других местах своего труда¹ Ясперс преодолевает элементы абсолютизации указанной тенденции.

Впрочем, важнее всего для немецкого философа — наиболее ярко «высветить» опасности, подстерегающие человека. Развивая далее свою мысль, Ясперс подчеркивает, что развитие тенденции ко всеобщей механизации ведет к возникновению феномена «массы». Масса возникает там, «где люди лишены своего подлинного мира, корней и почвы, где они стали управляемыми и взаимозаменяемыми... Масса является объектом пропаганды и внушения, не ведает ответственности и живет на самом низком уровне сознания». Понятие «масса» противоположно по своему содержанию понятию «народ», который представляет собой в интерпретации Ясперса сообщество людей, где каждый сохраняет свою личность и живую связь с традицией.

Нет конкретных человеческих общностей, которые можно было бы охарактеризовать исключительно как «массу» или «народ». «Отдельный человек олицетворяет собой одновременно народ и массу. Однако он совершенно по-разному ощущает себя в том и в другом состоянии... в качестве массы я стремлюсь к... моде, к кино, к сегодняшнему дню; в качестве народа я хочу быть незаменимой личностью, мне... нужно присутствие исторического; в качестве массы я в упоении аплодирую звезде у дирижерского пульта; в качестве народа — познаю в глубине интимных пе-

¹ Имеется в виду книга «Истоки истории и ее цель».

реживаний возносящуюся над обыденной жизнью музыку; в качестве массы я мыслю числами, аккумулирую, нивелирую; в качестве народа — применяю шкалу ценностей и членений».

Ясперсу в данном случае можно, по-видимому, бросить упрек в том, что он несколько схематизирует и упрощает сложную картину человеческого поведения: в конце концов какой-нибудь, к примеру, талантливый математик вполне может «мыслить числами», отнюдь не превращаясь при этом в некоего усредненного «человека массы». Отнюдь не всякий, кто способен «в упоении аплодировать» какой-нибудь кино- или рок-звезде, делает это, не руководствуясь какой-либо шкалой ценностей. Однако основная тенденция — опасность нивелирования человека в технологическую эру — очерчена Ясперсом совершенно правильно. В данном случае он поднимает тему, которая волновала многих мыслителей XX века. Пожалуй, ближе всего к Ясперсу в данном случае испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, давший блестящий анализ феномена «массы» в своей работе «Восстание масс» (1930 г.).

Отличительной особенностью нашего времени, как пишет Ясперс, стало то, что возникла неведомая ранее забота — «забота о сохранении самой природы человека». «Речь идет о том, что человек может потерять себя... вступить в стадию нивелирования и механизации, в жизнь, где нет свободы и свершений, в царство черной злобы, не знающей гуманности». Во что может превратиться человек, показала практика тоталитарных режимов XX века, в особенности нацистские «фабрики смерти». «Перед нами разверзлась бездна... Оказалось, что человека можно уничтожить и тогда, когда физически он еще продолжает жить». Как справедливо отмечает Ясперс, эта опасность «страшнее атомной бомбы...»

Однако нельзя поддаваться чувству безысходности, необходимо сохранить веру в человека, настаивает Ясперс. Эта вера оказывается у него неразрывно связана с верой в Бога. «Перед лицом всевозможных перспектив будущего мы осмеливаемся утверждать: человек не может полностью утратить свою сущность, ибо он создан «по образу и подобию Божию»; он отнюдь не Бог, но связан с ним узами... которые никогда не бывают зримыми, но, по существу, всегда остаются нерасторжимыми.

Человек не может вообще перестать быть человеком», если только он окончательно не гибнет как индивидуум.

Ясперс подчеркивает очень важную мысль, которую можно сформулировать следующим образом: ясно сознавая, что человечество на краю бездны, важно не дать себя заморозить этой бездной. Важно понять: «Сознание своего бессилия может привести к тому, что ход истории будет воспринят как явление природы», что означает, в свою очередь, отказ от ответственности.

Итак, Ясперс утверждает, подобно Тойнби, что всегда, в том числе и в современной ситуации, можно избежать скольжения в пропасть. Все зависит от живого пульсирующего ядра истории — от человека, от его способности мобилизовать силы в борьбе с разрушительными тенденциями. Тем самым альтернативность признается сущностной характеристикой исторического процесса. Следовательно, вновь утверждается свобода выбора.

Проблема, однако, в том, что в наше время, когда о свободе говорят и к ней стремятся, казалось бы, практически все, все сразу же расходятся в понимании того, что есть свобода. «Быть может, самые глубокие противоречия между людьми обусловлены их пониманием свободы... Почти все, к чему стремятся люди, совершается во имя свободы. Во имя свободы они становятся даже на путь рабства». Исходя из своей точки зрения, согласно которой свобода укоренена в трансцендентной реальности, Ясперс утверждает невозможность полностью осознать ее сущность и дать полное, исчерпывающее определение свободы. Однако, по Ясперсу, необходимо и возможно приближение к сути проблемы свободы. Причем такое приближение достигается лишь путем огромных усилий человеческого духа. Признание за богоукорененной свободой статуса тайны не должно вести, согласно Ясперсу, к отказу от попыток эту тайну разгадать и, следовательно, сформулировать решение проблемы свободы.

Пытаясь найти пути решения этой задачи, Ясперс дает следующее рабочее определение: «Свобода — это преодоление того внешнего, которое все-таки подчиняет меня себе... Однако свобода есть вместе с тем и преодоление собственного произвола».

Итак, Ясперс отвергает претензию на «абсолютную свободу» радикального экзистенциализма. По его словам, «свободой нельзя владеть. Изолированной свободы не существует. Поэтому ин-

дивидуум жертвует своей застывшей пустой свободой во имя той свободы, которая может быть завоевана лишь совместно с другими». Реализация принципа свободы невозможна без устранения барьеров и без обеспечения коммуникации между людьми. Привести людей к свободе — значит привести их в такое состояние, когда они будут в общении открываться друг другу.

Согласно Ясперсу, только усвоение всеми народами правильно понятого принципа свободы и принятие его в качестве формирующего начала общественной системы могут создать предпосылки для объединения человечества в мировом масштабе в рамках «мирового порядка», основанного на фундаменте права, прежде всего — уважения и защиты прав человека. Единственной альтернативой подобному демократическому пути достижения единства «мира людей» является, по Ясперсу, установление мировой империи, основанной на тотальной лжи и насилии. Само же по себе объединение человечества в единое целое, по мнению философа, неизбежно: современные науки и техника, промышленное производство, в особенности научно-техническая революция середины XX века уже связали все население Земли, все страны и народы тесными, неразрывными узами — прочной сетью экономических, политических и тому подобных связей. Вопрос лишь в том, каким путем будет достигнуто единство людей нашей планеты.

Ясперс, как мы уже видели, исходит из возможности реализации различных альтернатив развития. По его убеждению, обеспечить продвижение человечества вперед, избежать угрожающих ему опасностей можно лишь в том случае, если удастся найти какие-то формы соединения великих принципов «осевого времени» с достижениями научно-технической эпохи. Несмотря на угрожающие человечеству опасности, Ясперс видит и такие процессы, которые вселяют в него надежду на благополучный для человека финал того действия в спектакле всемирной истории, участниками и зрителями которого мы являемся. «Но о том, что мы готовы поставить перед собой великую цель — вновь преобразовать человеческую природу в соответствии с ее истоками, что мы остро ощущаем всю важность рокового вопроса, как нам, веруя, превратиться в настоящих людей, об этом свидетельствует в наши дни все увеличивающаяся склонность обращаться к нашим истокам. Та глубина, из которой мы вышли, то подлинное, которое

было скрыто под покровом второстепенных образований, привычных оборотов речи, условностей и институтов, опять обретает голос. Зеркало великого «осевого времени» человечества послужит, быть может, еще раз одним из существенных заверений в том, что в своем стремлении понять самих себя мы должны обратиться к тем глубинам, откуда мы вышли».

Вопросы и задания

1. Охарактеризуйте основную направленность концепции О. Шпенглера.

2. Каково соотношение между цивилизациями и «вселенскими церквами» у А. Дж. Тойнби?

3. Объясните, как понимает различия между «первой» и «второй» осью мировой истории К. Ясперс?

4. Сравните концепции О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби и К. Ясперса по следующим основным параметрам: характер отношений человека и природы, индивида и общества, мирского и сакрального измерений бытия.

Литература

1. Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 1991.

2. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

3. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. Пб., 1922.

4. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1–2. М., 1993, 1998.

5. Аверинцев С.С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // «Вопросы литературы». 1968. № 1. С. 132–153.

6. Рашковский Е.Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби (Опыт критического анализа). М., 1976.

ГЛАВА III

ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ XX ВЕКА: В ПОИСКАХ ОТВЕТА НА ВЫЗОВ ВРЕМЕНИ

Как видно из материала первых двух глав данного раздела, важнейшей чертой философствования на Западе в XX веке, как и прежде, продолжал оставаться напряженный, полный глубоких внутренних коллизий диалог творческой ищущей мысли с христианской духовной традицией — шла ли речь о попытках освободиться от влияния данной традиции, порвать с ней или, напротив, о стремлении опереться на христианскую религию при осмыслении современных проблем. Посмотрим теперь, какие варианты ответа на вызов трагической действительности XX века дала сама христианская мысль. В концентрированном виде основные направления духовных исканий представителей различных христианских конфессий отразились в трудах ведущих теологов.

* * *

Пожалуй, наиболее крупных и оригинальных теологов XX века дала протестантская мысль. К их числу относятся: Карл Барт, Рудольф Бультман, Пауль Тиллих, Дитрих Бонхёффер.

По мнению многих исследователей, наиболее значительным христианским мыслителем XX века является К. Барт — швейцарский протестантский теолог (1886—1968). Он, наряду со всеми упомянутыми теологами, был представителем того

поколения протестантских богословов, которые формировали свои убеждения в условиях тотального краха всех прежних мировоззренческих ориентиров, в том числе и преобладавшей вплоть до Первой мировой войны в протестантской среде трактовки христианского вероучения. Речь идет об уже упоминавшейся в последней главе раздела I «либеральной теологии». Напомним ее основные черты.

Осознав невозможность сохранения без каких-либо изменений протестантской ортодоксии XVI в. в условиях нового времени, представители этого направления христианской мысли XIX в. ответили на вызов своей эпохи, сформулировав те вопросы, которые особенно остро встали перед христианами: соотношение веры и исторического знания, Иисуса истории и Иисуса веры, христианства и культуры, религии и нравственности, христианства и других религий. Теология, особенно после Канта, вынуждена была искать соответствующие новым духовным условиям ответы на вопросы: возможно ли вообще говорить о Боге? Как, на каком языке, в какой системе понятий говорить о нем?

Все эти вопросы сохраняют смысл и для Барта, и для других представителей того течения мысли, сторонники которого стали называть его «теологией Слова Божьего», а иногда — «теологией кризиса». Однако ответы, которые они давали на все эти вопросы, существенно отличались от решений, предлагавшихся «либеральной теологией». Ибо одновременно это были ответы на катастрофу, постигшую тот мир, в котором только и была возможна «либеральная теология» — мир европейского человека последней трети XIX — начала XX в.

Все упомянутые теологи единодушно связывают данную катастрофу с Первой мировой войной 1914—1918 гг. Чудовищными для людей, искренне и глубоко верующих, были не только ужасы войны сами по себе. Чудовищным было моральное и политическое падение тех, кто претендовал на роль вероучителей и полностью оправдал мировую бойню. Вот как описывает духовную ситуацию того времени К. Барт: «Для протестантской теологии фактический конец XIX столетия как «доброе старое время» приходится на роковой 1914 год... Один день в начале августа того года отмечен в моей памяти как черный день. 93 представителя немецкой интеллектуальной элиты выступили с публич-

ным обращением в поддержку военной политики Вильгельма II и его советников. С ужасом увидел я среди этих интеллигентов почти всех моих теологических учителей, к которым я относился с величайшим почтением». Разочаровавшись в них, К. Барт почувствовал, что больше не сможет «...следовать ни их этике, ни их догматике, ни их пониманию Библии и истории. Теология XIX в.— по крайней мере для меня — больше не имела будущего».

В подобной ситуации необходим был поиск новых путей Богопознания. К. Барт стал одним из тех, кто прокладывал эти пути. Для того чтобы дать представление о том, как он решил говорить о Боге, приведем несколько отрывков из небольшой, но очень характерной для его творчества работы «Христианин в обществе» (1919 г.). Эта работа дает в сжатом виде представление как о содержании концепции К. Барта, так и о типичной для него в те годы форме изложения своих идей.

Констатируя катастрофу, постигшую мир европейского человека, в том числе и мир его души, Барт задает вопрос: не лучше ли в этой ситуации «...с глубоким скепсисом и равнодушием отвернуться от жизни, от общества? — Да, но куда? От жизни, от общества уйти некуда. Жизнь охватывает нас со всех сторон, она ставит перед нами вопросы, на которые придется отвечать. Нам нужно выдержать». «Нам», то есть верующим христианам. Итак, К. Барт сразу же отвергает путь ухода от действительности и призывает своих единоверцев определить свое место в обществе. Это в свою очередь возможно лишь на основе переосмысления характера соотношения мирского и сакрального измерений бытия.

Согласно Барту, главный вопрос для христианина в сложившейся в результате Первой мировой войны духовной ситуации может быть сформулирован так: «Но есть ли в нас Христос? Присутствует ли Он в современном обществе? Мы медлим с ответом и знаем, почему медлим, не правда ли? Однако посмеем ли мы отрицать это? Христос *Спаситель* здесь... Если же и на самом деле Христос в нас, то это общество, как бы оно ни заблудилось, все же не оставлено Богом... Итак, мы призываем вас надеяться». Однако, по Барту, подобные утверждения отнюдь не дают оснований для восторженной самоуспокоенности.

Соприкосновение Божественной сферы с «тварным миром» вообще и с жизнью людей в особенности порождает вели-

чайшее напряжение: «Очень справедливо евангельское напоминание о том, что слово есть зерно, мир же — вспаханное поле. Но что это за слово? Кто из нас обладает им? И не должны ли мы прежде всего *ужаснуться* стоящей перед нами задаче — стать сеятелями Слова в мире, смутившей таких людей, как Моисей, Исайя, Иеремия? Разве их первоначальный *отказ* от миссии сопряжения Божественного с жизнью человеческой менее важен для сути дела, чем наша к тому поспешная готовность?» Понять мотивы подобного отказа можно, лишь осознав несоизмеримость дистанции, отделяющей Бога от мира, абсолютную качественную инаковость Божественной сферы по отношению к сфере человеческой жизни. «Божественное есть нечто целое, замкнутое в себе, нечто по сути своей новое, отличное от мира. Его нельзя подать к столу, наклеить в альбом или подогнать по фигуре. Его нельзя разделить и раздать по частям именно потому, что оно — нечто большее, чем религия... Оно либо существует как целое, либо не существует вовсе».

Здесь Барт формулирует одну из главных своих мыслей: Божественное не тождественно религии, то есть совокупности человеческих представлений о нем. Но разве тезис о замкнутости не ставит под вопрос первоначальное утверждение Барта: «Христос Спаситель здесь»? Да, именно так: ставит под вопрос. Понимание Божественного как замкнутой на себя сферы заставляет спросить: «Есть ли в этом божественном мире окна, распахнутые в жизнь нашего общества, и если да, то где они? Почему мы думаем и действуем так, словно они есть?»

Попытка сопряжения Божественного и человеческого требует сверхнапряжения духа и воли: «Как это трудно — храня в сердце чистоту и благоговение перед святыней, сделать в обществе хотя бы крошечный шаг со Христом. Как неприступно Божественное — когда это действительно Божественное — для всего человеческого, с которым нам так хочется его соединить!» Более того, «сегодня Бог менее доступен для нас, чем когда-либо», и, соответственно, установление контакта со сферой Божественного требует совершенно беспрецедентных усилий.

Но дело не только в громадности дистанции, отделяющей сакральное и мирское измерения бытия. «С другой стороны, перед нами общество — тоже внешне замкнутое (хотя и хрупкое внут-

ри), самодовлеющее целое, в котором нет окон в Царство Небесное. Где же смысл во всей этой бессмыслице, жизненное начало среди вырождения, пшеница среди плевелов? Где же Бог во всем этом человеческом, слишком человеческом? Прах ты и в прах обратишься! (Быт. 3, 19). Разве это не приговор человечеству и не собственное его вероисповедание? Мы страдаем сегодня и от этой замкнутости, ибо вкусили от ее горьких плодов. Нас коробит от бесконечного повторения затасканных еще до войны теологических фраз об автономности культурной, государственной и экономической жизни. Как бы нам хотелось сегодня объяснить всю общественную жизнь через Христа, обновить ее во Христе...»

Однако автономность общественной жизни по отношению к сакральному — факт реальной действительности. «Как сакральное... отстаивает сегодня, именно сегодня, свою самостоятельность по отношению к профанному, точно так же и профанное отстаивает свою самостоятельность по отношению к сакральному. Обществом теперь правит его собственный логос, точнее — целый сонм подобных божествам сил и ипостасей».

Итак, на пути тех, кто вознамерится в современной ситуации «все заново основать на Христе», — не одна, а сразу две, казалось бы, неприступные стены, разделенные к тому же гигантской, труднопреодолимой дистанцией. К. Барт и его единомышленники ставят перед собой цель преодолеть все эти преграды: «...мы... противостояим сейчас всему естественным путем сложившемуся и непоколебимо утвердившемуся порядку вещей, подобно людям, вознамерившимся прогрызть зубами гранит».

Здесь следует подчеркнуть: речь для Барта не идет о том, чтобы «приделать к светскому обществу церковную надстройку», то есть осуществить клерикализацию общества, повторив опыт христианского Средневековья. Укрепляя позиции института церкви и служителей религиозного культа, такая попытка не ведет, согласно Барту, к подлинной, а не только внешней христианизации общества: «Разумеется, мы отклоним эту попытку как опаснейшее предательство по отношению к обществу, ибо общество окажется обманутым в своих надеждах на помощь Бога... если, вместо того чтобы научиться в совсем новом смысле ждать Бога, мы примемся вновь усердно воздвигать наши церкви и церквушки».

Не делают ли, однако, охарактеризованные Бартом непреодолимые препятствия совершенно бессмысленной поставленную им задачу соединить сферы Божественного и человеческого? Разве можно, в конце концов, прогрызть зубами гранит? Барт отвечает на подобные сомнения парадоксальным утверждением: обоснованность его программы состоит «именно в том, что она выдвигает... невозможные идеалы и недостижимые цели». По словам швейцарского теолога, «и Христос, и общество для нас — надежда и нужда. Не ждите от меня какого-либо решения проблемы. Никто из нас не вправе претендовать на решение. Наша задача сводится к искреннему, обращенному в мир... священническому устремлению... благодаря чему находящееся в Боге решение сможет легче найти к нам дорогу».

Барт особо подчеркивает: «Речь пойдет не о религии, но о Боге, о движении от Бога к нам... Так называемое «религиозное переживание» есть всего лишь производная, вторичная, преломленная форма Божественного. Даже в чистейшем и высочайшем виде оно лишь форма, не содержание. Слишком долго вся наша теология воспринимала Библию и церковную историю с этой формальной точки зрения. Слишком долго деятельность церкви была всецело сосредоточена на пестовании всяческих видов благочестия. Теперь мы хотим совершенно отказаться от этой формы. Непосредственно сам источник никогда не может быть пережит. Всякое «переживание» есть лишь указание на первоначало, на Бога. И открывшееся в Иисусе движение жизни — вовсе не новая разновидность благочестия».

«Христос — нечто безусловно новое, путь, истина и жизнь Бога среди людей, Сын Человеческий, в котором человечество осознает непосредственную причастность Богу. Но — соблюдать дистанцию! Никакая, пусть даже тончайшая психическая вещественность формы этого осознания не должна изменять или заменять подлинную трансцендентность содержания... Речь идет о чистоте и превосходстве влекущего нас жизненного движения... Я подчеркиваю: никакой опыт, никакое переживание Бога, никакое благочестие не составляют сути этого жизненного движения, оно не есть некое событие рядом с прочими событиями, но представляет собой вертикаль, проходящую через — чаще же мимо — всего нашего благочестия и всех наших пережи-

ваний... Оно есть прорыв и явление Божественного мира из замкнутой в себе святости в нашу профанную жизнь...»

Главное в этом явлении — воскресение Христа из мертвых: «обрести причастность к силе и значению воскресения — вот в чем суть нашей вовлеченности в это движение».

Выход из дилемм обособленности сакрального и профанного, неприступности Божественного для человека — в исповедании «чуда Божественного Откровения». «Если бы священное, Божественное не отпугивало нас своей недостижимой высотой, мы давно предприняли бы рискованную попытку установить непосредственную связь между ним и нашей жизнью во всем ее размахе. Мы не можем не слышать голоса, произносимого: не подходи сюда! Сними обувь с ног твоих, ибо место, где ты стоишь, свято! Подобно Моисею, мы боимся увидеть Бога. Но тут же мы вновь слышим тот же голос, продолжающий: «Я призрел на бедствия народа моего в Египте, и услышал вопль его, и снизошел, чтобы спасти его от руки египтян» (Исх. 3, 5—7). И тогда становится понятным, что первоначальный запрет объясняется только необходимостью сохранить ясность и полноту этого провозвестия. И Исайя, и Иона в конечном счете тем почтили святыню, что взяли на себя задачу установить непосредственную связь между священным и профанной жизнью людей». Как подчеркивает Барт, «здесь деяние не человека, но Бога в человеке».

«Да, мы познаем абсолютную инаковость, вечность Божественной жизни. Но это вовсе не означает, что и для нас может быть и называться жизнью лишь жизнь вечная. Именно инаковость Бога... толкает нас с непреодолимой силой на поиски коренной, существенной, изначальной связи между нашей жизнью и жизнью иной, совершенно отличной от нее. Мы хотим жить, а не умирать. Живой Бог — это тот Бог, что при встрече заставляет нас верить в *нашу собственную жизнь*».

«Свет, льющийся в наши души благодаря возрастающему познанию Бога, все меньше и меньше позволяет нам хоть в чем-то мириться с окончательной смертностью нашего посюстороннего бытия».

«Прорыв Божественного в человеческое» неизбежно ведет, с другой стороны, к критическому противостоянию подлин-

ных христиан «наличной жизни». Барт решительно заявляет: «Мы больше не можем мириться с «последней самостоятельностью» законов профанного мира — от законов экономики и государственного строительства до законов биологического развития организмов». Это обусловлено тем, что «...наша душа, проснувшись, осознала свою непосредственную причастность Богу, то есть обрела сознание некогда утраченной и могущей быть вновь обретенной непосредственной причастности Ему всех вещей, событий, отношений и форм. Ибо душа, вспомнив о своем происхождении от Бога, с Ним же связывает и происхождение общества. Придя в себя, она постигает смысл жизни во всей ее полноте, сознавая при этом свою собственную глубочайшую сопричастность, вину и ответственность. Она отдает себя на суд, совершающийся над миром, и принимает на себя мир как бремя». Душа не может проснуться иначе, как только «взвалив на себя, сострадая, все тяготы современности».

«Это пробуждение души и есть движение, в котором мы находимся,— движение Божественной истории или Богопознания...»

Ключевым словом, определяющим облик верующего христианина, по Барту, должно быть слово «бодрствование». «В этом состоянии бодрствования мы не можем прежде всего не отрицать в принципе всех установленных правил нашей жизни, не можем не подвергать их испытанию путем сопоставления с тем, что единственно законно и действительно» — то есть со святыней, являющей себя в мире. Вне контакта со сферой Божественного все отдельные вещи мира определяются смертью: «Мертвы... все эти «здесь и там», «прежде и теперь», «это и то», когда они одновременно не суть Единое. Мертва всякая голая данность. Мертва всякая метафизика. Мертв был бы сам Бог, если бы Он соприкасался с миром чисто внешне, если бы был «вещью в себе», а не Единым во всем, не Творцом... началом и концом всего».

Как мы видим, здесь К. Барт решительно порывает с кантовской традицией рассмотрения трансцендентной сферы как «вещи в себе». Обращает на себя внимание, что в ходе своих рассуждений Барт впадает в противоречие с самим собой: с одной стороны, он утверждает реальность существования и ценность обычной, в том числе человеческой, жизни, существующей помимо жизни вечной и наряду с ней, хотя обе разновидности

жизни теснейшим образом взаимосвязаны. Но из только что приведенных строк прямо следует, что весь видимый мир — не что иное, как некая совокупность (пусть сложнейшая) автоматов, включающихся лишь тогда, когда по ним проходит «ток» из источника жизни — Божества. А такой подход неотделим от высокомерного презрения к погрязшему во грехе «тварному миру». Того самого презрения, которое, казалось бы, не приемлет и Барт и которое всегда было одним из главных искушений христианской святости.

В своем пафосе отрицания права «вещей» мира сего (в том числе и идеологий, и различных социальных институтов) на **полную** автономию от сферы сакрального К. Барт заходит, пожалуй, слишком далеко: из его темпераментной проповеди вытекает отрицание в том числе и **относительной** автономности тварного мира, в том числе и профанного мира людей от надмирной Божественной Реальности. И здесь он делает серьезный шаг назад по сравнению с большинством «либеральных теологов» XIX века.

Впрочем, нельзя не отметить, что стремление Барта подвергнуть беспощадной проверке «в Божественном свете» всю наличную действительность неизбежно предполагало активную общественную позицию христиан, причем позицию резко критическую по отношению «ко всем мироправителям тьмы века сего». Отвергая экстремизм, связанный с опасностью «нового безбожия», Барт в то же время заявляет: «Необходимо встать на сторону молодых в их стремлении к свободе», в их борьбе против ложных авторитетов общества, пытающихся скрыть за своими претензиями на сакральную санкцию пустоту отсутствия реальной связи с Абсолютом. Таково государство, «этот зверь из преисподней, каково бы ни было его имя». Такова и буржуазная семья, разлагающаяся в условиях кризиса и превратившаяся «из святыни в прожорливого идола нынешнего бюргерства».

Более того: когда Божественный свет озаряет всю сцену театра всемирной истории, под вопросом оказываются и церковь, и религия, которые, будучи лишь **человеческим** ответом на Божественный призыв, вполне могут сбиться с истинного пути, лишиться первоначального содержания, превратиться в

мертвые формы. Согласно Барту, именно это и происходит в современном мире. После войны 1914–1918 гг. «именно... эта сила смерти утвердила и в католической, и в протестантской форме сознание своей значимости, не встретив на своем пути никакого достойного упоминания протеста...»

В подобной ситуации Барт формулирует сверхзадачу: «...в страхе Божиим всецело взвалить на себя ответственность за сложившееся положение и в страхе Божиим вступить в движение времени». «Страх Божий» — это не человеческий страх. Это — тревога за собственную душу и за судьбу мира. Это — страх ошибки при выполнении сверхзадачи соединения мирского и сакрального измерений бытия. А такая ошибка всегда возможна: Барт отнюдь не утверждает собственной безгрешности, но, напротив, после изложения главных своих тезисов предлагает усомниться в них, именно учитывая большую вероятность ошибки в человеческих суждениях о Божественности и Вечности.

Впрочем, он не становится от этого менее настойчивым в утверждении своей точки зрения на затронутые им проблемы: «Отныне — никакого равновесия между божественными и мирскими интересами, тенденциями и силами. Бог берется за рычаг, чтобы перевернуть мир, — и мир переворачивается... Божественная история есть а ргіог история победоносная... Такова предпосылка, из которой мы исходим. Этим не затушевывается вся серьезность нашего положения, вся трагичность охватившего нас раздора, но теперь мы знаем, что последнее слово в этом споре уже сказано, и слово это — *Царство Божие*, творение, спасение, свершение мира в Боге и через Бога. Не возглас «не подходи!» есть последнее слово о Боге, но: «ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного!». Не «прах ты и в прах обратишься!» есть последнее слово о мире людей, но: «Я живу, и вы также будете жить!» (Иоан. 3, 16; 14, 19)».

Вдохновленный своей верой, Барт восклицает: «Мы находимся на переломе времен, на повороте от людского беззакония к Божественной справедливости, от смерти к жизни, от ветхой твари к новой... Иисус жив». Согласно Барту, «...пребывая в Боге, мы стоим перед задачей: принять Бога в реальности, а не в мнимотрансцендентном, придуманном мире». Божественное присутствие ощутимо во всем «просто существующем» — от при-

роды до человека. В этом смысле Барт принимает известное положение Гегеля о разумности всего существующего.

Оппозиция Барта реальной действительности «мира людей» — не что иное, как «отказ мириться с миром без Бога». Стремясь преодолеть отмеченную выше определенную противоречивость своих трактовок, швейцарский теолог утверждает, комментируя Экклезиаста: «Только в познании *абсолютной тщеты* этой жизни под солнцем в сравнении с высшей жизнью Бога заключается и познание того, что эта суетная жизнь не во всем ничтожна и тускла, что она *относительно возможна и оправданна*». Да, но как «абсолютно тщетная жизнь» может быть «относительно оправданна»? Здесь Барт воспроизводит один из извечных парадоксов христианской мысли, разрешить который в рамках любого вида логики пока еще никому не удавалось. Для человека верующего разрешение подобных парадоксов происходит внелогическим путем — посредством веры. Вопрос в том, как **ценностно ориентирована** та или иная разновидность веры.

Барт, несомненно, ориентирован на гуманистическое восприятие жизни и человека, при всем требовательном и суровом к ним отношении. Характерно, что он утверждает, исходя из этой установки, ценность в том числе и частичного знания в самых различных областях. Если это знание подлинное, оно вполне может оказаться той тропинкой, которая приведет к сфере Божественного вернее, чем духовное высокомерие. Не случайно Барту столь близок образ Сократа: «...Сократ выдумал свое учение... не в уединенной келье, чтобы затем принести его, как нечто чуждое, невежественным людям. Нет! ...Сократ на улицах и площадях Афин... обретает в знании врача, строителя и кормчего о смысле и цели их профессиональной деятельности — несмотря на всю отрывочность и изолированность этого знания о смысле и цели — реально присутствующую связь с неким изначальным знанием о смысле и цели жизни. Поразительно, но такая связь действительно обнаруживается и подтверждается. Это и есть подлинное почитание Бога-Творца».

В свете этих рассуждений становится понятным и вполне положительное в принципе отношение К. Барта к науке в том случае, если она не выходит за собственные пределы: «Крити-

ка разума должна осуществляться наукой с ее критическим методом; Божественная история — совершаться и подтверждаться в деяниях; Богопознание — даваться в побуждающем, открытом, непосредственном созерцании и речи...»

Как подчеркивает Барт, именно благодаря критической позиции по отношению к «миру сему» «мы можем и должны усвоить себе это столь неверно употребляемое: «не губи, ибо благословенно!» (Ис. 65, 8), эту позицию благодарного, улыбочивого, понимающего терпения по отношению к миру, человеку и самим себе...»

По убеждению Барта, христианин должен прозревать «сквозь внешнюю видимость в истоки творения, в царство небесное, чьи законы просвечивают в событиях и обстоятельствах мира сего». Швейцарский теолог прочерчивает прямую линию от Сократа к Иисусу, обнаруживая у Сына Человеческого (хотя и в более ясной, по его мнению, форме, чем у афинского философа) то же по сути отношение к жизни: «Еще отчетливее, чем у Сократа, чувствуется у Иисуса то пронизательное улыбочивое терпение, что позволяет рассматривать все преходящее даже в его порой уродливых образах в свете непреходящего».

В картине мира К. Барта обнаруживается прямая связь с платоновской традицией: «...изначальное, восходящее к акту творения зерно всего сущего и происходящего следует искать не в самих вещах, а в их идее, в их божественном прообразе».

Как уже отмечалось, сопряжение мирского и сакрального, по Барту, — это задача, требующая колоссальных усилий человеческого духа. Но на подобные усилия способны далеко не все. Следовательно, подобный контакт могут установить и поддерживать его лишь избранные. Но логика избранничества, как мы уже имели возможность убедиться, — это опасная логика. Она неразрывно связана с претензией на монопольное владение абсолютной истиной, а следовательно, и на особый, привилегированный статус в обществе тех, кто считает себя носителями и провозвестниками такой истины.

Хотел того Барт или нет, но подобная опасность прямо вытекала из хода его мысли. По словам Барта, «...все преходящее — не более чем притча». Причем «одним дано познать тайны Царства Небесного и узреть вечное в притче временного, другим

же не дано. Для них та же притча окажется как раз завесой, скрывающей вечное, чтобы божественное не было воспринято безбожно. Не имеющему глаз не дано и зрения...» Тем самым сразу же устанавливается качественная разница между «прозревшими» и «лишенными зрения».

Из текста Барта однозначно вытекает, что «прозреть» может только верующий христианин. Следовательно, представители всех иных конфессий, не говоря уже об атеистах и агностиках, автоматически попадают в разряд «слепцов». Что это, как не та самая претензия на монопольное владение истиной, свойственная христианству, да и вообще монотеистическим религиям, о которой (как и о ее роковых последствиях) не раз говорилось выше? Задумаемся: разве подобная претензия не может быть расценена с точки зрения самой христианской традиции как безмерная гордыня? Получается, что, даже если все люди и сопричастны Богу, степень сопричастности различна — одни находятся с ним в особо близких отношениях, другие от него бесконечно далеки.

Надо сказать, что в воззрениях Барта указанная тенденция уравнивается и даже перевешивается другой, порожденной отнюдь не ложным смирением, проявляющимся прежде всего в сознании ограниченности собственных человеческих возможностей. Такое сознание необходимым образом должно учитывать высокую вероятность ошибки и породить острое чувство сомнения в ценности своего труда. Но подобные сомнения призваны отнюдь не парализовать волю. Наоборот: «Глубочайшая неуверенность в ценности нашей собственной работы должна пробудить в нас горячее желание добросовестного, здорового, совершенного труда. Это становится возможным, если искра небесная высвечивает во временном вечное и делает его видимым».

Барт стремится дать новое обоснование христианской веры, не отрицая достижений новоевропейского гуманизма, но, напротив, учитывая его духовный опыт: «Мы принимаем... и указание гуманизма на то, что и падший человек остается носителем искры божественного света. Мы принимаем жизнь. Это царство природы... царство преходящего, пределами которого ограничено всякое мышление, слово и действие,— это царство тоже может быть или стать Царством Божиим... если мы будем

пребывать в Царстве Божиим, а оно в нас». В конечном счете К. Барт — вполне в духе протестантской традиции — утверждает ценность «посюстороннего» квалифицированного и добросовестного труда: «Везде, где дело делается хорошо, явственно присутствует — нет, не само Царство Небесное, но вероятность того, что оно словно проступит сквозь мирскую завесу и станет видимым и сознаваемым».

По той же самой причине — поскольку Божественное «просвечивает» сквозь тварное бытие — имеет смысл и всякая мирская деятельность, тем более — связанная с борьбой за свободу, против несправедливости, за более человеческие отношения между людьми. Все это не отделяет, а приближает людей к Божественному первоисточнику. Верность христианской вере предполагает, согласно Барту, и вполне определенную позицию в мире, в том числе и по политическим вопросам. Поэтому К. Барт поддерживает социал-демократию, «посредством которой в наше время вновь поставлена проблема противостояния по отношению к наличной реальности». Сам Барт, бывший уже в это время протестантским пастором, стал в 1915 г. членом Социал-демократической партии Швейцарии, а в январе 1933 г., незадолго перед назначением А. Гитлера рейхсканцлером, профессор Боннского университета К. Барт вступил в Социал-демократическую партию Германии.

Осуществляя — по-своему — соединение мирского и сакрального, Барт подчеркивает: «Мы потому и верим в... эволюции и революции, в реформы и обновление прежних связей, в возможность товарищества и братства на земле и под небесами, что ожидаем прихода совершенно иных вещей, а именно: нового неба и новой земли. Мы потому и тратим силы... на создание новой Швейцарии или новой Германии, что ожидаем сошествия велением Божиим с небес Нового Иерусалима. Мы потому и способны с таким мужеством терпеть или, наоборот, разбивать ограничивающие нас оковы и несовершенства века сего, что — терпя или разбивая — мы предвидим наступление грядущего века, в котором «последний враг истребится — смерть» (I Кор. 15, 26), ограниченность как таковая».

Начав с констатации разрыва, непреодолимой дистанции между Божественным и человеческим, К. Барт кончает утверж-

дением принципиальной возможности синтеза мирского и сакрального измерений бытия. Поясняя свою мысль, он приводит слова из книги Екклезиаста: «Бог... вложил человеку в сердце вечность, без которой человек не мог бы постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца» (Еккл. 3, 11). Барт резюмирует: «Именно в этом — в том, что человек может обрести вечность в сердце, именно в этой возможности и заключается синтез. Иисус Христос вчера и сегодня тот же — и пребывает в вечности». Тем самым снимается вопрос, имевший столь большое значение для европейской мысли XIX в.— об историческом Иисусе.

Как уже отмечалось, Барт не был одиноким мыслителем, он принадлежал к группе молодых теологов, попытавшихся дать новое обоснование христианской веры в условиях краха смысла в XX веке. В работах Барта с наибольшей ясностью отразился подход представителей данного течения ко всем ключевым проблемам. Резюмируем их взгляды.

Первое, что отличает Барта и его единомышленников,— это то, что они поставили под вопрос способность «естественной» человеческой религиозности быть исходным пунктом теологии. Главное у Барта — решительное разведение и противопоставление веры и религии. Решительная критика религии как выражения человеческой реальности, причем критика с позиций теологии,— это нечто совершенно новое по сравнению с прежними подходами. Прямо опираясь на наследие основателя протестантизма М. Лютера, Барт произвел своего рода революцию в христианской мысли, начав не «снизу», с религии и человека, а «сверху» — с веры как проявления Божественного, как «верности Бога». Поэтому Барт отверг не только либеральную теологию (о чем уже говорилось), но и церковную ортодоксию: и та и другая, каждая на свой лад, пестовали человеческую религиозность как проявление «тайной божественности» человека.

Следует сказать, что молодой Барт был особенно радикален в своей критике религии, рассматривая ее как продукт человеческого стремления спастись любой ценой, которое оценивалось как наиболее последовательное проявление **неверия**. Как мы уже убедились из приведенного текста К. Барта, человеческая религиозность вообще существует для него помимо Бога.

Это означало утверждение мысли о разрыве между человеческой культурой (религия рассматривалась как ее часть) и верой.

Созданный Бартом вариант теологии называли также «диалектической теологией». Одной из ее главных основ является определенное толкование диалектики Откровения: оно состоит в том, что Откровение соединяет несоединимое, несочетаемое: вечность и время, Бога и человека.

Божественное Откровение всегда означает кризис наличествующей религии, которая зачастую сходит с пути следования истине на окольные дороги служения идолам «мира сего» — будь то «государство», «нация», «народ» или даже «церковь» как социальный институт, как фактор мирской по сути власти. Поэтому, в соответствии с формулировкой Барта, «ни одна религия в своей конкретности не избежит суда».

Однако в то же время для Барта религия — естественный способ самопонимания человека, готовящий его к мысли о возможности познать Бога в природе и в истории.

Впоследствии, уже у позднего Барта, радикализм критики религии как выражения человеческого опыта несколько смягчается. Для характеристики соотношения Божественного Откровения и религии Барт использует гегелевское понятие «снятия»: вспомним, что у Гегеля оно означает одновременно и отрицание, устранение, и сохранение. По Барту, религия как выражение человеческого неверия подлежит Божьему Суду и в этом смысле Слово Бога устраниет религию. Но ведь «Слово стало плотью», произошло вочеловечивание Логоса, и потому Бог принимает, а значит, и возвышает религию как попытку человеческого ответа на Слово.

Следует в этой связи еще раз подчеркнуть уже сформулированную выше мысль: Барт трактует религию таким образом, что в контексте его рассуждений речь может идти лишь о христианской религии. Проблематика множественности форм религиозного опыта человечества, соотношения абсолютистских притязаний христианства с другими религиями оказалась почти совершенно вне поля зрения Барта. В этом — несомненная ограниченность его теологии. В то же время произведенная швейцарским теологом смена акцентов в толковании соотношения религии и веры, мирского и сакрального измерений

бытия оказала мощное стимулирующее воздействие на христианскую мысль XX века.

Особое значение имело то обстоятельство, что, разделяя непроходимой стеной веру и религию, Барт тем самым выводил христианскую веру как таковую из-под огня той сокрушительной критики, которой подвергались различные конкретные разновидности христианской религии. Для христианина чрезвычайно важна была также парадоксальная мысль о том, что, будучи отделен от тварного мира, пребывая в сфере Божественного, Христос тем не менее одновременно присутствует в мире: Барт устраняет разделение «трансцендентного» и «имманентного», утверждая, что имманентность Бога «означает одновременно и его трансцендентность».

Принципиальное значение имел тезис Барта о том, что Бога нельзя познать вне его единого Слова, воплощенного в Иисусе Христе. У позднего Барта подобная трактовка Богопознания привела в конечном счете к выводу о том, что занятие теологией «отрезает... философский путь». Это был вполне логичный вывод: раз Истина уже однажды была высказана и вся она содержится в Священном Писании, то зачем искать какую-то еще истину? Это не более чем человеческая суета...

Как оценить ответ, данный К. Бартом на вызов XX века? Несомненными его достоинствами в любом случае остаются: утверждение связи человека с Абсолютом и переосмысление ее характера, утверждение принципа личной ответственности и, в связи с этим, свободы человека. В то же время сохранение абсолютистских притязаний христианства, отказ от философствования вряд ли способствовали преодолению ситуации крушения смысла в прошедшем столетии.

* * *

Другие протестантские теологи избрали свои пути Богопознания. Будучи ограничены объемом данной книги, остановимся на них очень коротко. Пожалуй, вторым по степени значимости его творчества в ряду протестантских теологов следует назвать Рудольфа Бульмана (1884—1976). Так же как и Барт, Буль-

ман осуществил критический пересмотр традиции своей церкви (он был лютеранином), да и христианства вообще. Бульгман по-своему осмыслил постулаты «диалектической теологии». Однако на него, несомненно, значительное влияние оказал экзистенциализм XX века. Суть подхода Бульгмана можно резюмировать в следующих его словах: «Только концепция Бога, согласно которой *безусловное* можно искать и найти в *обусловленном*, потустороннее — в поюстороннем, трансцендентное — в самом близком, — лишь концепция Бога, предусматривающая возможность такой встречи, возможна для современного человека. И тогда нам нужно всегда оставаться открытыми для *встречи с Богом в мире, во времени*». Принимая тезис Барта о «бесконечном качественном различии» сакрального и мирского, Бульгман пишет вместе с тем: «Мы не можем сказать: так как Бог правит миром, то он и мой Господь, напротив, лишь если я понимаю себя как человека, к которому Бог обратился в моем собственном существовании, лишь в этом случае для меня имеет смысл говорить о Боге как о Господе мира... Разговор о Боге, если бы он был возможен, всегда должен был бы становиться одновременно и разговором о нас. Так что на вопрос: “Как можно говорить о Боге?” надо ответить: “Только говоря о нас”».

Таким образом, для Бульгмана основным предметом христианской теологии оказывается человеческое существование в мире как нечто определяемое Богом.

В отличие от Барта, Бульгман принимает результаты историко-критического исследования Евангелий XVIII — начала XIX в. В этом плане он является наследником либеральной теологии. Для Бульгмана Иисус в том числе и историческое лицо: «Как тот, в ком присутствовал и действовал Бог, в ком Бог примирил мир с Собой есть реальное историческое лицо, так и слово Бога — это не таинственное слово оракула, а спокойное провозвестие о личности и судьбе Иисуса из Назарета, воспринятое в его значении для истории Спасения».

Однако, по Бульгману, христианская вера была реально связана с историей жизни Иисуса из Назарета лишь для первых проповедников, лично знавших Иисуса. Но для последующих поколений эта непосредственная связь была навсегда утрачена. И после этого вера оказалась практически не связана с ис-

торией того Иисуса, который действовал в истории. Для Бультмана верить в Иисуса Христа — это значит верить в то, что он продолжает жить в Слове провозвестия, в Священном Писании и в проповеди Церкви. По словам Бультмана, «в вере человек всегда, раз за разом, понимает себя заново. Это новое самопонимание может сохраняться лишь как возобновляющийся и всякий раз новый ответ на Слово Бога, возвещающее Его деяние в Иисусе Христе».

Если главным звеном в цепи рассуждений Бультмана оказывается человеческое существование, пусть и определяемое Богом, то неизбежен вывод о том, что человек каждой конкретной эпохи должен по-своему воспринимать христианскую Весть. Для того чтобы эта Весть дошла до него, она должна быть передана на том языке, который ему понятен.

По Бультману, язык, на котором выражено христианское провозвестие, — это язык мифа; картина мира, которую мы имеем в Новом Завете, — мифологическая картина. По убеждению Бультмана, «мифологическая речь» Священного Писания «недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него отошла в прошлое». Поэтому «христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифологической картины прошлого? Если же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифологической картины мира? В этом случае задачей теологии была бы демифологизация христианского провозвестия».

В интерпретации Бультмана, требовать от современного человека безусловного принятия мифологической картины мироздания с ангелами, сатаной, демонами, сотворением мира за семь дней, мифами о грехопадении, Спасителе и воскрешении «бессмысленно и невозможно». «Бессмысленно, ибо сама по себе мифологическая картина мира не содержит ничего специфически христианского, просто это картина мира прошлого, еще не сформированная научным мышлением. Невозможно, ибо картину мира нельзя усвоить простым усилием воли: она задана человеку вместе с его исторической ситуацией». Что касается человека нашей эпохи, то «весь строй нашего мышления был необратимо сформирован наукой», что полностью ис-

ключает, по логике Бульмана, возможность полного принятия либо восстановления «мифологической картины мира».

Исходя из этих посылок, Р. Бульман выдвинул и осуществил целую программу демифологизации христианского провозвестия. Основные положения этой программы изложены Бульманом в работе «Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия» (впервые опубликована в 1941 г.). Бесспорное значение деятельности Бульмана в том, что она оказалась нацелена своим острием прежде всего против того самого нового мифотворчества XX века, о котором уже шла речь ранее. В то же время Бульман явно недооценил роль мифа в современном мире. Кроме того, использование образов древней мифологии в самом христианстве не случайно: как правило, эти образы представляют собой те многозначные символы, с помощью которых только и можно отразить проблемы связи человека как конечного и смертного существа с Вечным и Бесконечным. В этом плане **язык** мифа (именно язык!) есть, по-видимому, естественный язык религии. Не случайно «программа демифологизации» Бульмана не была принята подавляющим большинством теологов. Тем не менее беспощадная критика мифологической формы, в которую облечено Слово Божие в Священном Писании, имела бесспорное значение, выявляя новые грани содержания христианской веры.

Что же остается после «демифологизации» в христианской религии у Бульмана? Христианское «...провозвестие может быть понято как эпизод в истории мысли; в отношении своего идейного содержания оно может быть воспринято как возможное мировоззрение. И тем не менее это провозвестие притягивает на то, чтобы быть эсхатологическим Словом Бога.

Провозвестники, апостолы — люди, понятые в их исторической человечности! Церковь — социологический, исторический феномен; ее история осмысливается с точки зрения истории мысли! И в то же время все это — эсхатологические явления, эсхатологические события!

Все эти положения представляют собой вопиющую несообразность, препятствие... преодолимое не на путях философского диалога, а только в покоряющейся вере. Все эти феномены, подлежащие историко-критическому, социологическому,

психологическому рассмотрению, в то же время оказываются для веры феноменами эсхатологическими. Именно их недоказуемость защищает христианское провозвестие от упрека в мифологичности. Потусторонность Бога не превращается, как в мифе, в посюсторонность. Напротив, утверждается парадокс присутствия потустороннего Бога в истории: «Слово стало плотью»».

Итак, впервые осмысленный на новом этапе Бартом парадокс одновременного утверждения бесконечного качественного различия между сакральной и мирской сферами бытия и живого присутствия Бога в мире воспроизводится и у Бульмана. Эта идея получила в христианских кругах широкий резонанс.

* * *

Особое место среди протестантских теологов занимает Пауль Тиллих (1886–1965), немецкий мыслитель, значительную часть жизни проживший в США. В его личной судьбе ситуация крушения смысла в XX веке проявилась особенно наглядно.

Когда началась Первая мировая война, 29-летний Тиллих, только за два года до этого ставший лютеранским пастором, пошел добровольцем на фронт и стал капелланом артиллерийского полка. Во время войны он подвергался тем же опасностям, что и солдаты. За годы, проведенные на фронте, в душе Тиллиха произошел глубокий внутренний перелом. В определенный момент он почувствовал, что не может более проповедовать, вселяя в людей надежду, перед лицом бессмысленной гибели их товарищей. Чудовищная мясорубка войны перемалывала миллионы, а он оставался жить. Это порождало чувство вины, которое Тиллих пытался осмыслить, пройдя через опыт молчания о вере в условиях, когда любые слова, тем более христианская проповедь смирения и любви, казались пустыми и фальшивыми.

Новый трагический жизненный опыт настоятельно потребовал от лютеранского пастора Тиллиха переосмысления собственной веры. «Вера в доброго Бога, который все устроит к лучшему, утратила достоверность. Старое понятие о Боге рух-

нуло, на его месте возникла пустота, «значимое отсутствие», смысл которого человеку веры теперь предстояло осознать»¹.

В поисках своего пути Богопознания П. Тиллих приходит к парадоксальным результатам. В декабре 1917 г. он пишет: «Продумав идею оправдания верой до ее логического завершения, я пришел к парадоксу о вере без Бога». Действительно, в соответствии с установками той исторической разновидности христианского вероучения, которая родилась в огне Реформации, человек оправдывается только верой. Но раз так, то даже в случае разрушения предмета веры или выхолащивания ее содержания сам акт веры не теряет смысла. Эту идею П. Тиллих пронес через всю жизнь: так, в опубликованной уже в 1952 г. одной из наиболее известных своих работ «Мужество быть» он написал о «безусловной вере», которая остается, будучи отделена от всех утративших содержание религиозных форм, «когда Бог исчезает в тревоге сомнения».

Однако еще раньше у Тиллиха зародилась еще одна идея относительно того, каким образом верующий христианин может оправдать себя перед лицом Бога. Эта идея зародилась у молодого студента Тиллиха еще тогда, когда он учился на теологическом факультете университета города Галле, на лекциях профессора этого университета Мартина Келера. Впоследствии, уже в 60-е гг., Тиллих вспоминал об этих лекциях: «Он учил нас: сомневающийся в любом утверждении Библии или вероисповедного документа может, тем не менее, быть принят Богом. Можно сочетать уверенность в том, что ты будешь оправдан, с самым радикальным сомнением». Таков был исходный пункт развития новаторской концепции П. Тиллиха об «оправдании сомнением». Именно этот вид оправдания человека перед лицом Бога занимает центральное место в системе взглядов Тиллиха.

В отличие от Барта, утверждавшего идею разрыва между культурой и верой, Тиллих стремится их соединить, сделав все области культуры предметом христианской теологии.

Особенно большое влияние оказала на Тиллиха философия экзистенциализма. По его мнению, задача теологии — дать

¹ Вевюрко Т., Лезов С. Пауль Тиллих: оправдание сомнением // «Октябрь». 1992. № 9. С. 166.

«творческую интерпретацию человеческого существования». Теология призвана отвечать на вопросы, задаваемые культурой. Главный метод теологии Тиллиха — «метод корреляции», то есть постоянного соотнесения между собой христианской Вести и ситуации, на вопросы которой Весть должна дать ответ.

Теология Тиллиха — это в полном смысле слова философская теология. Он одновременно и теолог, и философ. Задача философии в его интерпретации — сначала определить, а затем преодолеть границы, разделяющие людей, народы, различные комплексы идей.

Одна из стержневых тем творчества Тиллиха — тема тревоги человека нашего времени и преодоления этой тревоги. С особой силой эта тема звучит в уже упоминавшейся работе «Мужество быть». Тиллих выделяет 3 типа тревоги — тревога судьбы и смерти, тревога вины и осуждения, тревога пустоты и отсутствия смысла. Человек преодолевает тревогу, бросая вызов небытию посредством утверждения своего «Я». Это и есть «мужество быть». Жить — значит постоянно утверждать жизнь вопреки смерти, вопреки разрушительным тенденциям и силам распада. А это требует от конкретного живого человека мужества.

Главный вопрос, на который необходимо дать ответ в ситуации нашего времени, по Тиллиху, таков: какое мужество в состоянии преодолеть тревогу пустоты и отсутствия смысла?

Разработанная данным мыслителем новая категория «мужество быть» позволяет соединить этическую проблематику с онтологической.

Тиллих воспринял (правда, переосмыслив ее по-своему) главную тему экзистенциалистской философии — протест против превращения личности в объект манипулирования, против тенденции запрограммировать человека во всех его жизненных проявлениях. Так, он писал в «Мужестве быть»: «Если Я стало объектом расчетов и манипуляций, то оно перестало быть Я. Оно превратилось в вещь. Чтобы познать Я, необходимо соучаствовать в нем. Но соучастие в нем видоизменяет его».

Познать человека в его целостности, согласно Тиллиху, можно лишь с помощью особого рода знания — экзистенциального, которое как раз и основывается на принципе соучастия познающего в познаваемом: «Для всякого экзистенциального

знания характерно то, что сам акт познания преобразует как субъект, так и объект. Экзистенциальное знание основано на встрече, в результате которой создается и осознается новый смысл. Знание о другой личности, знание истории, знание о духовном творчестве, религиозное знание — все они имеют экзистенциальный характер. Это не исключает теоретической объективности, основанной на беспристрастности». Однако подобные объективность и беспристрастность, то есть характеристики чисто научного знания, становятся в интерпретации Тиллиха лишь одним из компонентов, пусть и весьма важным, процесса познания — соучастия. По убеждению Тиллиха, «можно обладать точным и беспристрастным знанием о другой личности, ее психологическом типе и ее предсказуемых реакциях, но, зная все это, нельзя знать самое личное, ее самоцентричное Я... Лишь соучаствуя в этом Я, совершая экзистенциальный прорыв в центр его бытия, находясь в ситуации прорыва к нему, можно его познать».

Не правда ли, ход мысли Тиллиха весьма напоминает яaspersовскую концепцию «коммуникации»? Приведенные цитаты помогают понять, сколь многим обязана творческая христианская мысль экзистенциализму. В то же время Тиллих решительно отвергает претензии радикального экзистенциализма на «абсолютную», «божественную» свободу индивида: напомним, что высказывания Тиллиха по этому поводу уже приводились в первой главе данного раздела при общей характеристике философии экзистенциализма.

* * *

Как мы видели, ведущие протестантские теологи нашего столетия проявили немало изобретательности, инициативы, подлинной творческой смелости в поисках способов переоснования христианской веры в условиях современной эпохи. В то же время в их трудах явственно ощущается и та опасная ограниченность монотеистической религии, которая связана в первую очередь с претензией ее адептов на абсолютную истину. Эта ограниченность преодолевается, пожалуй, только у Тил-

лиха, а на Бультмана и особенно на Барта она наложила очень серьезный отпечаток.

Закономерно задать вопрос: насколько (если использовать терминологию Тойнби) адекватен тот Ответ, который дали протестантские теологи на Вызов исторической ситуации XX века? Этот вопрос в свою очередь влечет за собой другой: насколько действенным оказалось их духовное оружие в борьбе против сил разрушения и смерти? В том, что касается протестантской церкви, это главным образом проблема ее взаимоотношений с фашизмом, прежде всего — с германским нацизмом.

То, что произошло с церковью в Германии после 1933 г., показывает, насколько глубоко зашли процессы внутреннего разложения и гниения в протестантской церкви этой страны. Несколько штрихов к ее тогдашнему историческому портрету, чтобы было понятно, о чем, собственно, идет речь.

В сентябре 1933 г. в Берлине состоялся Генеральный Синод евангелической церкви Пруссии, большинство участников которого выглядели весьма необычно: они были одеты в коричневую партийную униформу НСДАП — партии Гитлера. По этому поводу упомянутый Синод прозвали «коричневым». В подобную униформу нарядились представители течения, которые назвали себя «немецкими христианами». Последние, победив на июльских внутрицерковных выборах 1933 г. (проводившихся уже под контролем нацистских властей), провозгласили создание «Евангелической церкви германской нации» и заявили о своей решимости «явить миру германского Христа». Радикальное крыло «немецких христиан» выступало за немедленное «национальное завершение Реформации», что предполагало устранение всего «негерманского», прежде всего — еврейского, из богослужения и вероисповедания, создание «расово чистого» христианства вокруг «нордически-героического» образа Иисуса. Центральное место в учении «немецких христиан» заняли ключевые понятия национал-социализма — Раса, Вождь, Народ. Манифест немецких христиан 1932 г. непосредственно воспроизводил формулировки программы НСДАП: «Мы видим в расе, народе и партии порядки жизни, дарованные и доверенные нам Богом. Закон Бога для нас состоит в том, что мы должны заботиться о сохранении этих порядков. Поэтому следует противостоять расовому смешению».

Христианским церквам различных стран в XX столетии можно бросить немало упреков. В тех странах, где устанавливались тоталитарные либо авторитарно-террористические режимы, церковь как социальный институт чаще всего или оказывалась совершенно бессильной и в конечном счете покорялась власти «мироправителей тьмы века сего», либо (во всяком случае, в лице основной части высшего духовенства) занимала позицию активной поддержки тиранических режимов: вспомним поддержку католической церковью фашистского мятежа в Испании, а затем — режима Франко, фашистского режима Салазара в Португалии, многих кровавых диктатур в странах Латинской Америки; наконец, явно благожелательную позицию тогдашнего руководства Ватикана в отношении режима Муссолини в Италии. Но нигде степень отрицания христианства в рамках самого христианства не заходила так далеко, как в случае с «немецкими христианами» в Германии: при формальном сохранении всей обрядовой стороны, признании всех основных догматов, сохранении Библии как священной Книги, в которой явлено миру Слово Божье, налицо был полный, радикальный разрыв с содержанием христианского вероучения. Как же восприняли все это представители того направления в протестантизме, лидером которого был К. Барт?

* * *

Следует сказать, что перед ними стояла очень непростая задача. А именно — задача как-то преодолеть или обойти один из основополагающих принципов учения Лютера. В соответствии с данным учением христианин обязан был подчиняться любой мирской власти, так как предполагалось, что всякая власть — от Бога. При этом выдвигалось лишь одно условие: государство не вправе было, согласно Лютеру, ограничивать свободу христианской церкви и вмешиваться в вопросы веры. Только в случае покушения на эту христианскую свободу христианин имел право на сопротивление.

Вполне понятно, что в условиях осуществлявшего массовый террор и стремившегося поставить под свой тотальный кон-

троль и всю жизнь общества, и духовную жизнь каждого человека нацистского режима такое учение о соотношении религии, церкви и мирской власти было по меньшей мере недостаточным. Однако новой теологической интерпретации этой проблемы К. Барт и его единомышленники предложить не смогли.

Впрочем, следует отметить, что они все же заняли антитоталитарную позицию, «закрепившись» на «последней линии» обороны — той самой, которая предполагала защиту самой церкви и души человека от тоталитарных претензий нацистского государства. Сдав эту позицию, церковь перестала бы быть церковью в собственных глазах.

В противовес «немецким христианам» К. Барт и его единомышленники создали «Исповедующую церковь». В своем программном документе, так называемой Барменской декларации 1934 г., ее сторонники отвергли тоталитарные претензии нацизма. При этом аргументация авторов данной декларации (основным из них был К. Барт) во многом основывалась на идее Барта о разрыве между культурой и верой: из этой идеи прямо следовал вывод о несочетаемости «национального» и «христианского».

Однако авторы декларации не решились на открытое осуждение официальной идеологии и политики нацизма. На открытую конфронтацию с режимом Гитлера «Исповедующая церковь» не пошла, что говорило о ее глубокой внутренней слабости. В сущности, в значительной мере в случае с этой церковью имел место своего рода «бунт на коленях». Сторонники «Барменской декларации» в своем подавляющем большинстве никак не могут рассчитывать на лавры героев борьбы с нацизмом.

Все это было признано уже в 1945 г. в документе, вошедшем в историю под названием «Штутгартское покаяние». В данном документе Германская евангелическая церковь каялась в своих грехах перед народами Германии и Европы. Каялась прежде всего в том, что открыто не осудила в свое время человеконенавистническую расовую теорию и террористическую политику нацизма.

Здесь следует, Впрочем, оговориться, что был среди создателей Исповедующей церкви человек, сделавший из своих христианских убеждений наиболее последовательные выводы: протестантский священник Дитрих Бонхёффер. Он занимает также особое место и среди протестантских теологов.

Будучи первоначально правоверным лютеранином, пастор Бонхёффер тем не менее очень рано понял, что классическое учение Лютера о соотношении мирской власти и церкви не может служить опорой в ситуации нацистского режима. Пытаясь найти выход, он в апреле 1933 г. выдвинул тезис о том, что в некоторых случаях церковь обязана сама «броситься под колеса» машины тоталитарного государства, дабы разделить судьбу остальных его жертв. Но даже ближайшие соратники по «Исповедующей церкви», не говоря уже об остальных христианах Германии, отнюдь не спешили «под колеса». Тогда Д. Бонхёффер сам сделал то, чего долго и напрасно ждал от своей церкви: открыто выступил против, казалось бы, непобедимого противника. В конечном итоге Д. Бонхёффер примкнул к политической оппозиции гитлеровскому режиму, стал участником заговора Канариса, был арестован, заключен в тюрьму и в конце концов казнен. Он избрал свой путь сознательно — именно так он понимал свое христианское служение. Однако это лишь внешняя сторона его биографии.

Наряду с политическими событиями, приведшими в итоге пастора Бонхёффера на виселицу в концлагере Флоссенбург, происходила очень интересная эволюция его взглядов. Эта эволюция отражена в письмах и отдельных набросках, написанных Бонхёффером в тюрьме.

Размышляя над теологическими проблемами, Бонхёффер пришел к выводу, что ответы и Барта, и Бульмана на духовные запросы времени, несмотря на все их заслуги, все же в целом оказались несостоятельны. Критикуя тогдашнее состояние христианства, Бонхёффер приходит к мысли о необходимости «безрелигиозного истолкования Евангелия». Это был отказ от лютеранского благочестия и попытка создания совершенно нового образа христианской веры.

30 апреля 1944 г. Бонхёффер написал: «Время, когда людям все можно было рассказать словами (будь то теологические рассуждения или благочестивые речи), давно миновало...» Характеризуя суть своего нового подхода, Бонхёффер обращается к примеру из евангельской истории Иисуса: «“Вы

не могли бы один час бодрствовать со мной?» – спрашивает Иисус в Гефсимании. Это противоположно всему, что религиозный человек ждет от Бога. Ведь тут человек призывается страдать вместе с Богом в безбожном мире. Следовательно, он вынужден по-настоящему жить в безбожном мире и не должен как-либо прикрывать или преобразовывать его безбожность в религиозном смысле. Он вынужден жить «по-мирски», и именно так он участвует в страданиях Бога. Он может жить «по-мирски», то есть он освобожден от ложных религиозных обязательств и ограничений... Не религиозный акт делает человека христианином, а страдание вместе с Богом в мирской жизни».

К этим словам, пожалуй, нечего добавить. Отметим лишь, что такое толкование христианской веры давало прямую религиозную санкцию и ежедневному тяжелому труду простого человека, переносящего бытовые тяготы (которые временами могут превращаться в подлинный крест, который приходится нести по жизни), и всем видам борьбы за справедливость и свободу. В том числе – и антифашистскому Сопротивлению, к которому примкнул Бонхёффер.

В заключение, расставаясь с этим замечательным человеком, приведем один эпизод, который лучше, чем длинные теологические рассуждения, характеризует подход Бонхёффера к христианской вере.

В одном из своих писем Бонхёффер рассказывает, как однажды вечером, во время бомбежки, когда он и его товарищи по заключению лежали на полу, один из них (по словам пастора, довольно легкомысленный парень) громко воскликнул: «О Боже, о Боже!» И вот Бонхёффер говорит: «...я не мог заставить себя как-то ободрить его по-христиански, утешить, но, как сейчас помню, взглянул на часы и только сказал: «Это продлится еще максимум 10 минут». Все произошло само собой, без какого бы то ни было расчета, и, наверно, связано с чувством непозволительности использовать такой миг для религиозного вымогательства...»

Здесь хотелось бы только повторить слова, уже сказанные выше в связи с анализом творчества Альбера Камю: целомудренное молчание о Боге честного и мужественного человека.

В католической теологии преобладало течение, представители которого сосредоточили свои усилия на доказательстве тезиса, в соответствии с которым наиболее правильные и полные ответы на самые жгучие вопросы современной (как, впрочем, и любой другой) эпохи способна дать лишь одна философия — учение Фомы Аквинского, томизм. Как уже отмечалось в последней главе раздела I, томизм уже в конце XIX столетия, в 1879 г., в соответствии с энцикликой Папы Льва XIII был официально объявлен господствующей доктриной католической церкви.

Следует отметить, что подобная установка Ватикана резко ограничивала возможности свободного поиска новых путей обоснования католической веры. Любые попытки каких бы то ни было новаций долгое время наталкивались на жесткое сопротивление официальных церковных инстанций. Вместе с тем реалии XX века столь сильно отличались от реалий эпохи Средневековья, в которую жил и творил Фома Аквинский, что попытка интерпретировать их с позиций томизма требовала, несомненно, серьезных творческих усилий. Поэтому труды католических теологов — сторонников томизма не сводились к простому повторению положений философии Фомы.

Данное течение характеризуется в истории философии как неотомизм. К числу его наиболее известных и выдающихся представителей принадлежат французские богословы и философы Жак Маритен (1882–1973) и Этьен Жильсон (1884–1978). Для них обоих характерны следующие основные общие черты.

Средневековая схоластическая система Фомы Аквинского — это «вечная философия», позволяющая дать ответ на все основные проблемы бытия. Вся новая философия начиная с эпохи Возрождения — не что иное, как непрерывная цепь заблуждений. То же самое относится и к религиозной Реформации. Для Маритена фигуры Лютера, Декарта и Руссо символизируют последовательные стадии наступления субъективизма и человеческого произвола в вопросах веры, мышления и чувства. Неизбежным следствием распространения их идей стало торжество хаоса как в душе человека, так и в обществе.

Тайна вечной актуальности томизма в том, что св. Фома достиг гармонии между философией и верой. Истины науки, философии и богословия на разных уровнях повествуют об одном и том же. Основная задача философии — это, в конечном счете, рациональное раскрытие и обоснование истин теологии.

Согласно неотомистам, миром, как природным, так и человеческим, правит Божественный Логос: присутствие Всевышнего обнаруживается в разумном строе бытия. Это означает, в свою очередь, что бытие может быть постигнуто разумом. Последний не противопоставляется вере, но, напротив, служит ее орудием и, в свою очередь, опирается на нее как на свой духовный фундамент.

Научное познание возможно и значимо до тех пор, пока, познавая закономерности взаимосвязи конкретных вещей мира, наука не выходит за положенные ей пределы. Граница научного познания — это вопросы о сущности бытия, которые призваны решать философия и теология. Маритен утверждал, что ничто не может изменить той иерархии наук (точнее, видов звания), которая восходит к Аристотелю и Фоме Аквинату. На самой вершине этой иерархической лестницы — христианская теология, исходящая из Откровения. Точнее, место теологии **над** иерархией. В самой же иерархии высшее положение занимает метафизика (философия), которая имеет дело с бесконечным, трансцендентным, умопостигаемым бытием, то есть «чистым» бытием, бытием как таковым, которое отличается от всего «сущего» — совокупности предметов, «вещей» тварного мира. Науки, занимающие следующую ступеньку в иерархии, понимаются как знание вещей и их причин, в то время как метафизика вводит нас в вечное и абсолютное, раскрывает перед человеком подлинные ценности. Поэтому Божественное Откровение носит для философии характер непререкаемой общеобязательной истины.

В схему видов знания Маритен вводит, конечно, и современные естественные науки — на то место, которое в схеме Аристотеля занимает «физика». Хотя физика, появившаяся после Ренессанса, тем более современная, уже совсем не та, что «физика» в эпоху Аристотеля.

Личность в неотомизме — это незыблемая и самостоятельная духовная субстанция. Ее атрибуты — свобода, самосознание,

способность проявления в духовном акте, творческие возможности. Однако все эти атрибуты проявляются лишь в рамках связи с Богом.

Таковы очень вкратце основные черты неотомизма. Представители этого течения развили в нашем столетии бурную деятельность, основали множество исследовательских и учебных центров, создали огромное количество работ. Причем особое внимание уделялось переизданию трудов средневековых философов — прежде всего самого Фомы Аквинского. В выполнении этой задачи особая роль принадлежала Э. Жильсону, который был в том числе и видным историком средневековой философии.

Утверждая основные постулаты философии св. Фомы, представители неотомизма тем не менее никак не могли обойти своим вниманием центральную проблему философии XX века — проблему человеческого существования и смысла этого существования. Для того чтобы понять, какое решение этой проблемы предложила «вечная философия», обратимся к работе Ж. Маритена «Сумерки цивилизации». Это — текст выступления, прочитанного им в Париже в 1939 г. В этом тексте в концентрированном виде изложена выдвинутая Маритеном концепция «интегрального» («христианского») гуманизма. Именно данная работа лучше всего помогает понять, какой ответ на вызов времени дало господствующее течение в католической теологии.

Констатируя, что наступили «сумерки цивилизации», Маритен тем не менее сразу же резко противопоставляет себя шпенглеровской традиции, подчеркивая, что пессимизм этих слов — относительный. «Если сумерки предвещают ночь, то сама ночь предвещает день... Я думаю, что, если наша цивилизация подвергается испытаниям и страдает, само страдание должно породить новый гуманизм. Вырастая из агонии мира, этот гуманизм готовит обновление самой цивилизации». Какой же гуманизм имеется в виду? По Маритену, он отнюдь не является повторением старых форм гуманизма, которые французский теолог подвергает критике.

Так, согласно Маритену, главный порок гуманизма, возникшего в эпоху Возрождения, «относится не столько к тому, что этот гуманизм утверждает, сколько к тому, что он отрицает, отбрасывает». Главная его ошибка — в идее, «что человеческая

природа замкнута в себе и что она самодостаточна». Между тем «реальная природа человека и его сознание открыты по своей сути, но, вместо того чтобы признать это, гуманизм попытался изолировать их от Высшего, закрыть их в себе и исключить все, что вне их. Вместо того чтобы связать развитие гуманности и разума человека с Евангельской традицией, гуманизм потребовал отвергнуть Евангелие и положиться только на рациональную способность».

Это приводит к очень серьезным потерям: «Молитва, чудо, сверхрациональные откровения, чувство греха и чувство благодати... необходимость аскезы, созерцания, сила креста — все это или выносятся за скобки, или полностью отрицается. В конкретной действительности человеческий разум изолируется от сверхъестественного».

Он изолируется также от всего, что есть иррационального в человеке: «...мир дорациональный, мир инстинктов, бессознательного вместе со всем, что есть в нем злого, демонического, но вместе с тем и животворящего,— все это также выносятся за скобки или отрицается».

Результатом подобного понимания гуманизма стало, согласно Маритену, формирование «личности буржуазного фарисея», в которую XIX век долго верил и развенчанием которого будут гордиться Маркс, Ницше и Фрейд. Они действительно его развенчали, но этим же ударом они обезобразили всего человека.

По убеждению Маритена, «в тот момент, когда человек потерял Бога, он потерял и свою душу, и он напрасно ищет ее, переворачивая вверх дном всю вселенную, чтобы найти самого себя, но находит лишь маски, а за ними — смерть».

Одним из следствий этой великой потери, по мнению французского философа, стала «буря иррационализма» в XX веке, означавшая выявление трагического противоречия между жизнью и мышлением. В интерпретации Маритена это противоречие «началось с Лютера и поддерживалось усилиями Руссо. Сегодня оно проявляется иногда в самых низменных формах, например в форме расизма в самом упрощенном виде, когда кричат: “Смерть разуму!”». Однако то же противоречие может быть выражено и в «благородной форме», как, например, у таких мыслителей, как Кьеркегор, Ницше, Барт. Все они

«из любви к тому, что наиболее духовно и наиболее свободно, стремятся защитить человека от разума».

По убеждению Маритена, этот путь глубоко ошибочен. И хотя он решительно выступает против любых попыток смешивать этих мыслителей «с теми раболепными врагами разума, которые являются и врагами упомянутых философов», несмотря на их благородное стремление спасти от разума человеческие ценности, их антирационалистическая позиция «...породила то, что можно назвать контргуманизмом. В конкретной действительности... беда благородного контргуманизма в том, что люди неизбежно кончают подменой благородного контргуманизма различными низшими формами: в конце концов Ницше уступил место Розенбергу» — главному идеологу нацистского режима.

«Оказалось, что разум подвергся опасности из-за поклонения разуму, а истинный гуманизм был заменен гуманизмом ущербным. И человек выкрикнул страшные слова: «Довольно лживого оптимизма и придуманной морали, довольно идеализма, который убивает нас, который отрицает зло и несчастье и отнимает у нас возможность бороться против них! Вернемся к духовному богатству бездны, абсурда, к этике безнадежности».

Это цитата из Ницше. Вот как комментирует ее Маритен: «Бедный Ницше! Эти ужасные слова, этот безнадежный голос — это не голос Ницше. Это голос посредственной и примитивной толпы, и ее примитивность, ее посредственность, ее немилосердие проявляются как апокалипсические призраки, распространившиеся по всем четырем сторонам света в форме культа войны или в форме культа расы и крови — этого “евангелия ненависти”».

Итак, Маритен занимает отчетливую антифашистскую позицию. Развенчивая мечту Ницше о сверхчеловеке, влекомом «дионисийским началом», Маритен восклицает: «Дионис! Газеты и радио каждое утро сообщают нам новости, и мы узнаем, как Дионис ведет свой танец через концентрационные лагеря, через новые гетто, где тысячи евреев и политически неблагонадежных приговорены к медленной смерти, через развороченные бомбами города Китая и Испании, через обезумевшую от вооружения Европу. Ницше не понял, что человечество может выбирать между двумя путями: путем Голгофы (страдания)

и путем бойни. Иррационалистическая буря есть в действительности трагические перипетии рационалистического гуманизма; она направлена против гуманизма Разума, замкнутого в самом себе, но открывающего человека низшим силам и отъединяющего от Высшего начала, от духа освобождения...»

Перипетии развития новоевропейского гуманизма связаны не только с мятежом против разума. Есть и другая линия развития, воплотившаяся в марксизме. В интерпретации Маритена последний представляет собой «продолжение, ухудшение и ожесточение антропоцентричного гуманизма в сторону рационализма, присущего ему изначально, захватывающего теперь не только область религиозной философии, но и живую религию. Это приводит к убеждению, что сам человек одними своими силами достигает своего спасения».

Эта позиция неприемлема для крупнейшего философа неомизма. По его убеждению, в марксистском материализме присутствует «лишь разум, обезглавивший разум», марксистская позиция является радикально богоборческой и потому антигуманистической. Где же выход?

Согласно Маритену, позиция, равно далекая и от иррационалистического антигуманизма, и от антропоцентричного гуманизма, — это позиция христианского гуманизма, «...согласно которой трагедия классического гуманизма не в том, что он был гуманистичным, а в том, что он был антропоцентричным, не в том, что он уповал на разум, но в том, что изолировал разум и тем его обескровливал; не в поисках свободы, а в ориентации на иллюзорный миф о некоем Граде Человека — бога вместо обращения к идеалу Града личности, сотворенной по образу Божию». По убеждению Маритена, «...из-за этой искаженной манеры видения современный мир искал доброе на путях зла». Это поставило под угрозу истинные гуманистические ценности, «которые необходимо сейчас спасти путем осознания более глубокой истины, путем существенного преобразования гуманизма».

Каким же образом должно осуществляться подобное преобразование? «Новый гуманизм должен переосмыслить все завоевания классического периода без предвзятости, он должен... суметь реабилитировать и «облагородить» творение не в изоляции, не в замыкании в самом себе, но в открытости к миру Бо-

жественному и сверхрациональному. Это означает раскрытие более глубокого и более реального достоинства человеческой личности, благодаря чему человек нашел бы самого себя в обретенном им Боге и направил бы социальную деятельность к героическому идеалу братского единства: не к спонтанному возврату чувств, примитивных и иллюзорных, но к трудному и мучительному завоеванию духа, к труду милосердия и мужества».

Маритен подчеркивает: «Подобный гуманизм, рассматривающий человека в единстве его природного и сверхприродного бытия, не ставит никаких пределов вхождению Божественного в человека; он может быть назван христианским гуманизмом. В перспективе данного, интегрального гуманизма нет противоречия между вертикальным движением к вечной жизни и движением горизонтальным — в истории, в которой творческими усилиями человека воплощаются дарованные ему свыше истины. Эти два движения должны происходить одновременно, причем второе, горизонтальное движение исторического прогресса, не отменяя человеческого, органически соединяется с первым — вертикальным движением к вечной жизни. Это второе движение — горизонтальное, хотя и имеет свои временные конечные цели и стремится сделать все возможное для улучшения жизни людей здесь, на земле, вместе с тем приуготовляет Царство Божие в истории, что для каждого человека в отдельности и для человечества в целом есть уже нечто, выходящее за рамки истории».

Неотомизм был хотя и господствующим, но не единственным направлением в католической теологии XX в. В нашем столетии возникли и иные, альтернативные ему течения. Формирование наиболее влиятельного из них связано с именем Пьера Тейяра де Шардена (1881–1955), французского ученого (он был геологом, палеонтологом, археологом, антропологом), философа и католического теолога. Тейяр был одновременно членом ордена иезуитов и священником. Он внес огромный вклад в исследование проблемы происхождения человека, был одним из первооткрывателей синантропа — одной из разновидностей древнейшего человека.

Никогда не выступая открыто против церковной ортодоксии, Тейяр тем не менее стремился преодолеть статичность то-

мисткой теологии с помощью идеи эволюции. Он создал свою собственную теорию эволюции, изложенную им в главном труде его жизни — книге «Феномен человека». В интерпретации Тейяра человек предстает как наиболее совершенный результат эволюции органического мира, в свою очередь появившегося в итоге эволюции неорганической природы.

Попытки внедрения идей эволюции в христианское сознание не могли не привести к весьма напряженным, конфликтным отношениям между главными тезисами Тейяра и большинством основных христианских догматов, во всяком случае, традиционным их пониманием. Если человек — результат многотысячелетнего развития-усложнения «ткани универсума», как писал Тейяр, то как понимать творение Богом первочеловека — родоначальника всего человечества? Тейяр по существу прямо порывает с этим ветхозаветным мифом. Он отвергает по сути дела и ряд других важнейших догм — к примеру, оспаривает рождение Иисуса Девой Марией.

Книга «Феномен человека» — это страстный гимн жизни. Для Тейяра вообще типично убеждение в абсолютной ценности материи и земного бытия. Как справедливо отмечал виднейший современный православный мыслитель А.В. Мень, «Тейяр с ранних лет обладал особым чувством священности и величия природы. Материя была для него не отвлеченным философским понятием, а живой материнской средой, с которой он ощущал себя кровно связанным»¹.

«Ты дал мне, Боже, непреодолимое тяготение ко всему, что движется в темной материи... Я узнал в себе больше сына Земли, нежели дитя Неба». Эти строки, написанные о Тейяром в уединении монгольской пустыни, могут вызвать сомнения в принадлежности великого ученого и мыслителя христианской традиции. В другой своей работе Тейяр писал: «...если человек способен выдержать и открыть себе своего Бога, то только посредством длины, ширины и глубины движущегося мира». Не правда ли, подобная постановка вопроса очень напоминает пантеизм²?

¹ Протоиерей Александр Мень. История религии. В поисках пути, истины и жизни. Т. 1. Истоки религии. М., 1991. С. 228.

² Напомним, что пантеизм — это не что иное, как отождествление Бога и природы.

Но все это отнюдь не означает, что мировоззрение о. Тейяра следует «выносить за скобки» христианской традиции. Скорее, в своей оценке его творчества ближе к истине уже упомянутый Александр Мень: «Быть может, в этом признании священности тварного мира Тейяр отступил от христианства в сторону иных учений? Думать так — значит забывать об одной из существеннейших сторон Евангельского благовестия. Именно христианство, в отличие от спиритуализма, провозгласило освящение мира, в котором воплотился Богочеловек. Тщетно восточные ереси пытались исказить это учение, отрицая полноту человеческого естества во Христе. Церковь устами Халкидонского Собора утвердила благовестие о спасении твари и освящении плоти.

Правда, в истории христианства односторонний спиритуализм практически нередко брал верх. Но Халкидонский догмат оставался неизменной вехой, по которой новые поколения могли выравнивать свои пути... Именно то, что Христос был не Богом, принявшим облик земного существа, а реальным Богочеловеком, вознесло тварный мир до высочайших ступеней бытия. Он освятил Собою кровь и плоть, воздух и почву, небо и землю...

Таким образом, направленность Тейяра на материю, творчество, активность человека есть... черта, общая с основным потоком христианской мысли. Однако для него все это стало объектом совершенно исключительного личного опыта. Можно даже сказать, что ему было дано особое откровение о Земле...»

Согласно Тейяру, общая картина мироздания формируется взаимодействием двух качественно различных видов энергии — «тангенциальной» (физической) и «радиальной» (духовной по своей сути). Если первая убывает в соответствии со вторым началом термодинамики¹, то вторая возрастает в процессе эволюции. Духовное начало, по Тейяру, присутствует во всем сущем и обеспечивает целостность всех предметов мира: в скрытом виде данное начало как источник целостности свойственно уже молекуле и атому. В живой природе сознание обретает психическую форму. В человеке духовное начало приходит к самосознанию.

Движущей силой эволюции является, согласно Тейяру, целестремленное сознание, обуславливающее процесс направлен-

¹ Как известно, в соответствии со вторым началом термодинамики происходит необратимое рассеяние (деградация) энергии в замкнутой системе.

ного прогрессирующего усложнения материи — «ортогенез». В конечном счете эволюция принимает у него телеологическую форму: центром притяжения «тангенциальной» энергии, целью последовательно разворачивающегося сознания является «точка Омега». Эта точка — одновременно вершина прогресса и в то же время она вне пространства и времени, она принадлежит сфере Вечности. В соответствии с тейяровской теологией «Омега» становится символическим обозначением Христа.

Тейяр всячески стремился доказать совместимость своих воззрений с христианством. Так, он писал: «Исходя из ложно понятых евангельских принципов часто полагают, что делают честь христианству, низводя его до уровня славявой филантропии. Не видеть в нем самую реалистическую и самую космическую из всех вер и надежд — значит ничего не понимать в его «тайнах». Большая семья, Царство Божие? Да, в каком-то смысле. Но в другом смысле: удивительное биологическое преобразование... Объединение, осуществляемое путем погружения Бога в вещи, его превращения в «элемент», путем вхождения его в самое сердце материи и обретения им там опоры, вот что руководит эволюцией».

Тейяр выдвигает идею, в соответствии с которой Божественное Творение уже не является единовременным актом, а представляет собой процесс: эволюция по сути дела отождествляется с Творением.

Достижение органической эволюцией своей высшей точки в феномене человека означает, по Тейяру, формирование особой сферы разума, покрывающей Землю, — ноосферы¹. Ее возникновение предваряет финальный период в истории, когда тварный мир входит в мир Божественного совершенства — в «точку Омега». Все упования о. Тейяра сосредоточены на грядущем. В данном случае он выступает как непосредственный продолжатель одной из христианских традиций в понимании конца истории, связанной с верой в возможность ее светлого финала. Эта традиция получила название хилиастической — ее сторонники проповедовали учение о наступлении тысячелетнего Царства Христова в конце истории.

¹ Данное понятие было введено Тейяром в 1925 г. под влиянием идей русского ученого и мыслителя В. И. Вернадского.

Впрочем, сам Тейяр отмежевывается от «старых мечтаний сектантов о райском периоде на Земле перед концом света». Вхождение в «точку Омега» — это в любом случае «конец света». Вот как трактует его Тейяр: «Конец света — внутренний возврат к себе целиком всей ноосферы, достигшей одновременно крайней степени своей сложности и своей сосредоточенности.

Конец света — переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов достигнутого совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в Боге-Омеге...

О физическом и психическом состоянии, в котором будет находиться наша планета при приближении к точке своего созревания, мы можем сделать два почти противоположных предположения.

Согласно первой гипотезе, выражающей надежды, к которым во всяком случае следует ориентировать наши усилия, как и идеалы, зло на завершающем этапе Земли находится в минимуме. Нам не нужно будет более бороться против острых форм голода и болезней — они побеждены наукой. Под действием все более горячих лучей Омеги прекратятся ненависть и междоусобная борьба... Во всей ноосфере будет царить какое-то «единодушие». Завершающая конвергенция, то есть слияние всех человеческих сознаний в некое единое сверхсознание, в свою очередь вступающее в «точку Омега», в этом случае происходит мирно. Но, подчеркивает Тейяр, «в то же самое время при *крайней напряженности*, поскольку речь идет о приближении к критической точке».

Возможна, однако, и другая альтернатива: «Но также может быть, что по закону, которого в прошлом еще ничто не избежало, зло тоже в своей специфической новой форме, возрастая одновременно с добром, достигнет к финалу своей высшей ступени. Нет вершин без пропастей».

В соответствии с этой последней гипотезой, более соответствующей традиционному христианскому пониманию Апокалипсиса, картина конца света предстает совершенно по-иному: «Смерть материально исчерпавшей себя планеты; разрыв ноосферы, разделившейся по вопросу о форме, в которую необхо-

димо облечь свое единство, и одновременно... освобождение того процента универсума, который сумеет сквозь время, пространство и зло тщательно синтезироваться до конца», — то есть той части людей, которые, слив свои сознания и души, сольются в «точке Омега» в высшем единстве.

Итак, по Тейяру, перед концом времен возможна альтернатива: за человеком до конца сохраняется свобода выбора. Впрочем, теории самого Тейяра, как он и сам отмечает, более всего соответствовал бы «оптимистический» сценарий завершения истории. В центре его внимания — восходящее к «точке Омега», все более нарастающее по мере эволюции движение. Надо сказать, что при этом Тейяр фактически оставляет в тени другую линию — нарастание зла, увеличение разрушительных тенденций. Хотя он и видит эту опасность, она остается вне сферы его интереса. Подобное невнимание к проблеме зла представляет собой, по-видимому, самую слабую сторону мировоззрения Тейяра, заставляет в ряде случаев воспринимать его восторженный оптимизм как нечто бесконечно далекое от нужд и боли реального, сегодняшнего «мира людей».

Впрочем, это несколько не умаляет значения Тейяра как создателя беспрецедентного в XX веке целостного мироутверждающего учения. Многим людям оно помогало и помогает преодолеть ситуацию духовного распада.

Значение деятельности Тейяра определяется в первую очередь тем, что он предпринял грандиозную попытку синтеза науки и христианской веры. По его убеждению, наука и религия необходимы друг другу. Так, наука не может развиваться, не имея в своем основании веру в то, что «универсум имеет смысл и что он может, и даже должен, если мы останемся верными, прийти к какому-то необратимому совершенству». Но такая вера, в интерпретации Тейяра, неизбежно предполагает религию. Как пишет Тейяр, «...после почти двухвековой страстной борьбы ни наука, ни вера не сумели ослабить одна другую. Но совсем даже напротив, становится очевидным, что они не могут развиваться нормально одна без другой по той причине, что обе одушевлены одной и той же жизнью... Религия и наука — две неразрывно связанные стороны или фазы одного и того же полного акта познания, который только один смог бы охватить

прошлое и будущее эволюции, чтобы их рассмотреть, изменить и завершить.

Во взаимном усилении этих двух все еще антагонистических сил, в соединении разума и мистики человеческому духу самой природой его развития предназначено найти высшую степень своей пронизательности вместе с максимумом своей жизненной силы».

Учение о. Тейяра вызвало и продолжает вызывать по сей день ожесточенные споры. Очень многие высказывали сомнения в его верности христианству и даже обвиняли в антихристианских убеждениях. Уже с 1926 г. его жизнь была омрачена сложными отношениями с Орденом иезуитов, руководство которого запретило Тейяру проповедовать свои взгляды в форме преподавания или публикации. В развернутом виде взгляды Тейяра стали известны лишь после его кончины в 1955 г., когда было опубликовано собрание его сочинений, открывавшееся «Феноменом человека». Сам Тейяр тяжело переживал глубокий конфликт между своими убеждениями и официальной церковной ортодоксией. За год до смерти он записал в свой блокнот слова писателя Жоржа Бернаноса: «Все приключения в области духа — это Голгофа».

Обнародование идей Тейяра уже после его смерти одновременно вызвало жгучий интерес и повлекло за собой новую волну осуждений: в 1957 г. книги Тейяра были изъяты из библиотек семинарий и других католических учреждений, в 1962 г. появился указ ватиканской канцелярии во главе с кардиналом Оттавиани, содержащий призыв охранить католическую молодежь от воздействия работ Тейяра. Крупнейшие теологи-неотомисты (в том числе Ж. Маритен и Э. Жильсон) подвергли учение Тейяра суровому осуждению, усмотрев в нем «фальсификацию веры», отказ от томистской традиции примата богословия над наукой, подмену христианской теологии натурфилософией, растворение Бога в природе и т. д.

И тем не менее идеи Тейяра получили широкое распространение. Его деятельность в очень значительной мере способствовала развитию процессов обновления в католической церкви. Эти процессы вышли на поверхность на II Ватиканском Соборе (1962–1965 гг.). Их развертыванию способствовала пози-

ция выдающегося церковного деятеля нашей эпохи Римского Папы Иоанна XXIII (1881—1963). С этого времени католическая церковь встала на путь приспособления к современным реалиям и модернизации догматики, культа, организации и политики. Важнейшее значение имело обращение церкви к социальным и политическим вопросам, к нуждам и чаяниям миллионов католиков, живших в условиях нищеты и угнетения.

В духовной атмосфере, возникшей в результате II Ватиканского Собора, стало возможным возникновение и распространение различного рода неортодоксальных версий католической теологии. Так, как уже говорилось, широкое распространение получил тейярдизм. Кроме того, в условиях обострения социальных противоречий возникло течение, представители которого, апеллируя к традициям первоначального христианства, прямо связали исповедание христианской веры в условиях современной эпохи с необходимостью борьбы за социальное освобождение угнетенных и эксплуатируемых. Данное течение получило название «теология освобождения». Оно зародилось и стало наиболее влиятельным в Латинской Америке — на континенте, где живет больше католиков, чем где бы то ни было в мире. К числу самых известных его представителей относятся Г. Гутьеррес, Л. Бофф и др. В своих радикальных версиях «теология освобождения» утверждала возможность совмещения христианства с марксизмом. Последний трактовался как наиболее адекватный способ познания действительности реального, земного мира.

Попытка синтеза марксизма с христианством привела к выдвиганию представлений о коллективном характере как греха (который в ряде случаев прямо отождествлялся с эксплуатацией человека человеком), так и спасения (которое представало уже не как результат индивидуальных усилий отдельной конкретной человеческой души, ее выбора в пользу добра, но как результат участия индивида в общем процессе борьбы за социальное освобождение). Хотя чистота намерений радикальных «теологов освобождения» не вызывает сомнений, нельзя не сказать, что подобные представления о грехе и спасении уже выходили за рамки христианства как такового. И самое главное — некоторые представители этой разновидности современной теологии исходили и исходят из убеждения о возможности

полного земного воплощения «Царства Божия», то есть достижения идеального устройства общества и реализации идеала человека в земной действительности в случае устранения социальных условий, порождающих гнет и эксплуатацию. Но ведь специфика христианства в том и состоит, что **полное** воплощение идеала в «тварном мире» невозможно; смысл жизни и истории состоит в постоянном стремлении к нему.

Распространение радикальных форм «теологии освобождения» вызвало консервативную реакцию в Ватикане. Нынешний Папа Римский Иоанн Павел II обнаружил несколько энциклик, осуждавших «теологию освобождения», точнее, наиболее радикальные ее формы за попытки внесения в католическую среду чуждых христианству идей, в первую очередь марксистских.

Тем не менее «теология освобождения» в течение длительного времени, вплоть до 1990-х гг., продолжала сохранять значительное влияние. Во многом это объясняется тем, что многие католические священники, вдохновленные идеалом христианства на службе угнетенных и эксплуатируемых, действительно разделили со своими бедняками-единоверцами все тяготы их жизни. А самые горячие и нетерпеливые, вдохновленные примером мучеников первоначального христианства, ушли в горы к партизанам, ведущим вооруженную борьбу с существующими режимами, именно таким образом восприняв завет о «любви к ближнему». Многие из них погибли, многие прошли через камеры пыток диктаторских режимов Латинской Америки. Символом здесь может послужить колумбийский священник Камило Торрес, выступавший за единство с коммунистами, ушедший в горы к партизанам и погибший в бою с правительственными войсками.

Надо сказать, что обновленческие течения получили достаточно широкое распространение не только в низшем, но и в среднем и в высшем духовенстве католической церкви ряда стран Латинской Америки. Католический клир сыграл определенную роль в стимулировании процесса перехода от диктаторских режимов к демократии в этом регионе мира в начале и в середине 80-х гг. только что прошедшего века, в борьбе за права человека, против террора и насилия. В ходе этой борьбы христианская церковь обрела новых мучеников, в том числе и

из числа крупных иерархов. Например, здесь можно назвать архиепископа Сан-Сальвадора монсеньера Арнульфо Ромеро, убитого сальвадорскими фашистами.

Благодаря усилиям Ватикана тенденция, представленная «теологией освобождения», в 90-е годы XX века была подавлена в организационно-институциональном плане. Однако она отнюдь не исчезла. В любом случае перед нами наиболее близкая нам по времени и одна из наиболее ярких страниц в истории христианства. Причем эта страница еще не перевернута...

* * *

Говоря об основных направлениях христианской мысли XX века, нельзя не упомянуть о представителях третьей основной христианской конфессии — русских православных мыслителях. Здесь следует еще раз сказать о том, что специфика православной церкви отнюдь не способствовала развитию теологии в западном духе. Будучи тесно связано с раннехристианской патристикой, учением отцов церкви II–VIII вв. н. э., православие было чуждо попыткам разработки подробных обоснований и переобоснований христианской веры с помощью усилий разума. Собственно, положение не изменилось и к началу XX в. Официальное православное богословие в этот период практически сводилось к апологетике церковной ортодоксии. Что же касается русских религиозных мыслителей, то к их исканиям Русская православная церковь относилась с большим недоверием и подозрением. Тем не менее новая эпоха настоятельно требовала поисков переобоснования в том числе и православной веры. А это требовало совместных усилий мыслящих людей и церкви. Надо сказать, что первые робкие шаги в этом направлении наметились к началу прошедшего века...

* * *

Представим себе, что мы перенеслись в Россию начала XX века. Итак, Санкт-Петербург, 29 ноября 1901 г., так называемая

«малая» зала Географического Общества на Фонтанке. Помещение переполнено. Во всю ширину «залы» — стол, покрытый зеленым сукном. В углу — гигантская статуя Будды, чей-то дар Географическому Обществу, закутанная темным коленкором. Аудитория собралась весьма необычная. Необычная главным образом в силу присутствия в одном помещении представителей двух категорий населения России — православного духовенства и интеллигенции. Духовенство, как «черное» (то есть монашество), так и белое, численно преобладает. В углу с левой стороны теснятся интеллигенты.

Вся эта разношерстная публика собралась на открытие Религиозно-Философских Собраний. Явление это беспрецедентное: первая встреча представителей интеллигенции и православной церкви. Для того чтобы оценить значение данного события, нужно вспомнить о некоторых характерных чертах облика российской интеллигенции конца XIX — начала XX в.

Дело в том, что в этой части российского общества еще с 60-х гг. XIX в. сложилась и преобладала определенная система ценностей. Ее основными составляющими были: требование исполнения долга перед народом (интеллигенция должна в первую очередь думать о том, как служить народу, и только во вторую, если не в третью очередь — об исполнении своих специфических задач осмысливания действительности); «мыслящий реализм» и «трезвая правда» жизни, полностью исключаящие какие бы то ни было искания в заоблачных высотах абстрактного духа, тем более — в религиозной сфере. Ориентиром может дать только наука, служащая целям преобразования человеком наличной реальности. Общее умонастроение основной части интеллигенции хорошо передает формула героя романа И.С. Тургенева «Отцы и дети» Базарова: «Природа — не храм, а мастерская, и человек в ней работник».

Таким образом, в «образованном классе» России конца XIX в. господствовал позитивизм с очень сильной материалистической окраской. Причем, как это часто бывало в России, западное по происхождению течение мысли, всегда воспринимавшееся в Западной Европе и в Северной Америке как один из возможных способов подхода к действительности (несмотря на все свое преобладающее влияние к рубежу веков), на на-

шей Родине было воспринято как очередной символ веры. Образованной молодежью начала XX века позитивизм воспринимался как главная основа мирозозерцания «отцов». Необходимой составляющей всего этого мировоззренческого комплекса наряду с культом науки было убеждение в абсолютной реакционности религии.

Однако к началу XX века среди небольшой части молодой интеллигенции уже наметилось движение, основным содержанием которого стал бунт против позитивистской «веры отцов». Необходимой составляющей духовного облика тех, кого не могли удовлетворить абсолютистские претензии науки, стала новая форма исканий – религиозная.

С другой стороны, наиболее выдающиеся представители православного духовенства, чувствуя нагнетание в России, да и в мире в целом, предгрозовой атмосферы, чреватой в будущем колоссальными потрясениями, стремились найти какие-то пути переоснования православной веры применительно к новым грозным реалиям XX века.

Очень остро ощущая, что страна и мир находятся у края бездны, часть представителей интеллигенции и духовенства попытались протянуть друг другу руки, чтобы совместными усилиями, возможно, удержаться на краю и не упасть в бездонную пропасть...

Вот этот-то момент и зафиксировали Религиозно-Философские Собрания 1901–1903 гг. В числе их организаторов и наиболее активных участников следует назвать Д. Мережковского, В. Розанова, В. Тернавцева, З. Гиппиус, по воспоминаниям которой главным образом и составлен наш рассказ об этом явлении в духовной жизни России. Подобное внимание к Религиозно-Философским Собраниям 1901–1903 гг. объясняется тем, что в выступлениях их основных участников как в капле воды отразилась основная проблематика русской религиозной мысли прошлого столетия. Главные темы, подробно разрабатывавшиеся впоследствии ее представителями, были намечены именно в ходе Собраний.

Основная их направленность была определена в первом же докладе, с которым выступил на Собраниях Валентин Тернавцев. Этот человек, сыгравший очень большую роль в Собраниях

ях, представлял собой редкий в России тип неортодоксально-го, творчески мыслящего богослова-эрудита, который одновременно считал и ощущал себя верным сыном церкви. Вот основные положения его речи, произнесенной в тот самый день — 29 ноября 1901 г. в «малой» зале Географического Общества на Фонтанке.

«Положение России тяжело и, по-видимому, безысходно. Полная неразрешимых противоречий... Россия остается сама с собою перед фактом духовного упадка и экономического разорения народа... Мы, как христиане, не можем оставаться безнадеежными. Россия возродится... Но где силы, способные ее возродить? Церковь?»

Силы Церкви... слабы... Чем вооружены деятели Церкви? Ведь им придется скоро лицом к лицу встретиться с другими силами... мировыми, борющимися с христианством на арене истории... Но церковные деятели в христианстве видят и понимают лишь загробный идеал, оставляя земную жизнь, весь круг общественных отношений пустыми. Единственно, что они хранят как систему для земли — это самодержавие... Надо искать новые силы. Где они! Это не бюрократия, не буржуазия, не дворянство, не образованный класс вообще; это — интеллигенция».

Почему же? «Эти люди (интеллигенция) — не люди церковного исповедания. Но они проявляют в жизни и деятельности нечто такое, что решительно не позволяет их принимать как силу чуждую света Христова. Дело совести и свободы составляет для них святыню...» Главная заслуга интеллигенции — беззаветное служение «общественному делу», смелое обличение власти, понимание власти как ответственности, отстаивание необходимости решения социальных проблем, коренного улучшения жизни трудового народа. Тернавцев утверждает, что дело Церкви может восторжествовать только в том случае, если она осознает необходимость обращения к тем проблемам, решению которых посвящает себя интеллигенция.

Главная мысль Тернавцева: «...Всеобщая историческая гибель открывается ныне с возрастающей и грозной ясностью. Вот почему наступила пора для Церкви ответить не словом, а делом, на общечеловеческие запросы. Может ли статься, что вопросы действительные, роковые есть — и нет отвечающего?..

Для всего христианства наступает ныне время открыть сокровенную в нем правду о земле».

В докладе Тернавцева была определена тема всех дальнейших заседаний: вопрос об отношении христианства к жизни человека и человеческого общества, о христианских церквях и о том, как ими воспринимается религия Христа.

Тезисы Тернавцева не встретили понимания у присутствовавших православных иерархов. Так, Сергей, епископ Ямбургский, председательствовавший на первом Собрании, заявил: «Я не согласен, чтобы Церкви надо было переменить фронт, поставить себе новую задачу раскрытия правды о земле. Когда мы устремляемся к небесному, то вместе с тем достигаем и земного... Если интеллигенция хочет христианства — ей нет причин восставать против Церкви. Церковь не может отречься от небес, поставив во главу служения земное благополучие...»

С каждым разом заседания становились все многочисленнее, а вопросы все острее. Доклад Д. Мережковского, посвященный отлучению от церкви Л. Н. Толстого, кончился словами: «...Да, здесь опять возникает и вдруг обостряется до последней остроты вопрос об отношении самодержавия к Православию, о подчинении Православия самодержавию...» Действительно, в определенном смысле это был вопрос вопросов. Старая, восходящая еще к Византии традиция подчинения восточнохристианской церкви как социального института государственной власти сковывала православие и лишало его морального авторитета в глазах общества больше, чем что бы то ни было другое.

Состояние духа, преобладавшее даже среди присутствовавших на Собраниях (и, следовательно, стремившихся найти какие-то новые пути укрепления авторитета веры и церкви) представителей духовенства, очень ярко характеризует такой приведенный З. Гиппиус факт: во время третьего заседания (его тема была «О силе и насилии в христианстве») за свободу совести, то есть выбора веры, высказались из священников только двое: остальные высказывались за сохранение монопольного положения православной церкви и религии. По словам З. Гиппиус, они называли «требование отмены уголовного наказания за отпадение от православия антицерковным». Те же люди заявляли, что Вселенская церковь — это русская церковь и только она

одна владеет Истиной. А вот как церковные ортодоксы представляли себе соотношение церкви и власти: «Мы благословляем государственную власть в России, которая, начиная с помазанника Божия... и кончая слугами его, всеми этими губернаторами, исправниками, становыми и урядниками, идет на помощь Церкви, пока она, наконец, не оправится» (!). Или такое вот суждение: «...На протяжении всей истории только Государственная власть предотвращала совершение величайшего беззакония – разрушение Церкви».

Выходило, что христианство держалось в России только благодаря государственному насилию. Подобный вывод означал признание полнейшей духовной немощи, абсолютного бессилия православия: надеяться только на государственную машину могли лишь представители течения, вообще лишенного корней в народной почве.

Разумеется, в такой категорической форме подобный вывод не может быть полностью принят: имелись в истории православия периоды, когда с полной уверенностью можно было констатировать глубинную укорененность православной веры в народе. Достаточно вспомнить хотя бы Сергия Радонежского. Однако приведенные выше заявления церковных иерархов очень ясно выявляют степень внутренней духовной слабости российского православия в том виде, в каком оно существовало к началу прошедшего века. Несмотря на то что и в этой ветви христианства были яркие и одаренные люди типа Тернавцева, не они определяли лицо Русской православной церкви, впавшей по сути дела в тот самый грех, который А. Дж. Тойнби характеризовал как «грех идолопоклонства» («идолизации»): грех поклонения реалиям тварного мира, прежде всего связанным с искушениями властью и богатством – например, государству или даже самой церкви, понимаемой лишь как социальный институт, как фактор власти. Подобное рабское подчинение «царству кесаря» роковым образом сказалось на дальнейшей исторической судьбе отечественного православия...

Но вернемся в «малую» залу Географического Общества на Фонтанке. К зиме 1902/03 г. отношение церковного начальства к Собораниям становится все более настороженным. Опасаются новых «еретических» веяний. В то же время усиливаются

нападки со стороны как либеральной, так и левой печати: участвующие в Собраниях представители интеллигенции обвиняются в измене ее демократическим идеалам на том основании, что идут на компромисс с религией и церковью. В ходе же самих Собраний, по словам З. Гиппиус, «выяснились бездонные разногласия. Главное же выяснилось, что рядом стоят вопросы, или, вернее, один вопрос, самый важный, не коснувшись которого, мы дальше не пойдем. Лишь внутри него решаются все тысячи других.

В самом деле: можно ли уяснить себе, как относится церковное христианство к миру, ко всем явлениям человеческой жизни, личной и общественной, — находящейся в постоянном движении, — и не напрасно ли спрашивать об этом представителей церкви, не спросив их раньше: да признают ли они, что христианская церковь, поскольку и она находится в земной истории человечества, должна двигаться тоже? Или же церковь в какой-то момент дошла до предела раскрытия христианского учения, за которым оно уже становится «непостижимым» для человечества, так что дальнейший путь церкви уже кончен? И миру остается лишь принять истину в ее «непостижимости» — и спастись, или не принять — и погибнуть?

Если б какая-нибудь из исторических христианских церквей ответила: «Да, это так», — ответ ее означал бы: христианство *как путь* кончено. Христианство не есть тайна, непрерывно, в меру вырастания человеческой души, раскрывающаяся. Христианству в истории, во времени, положен предел».

Эти строки, написанные Гиппиус спустя 30 лет после открытия Собраний, в другую историческую эпоху, очень хорошо характеризуют одну из главных проблем христианства, в том числе и православия, в эпоху, когда сам ритм исторической жизни чрезвычайно ускорился. К тому вопросу, о котором говорит в данном случае З. Гиппиус, подходили и участники Собраний, хотя в столь ясной форме его еще никто тогда не смог сформулировать.

К 17-му Собранию были предложены следующие темы: 1) Можно ли считать догматическое учение Церкви законченным? 2) Осуществлены ли в действительности европейского человечества (в государстве, в обществе, семье, культуре, искусстве, науке) откровения, заключенные в христианстве? 3) Если даль-

нейшее религиозное творчество в христианстве возможно и необходимо, то каковы реальные пути к нему?

Вот какой ответ дал представитель официального православия профессор богословия Лепорский: «...Ставится вопрос, может ли христианское вероучение быть дополнено новыми догматами. При такой постановке вопроса для богослова не может быть выбора: он может дать исключительно отрицательный ответ: никакое количественное приумножение догматов, раз данных откровений, невозможно...»

Лепорскому отвечал Мережковский: «Вы утверждаете неопостижимость «догмата», то есть несоизмеримость его с человеческим существом, разумом, волей. И в таком виде предлагаете его. Это значит предлагать кандалы. Если догмат не далекий горизонт, к которому мы должны двигаться со всей свободой ума и воли, если он то, что вы говорите,— нам остается или разойтись, или покориться неподвижности догмата, с которым ровно нечего делать ни в государстве, ни в семье, ни в культуре, ни в искусстве... На наш запрос нам ответили ударом обуха...» Как можно заметить, разногласия действительно обнаружились «бездонные».

Центром заседаний о «догмате» стало очередное выступление Тернавцева. Он занял очень ясную и жесткую позицию: «Учение о полной завершенности и непознаваемости догмата неверно религиозно и для христианства губительно... Христианство, как оно сложилось в течение истории,— перед вами. Все ли в нем открыто — даже для святых? Посмотрите на противоречие между обетованиями и действительностью. Христианство не имеет в данный момент и единства: оно делится на вероисповедания, которые отвергают друг друга как религиозную неправду. И я утверждаю: никакое религиозное учение не оставляет своих последователей в таких огненно-мучительных недоумениях, как христианская церковь наших дней.

Противоречие между обетованиями и действительностью — *страшно*. Оно наносит сердцу верующего смертельную рану. Кто не ранен этой раной, тот никогда не познает меча, скрытого в христианстве, то есть христианства как *Откровения*...

Не о посягательстве на прежние Откровения говорю я, но об их исполнении. Лишь непонимающие отделяются от во-

проса, думая, что тут спрашивают: может ли Церковь передать троицу на четверицу и т. п. Здесь речь об ином...»

Тернавцев, обращаясь к представителям церкви и богословам, ставит вопрос ребром: «Считаете ли вы ту жизнь, которая теперь *вся*, со своим счастьем, искусством, наукой, экономикой, оказалась *вне и против* церкви, — считаете ли вы ее победимой для той доли истины, которой вы располагаете?»

Зная уклончивость людей богословского образования, я отвечаю за них: нет. Внутреннее положение христианства в *историческом* смысле, в трех измерениях Эвклидова пространства — безысходно...

Вот почему самым роковым вопросом является ныне вопрос о христианстве как *Откровении* и о новых в нем откровениях. Это вопрос вопросов... *Праведная земля*, обетованная Богом, — вот какой тайне наступает время открыться. Само появление этого вопроса показывает, что мы стоим *на краю истории*. Но отвечать христианство пока не может».

Церковные иерархи не восприняли предостережений Тернавцева. Так, епископ Иннокентий прокомментировал его выступление весьма иронически: «Напугал нас В. А. своим докладом, право. И время будто тревожное, и за христианство страшно, и чуть не светопреставления ждать надо завтра... Что у вас за пустые страхи!»

В прениях Тернавцева активно поддержал Мережковский, сформулировавший тогда одну из основополагающих своих идей, получивших подробное развитие в последующих его трудах: «...Мы все согласны с Тернавцевым. Нам всем нужно то же, что и ему. С тем же вопросом пришли мы сюда. И вот уже два года, как длится поразительное недоразумение в этих Собраниях. Нас все время будто обращают в христианскую веру. Мы говорим, что верим, а нам отвечают: неправда, и вы настолько погибшие, что всякий безбожник нам ближе...»

Вот кто-то недавно... возразил богословствующим: «Это Великий Инквизитор говорил Христу: Ты и права не имеешь прибавлять к тому, что уже сказал...» Да, церковники и догматики то же самое говорят...

В трех формах существует до сих пор христианство: православной, католической, протестантской. Но далее должно оно

явиться в четвертой, включив в себя все три прежних. Это христианство и будет по существу *вселенским*. Ни одна из существующих церквей не стала и не станет вселенской, ибо каждая отрицает две других. Начало вселенской церкви — тайна *любви и свободы*, начало подлинно всемирное. Только в ней открывается абсолютная истина всех трех церквей: церковь вселенская не нарушает ее, а исполняет...»

5 апреля 1903 г. Религиозно-Философские Собрания были запрещены. Близорукость и духовная глухота руководства официальной православной церкви сыграли свою роковую роль. Росткам нового не дано было дать обильных всходов... Однако, как писала Гиппиус, от них протянулись живые нити в будущее. Именно в ходе этих Собраний окончательно определился основной круг тем русской религиозной философии. Перечислим их кратко еще раз.

Темы свободы и любви как главная тайна христианства и выражение его вселенского характера. Тема сопричастности человека Абсолюту и вопрос о характере и формах подобной сопричастности. Тема исторической роли христианства. Мучительное стремление к поиску путей преобразования земной действительности на христианских принципах. В этой связи — проблема возможности дальнейшего развития христианства — новых откровений в нем.

К числу виднейших русских религиозных мыслителей относятся: В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, В. В. Розанов, В. О. Лосский, С. Л. Франк, Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус. В этой блестящей плеяде трудно выделить кого-то особо. Но рассмотрение творчества всех сразу невозможно, а тот или иной отбор неизбежно субъективен. И хотя все упомянутые мыслители заслуживают самого серьезного внимания со стороны всех тех представителей молодежи, кому не чуждо стремление понять мир и свое место в нем, мы познакомимся лишь с творчеством некоторых из них.

В качестве достаточно типичного и яркого примера русского религиозного философствования рассмотрим основные положения работы одного из наиболее ярких и плодовитых мыслителей православного культурного круга Н. А. Бердяева «Фи-

лософия свободы» (опубликована в 1911 г.). Хотя сам Бердяев впоследствии оценивал эту книгу скептически и пристрастно, основная тема бердяевского творчества, тема свободы, находит в этом труде очень яркое воплощение.

Формулируя свою принципиальную исходную позицию, Бердяев подчеркивал: «Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать. И Божественную истину нельзя вывести, она открывается в блеске молнии, она целостно дана в Откровении». Поэтому, согласно Бердяеву, «философия свободы не означает здесь исследования проблемы свободы как одной из проблем философии, свобода не означает здесь объекта. Философия свободы значит здесь — философия *свободных*, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов... исходящей из необходимости...» В основе бердяевской «философии свободы» лежит «деление на два типа мироощущения и мироотношения — мистический и магический. Мистика пребывает в сфере свободы, в ней — трансцендентный прорыв из необходимости естества в свободу божественной жизни. Магия еще пребывает в сфере необходимости, не выходит из заколдованности естества. Путь магический во всех областях легко становится путем *человекобожеским*. Путь же мистический должен быть путем *богочеловеческим*. Философия свободы есть философия богочеловечества».

Бердяев развивает намеченное Достоевским противопоставление «человекобожеского» и «богочеловеческого». Данное противопоставление было принято на вооружение всей русской религиозной мыслью XX в.: «человекобожеский» путь означал обожествление человека, утверждение его своеволия и в силу этого — отрицание свободы. Богочеловеческий же путь предполагал восхождение человека к Богу, внутреннее его просветление через достижение связи с Абсолютом и вместе с тем — встречное движение от Бога к человеку.

По убеждению Бердяева, «проблемы реальности, свободы и личности могут быть истинно поставлены и решены лишь для посвященных в тайны христианства, лишь в акте веры...» В данном случае у этого философа проявляется вообще типичное для русской религиозной философии убеждение в том, что христианство и только оно обладает абсолютной монополией

на истину. В этом сказывается несомненная ограниченность христианской мысли в ее православной форме.

Бердяев решительно выступает против абсолютистских претензий рационалистического познания: «Высшей судебной инстанцией в делах познания не может и не должна быть инстанция рационалистическая и интеллектуалистическая, а лишь полная и целостная жизнь духа». По Бердяеву, именно чрезмерные претензии рационализма таят в себе угрозу свободе. И напротив: «Отречение от разума мира сего — безумие в Боге — есть высший подвиг свободы, а не рабство и мракобесие: отречением от малого разума, преодолением ограниченности логики обретается разум большой, входит в свои права Логос. Малый разум есть *ratio*, он рационалистичен, большой есть *Logos*, он мистичен. Малый разум функционирует как отсеченная часть, большой разум функционирует в цельной жизни духа. Малый разум всегда противопоставляет субъект и объект, большой разум постигает тождество субъекта и объекта».

Бердяев подходит в данной работе к сбалансированному решению проблемы соотношения веры и знания. Бердяев считает, что знание не может уничтожить и заменить веру, он решительно против претензий науки на всеведение. В то же время он признает, что «и вера не может заменить знания. Нельзя верой решать вопросов физики и химии, политической экономики и истории, нельзя текстами Св. Писания возражать против выводов науки». Бердяев, таким образом, не превращает свой резкий протест против абсолютистских претензий рационалистического знания в протест против науки как таковой. Он подчеркивает, что попытки решить проблему соотношения веры и знания путем утверждения примата веры и отрицания либо ограничения знания «носят явно мракобесный характер».

Бердяев отвергает и тот тип решения данной проблемы, который был предложен Кантом. По Бердяеву, суть его — в «компромиссном дуализме», предполагающем признание и знания, и веры, «но в известных пропорциях, с ограничениями...». Это — путь установления «ложного мира знания и веры». По убеждению Бердяева, в подобном дуализме проявляет себя «бессилие воспринять живое конкретное бытие и живого конкретного Бога».

Для русского философа разрешение проблемы состоит в признании того, что вера и знание — суть качественно различные пути познания мира, направленные на различные объекты. По определению Бердяева, «вера есть обличение вещей невидимых», в то время как «знание может быть определено как обличение вещей видимых». Причем в термины «видимый» и «невидимый» вкладывается не чисто «зрительный» смысл: «Видимые, то есть принудительно данные вещи,— область знания, невидимые, то есть не данные принудительно вещи, вещи, которые должно еще стяжать,— область веры». Знание обязательно, оно, по Бердяеву, не оставляет места свободе воли, в то время как вера свободна.

Бердяев считал, что его религиозная философия впервые была в полной мере осознана и выражена в следующей его крупной работе «Смысл творчества», опубликованной в 1916 г. В ней нашли свое непосредственное продолжение и развитие темы, намеченные в «Философии свободы». Согласно Бердяеву, творчество и свобода неразделимы, творчество возможно лишь при условии свободы. Свобода — это именно свобода индивида, точнее, личности — философия Бердяева носит персоналистический, то есть личностный, характер.

По убеждению самого мыслителя, ядро его религиозно-философской концепции максимально прояснено и адекватно выражено в книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», опубликованной в Париже в 1931 г. Вот один из основных тезисов этой книги: «Творчество возможно лишь при допущении свободы, не детерминированной бытием, не выводимой из бытия. Свобода укоренена не в бытии, а в «ничто», свобода безосновна, ничем не определяема, находится вне каузальных¹ отношений, которым подчинено бытие и без которых нельзя мыслить бытия». Однако за «ничто» у Бердяева стоит отнюдь не вселенская Пустота в духе С. Беккета: и свобода, и творчество в конечном счете укоренены в Божественной реальности.

В целом Бердяева вполне можно было бы назвать «философом свободы». Но был в его творчестве один момент, когда он частично отошел от последовательного следования принципу

¹ Причинно-следственных.

свободы. В 1923 г. в Берлине появилась в печати книга Бердяева под названием «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии». Написанная сразу же после высылки Бердяева большевистским правительством из России, эта работа отразила очень характерное явление, свидетельствующее о том, что даже люди самого могучего духа могли иногда терять ориентацию в том гигантском вихре разрушения, который охватил мир с началом Первой мировой войны и захлестнул Россию в период революции и Гражданской войны. Прояснить суть дела нам поможет блестящая работа Зинаиды Гиппиус «Оправдание свободы», опубликованная в Париже в 1924 г. Эта работа, будучи полемически заострена против ряда тезисов упомянутой книги Бердяева, в то же время представляет собой сжатое изложение философских воззрений самой Гиппиус.

Тема книги Бердяева — страстное осуждение большевистского режима и попытка исследовать истоки и причины установления тоталитарной власти в России. И Гиппиус, и Бердяев едины в своей оценке режима, установившегося после октября 1917 г., как выражения разрушительных, «сатанинских» в представлении христианина сил. Бердяев называет этот режим «сатанократией», то есть властью сатанинских сил. Однако дальше начинаются их разногласия.

Как пишет Гиппиус, Бердяев правильно понял суть большевизма, «но... Бердяев не выдержал: соблазнился о сатанократии. Не ею, а именно о ней. Соблазниться о чем-нибудь — на религиозном языке значит ослепнуть, заворожиться так, чтобы уж во всем и везде видеть только предмет соблазна». Помните, что ранее мы говорили о «завороженности Бездной» у мыслителей типа С. Беккета? Здесь по сути своей то же самое. В чем же нашла свое конкретное выражение подобная завороженность у Бердяева?

«Чтобы правильно оценить какую бы то ни было идею, — говорит Бердяев, — надо ее брать в крайних точках», — и немедленно начинает поиски «крайних точек» идей равенства, демократии, свободы, революции и т. д. По словам Гиппиус, «Бердяев это делает с целью доказать, что все идеи, касающиеся человеческой общности (социальности) и имеющие главной базой свободу, все они в крайней точке своего развития упираются в

большевизм». В своей книге Бердяев отвергает революцию как таковую, заявляя: «Революция никогда не была и никогда не может быть религиозной... всякая революция по природе своей антирелигиозна... Революционизм есть утверждение смерти и тления вместо вечной жизни... Революция не духовна по своей природе». Русская революция, по его мнению, — тяжелейшая расплата за грехи всех тех, кто выступал с начала XIX в. под лозунгами свободы и переустройства общественной жизни на более справедливых основаниях. Бердяев включает в число ответственных и Белинского, и народников, и социалистов всех оттенков, и толстовцев, и славянофилов, и либералов — в общем, представителей всех сколько-нибудь значительных течений общественной мысли России XIX — начала XX в.

Гиппиус подвергает такой подход резкой критике: «...для всякого человеческого сознания неприемлемо такое огульное отрицание духовной жизни России, даже не России только — духовной жизни человечества в истории, его порывов к свободе... — к Царству Божьему». В основе позиции Бердяева — вполне христианская мысль о невозможности полной реализации идеала, в том числе идеалов любви и свободы на грешной земле и о неизбежности их превращения в собственную противоположность в случае осуществления подобных попыток. Однако это отнюдь не означает, что к идеалам свободы и любви не надо стремиться. Именно в отрицании правомерности такого стремления и выражается главным образом завроженность Бердяева.

Да, говорит Гиппиус, Царство Божье невозможно в реальной земной жизни такой, как она непосредственно нам дана, «где нет совершенной свободы и совершенной любви». Однако «Бердяев забыл, что жизнь должна творить образы и подобию Царства Божия, все более и более приближающиеся к совершенству, и что свято усилие дать каждому моменту его максимум свободы и любви.

Кажется, свободы-то Бердяев больше всего и боится. Маска свободы, которую он увидел, соблазняет его. Ему уже думается, что всякая человеческая свобода на земле — только маска, а под ней — темное лицо...» Маска — это лик тиранического кровавого режима, пришедшего под лозунгом свободы и начертавшего этот лозунг на своих знаменах, режима, скрывающего за личи-

ной свободы подлинное свое лицо, лицо несвободы, рабства, угнетения.

Отрицание революции и страх перед свободой ведут Бердяева к отрицанию идеи социального равенства, в которой он видит лишь стремление к нивелированию человеческой личности, и идеи демократии, в которой он видит власть «количества» над «качеством», в то время как править должно «качество». А говоря конкретно — «лучшие», «меньшинство», «аристократия», которая в силу своей особой «духовности» получает у Бердяева Божественную санкцию на осуществление функций управления обществом, «массами», вне зависимости от того, как сами массы к этому относятся: ведь они по самой природе своей не способны якобы делать разумный выбор. И потому демократия представляет собой в интерпретации Бердяева некий чудовищный вариант «человекобожества», где народ доверяет самому себе, где верховное начало — его собственная воля, независимо от ее «содержания».

Понимаемой подобным образом демократии «Бердяев противопоставляет свое... «идеальное» общественное устройство. В нем «неравенство» открыто возведено в принцип, взято как исходная точка. Аристократия (меньшинство) управляет демосом (большинством)». Демос своего голоса или воли, естественно, не имеет. Между «демосом» и «аристократией» — непреодолимая пропасть. «Сделаться «аристократом» нельзя: надо родиться. Рожденный плебеем — всегда им и останется. И вообще, всякое желание возвыситься — плебейство».

Гиппиус подвергает эти взгляды Бердяева уничтожающей критике. При этом она проникает в самую суть явления «завороженности», показывая как, сам того не замечая, человек воспроизводит — в перевернутом виде — в собственном сознании то, против чего он, казалось бы, страстно восстает: «Бердяев называет современное русское общественно-военно-государственное устройство «сатанократией». И не видит, на каких основах оно покоится? Это его же, бердяевские основы. Прежде всего — неравенство (небрежно скрытое под словесным равенством, да теперь уж и не скрытое). Управляет — «врожденное, прирожденное» меньшинство таким же большинством, безгласным и безвольным». Согласно Гиппиус, в обоих «царствах»,

и реальном большевистском, и в воображаемом, бердяевском, «не только утверждается, но и отрицается то же самое: равенство, свобода, демократия, революция».

Резко полемизируя с Бердяевым, Гиппиус вскрывает религиозную глубину всех этих понятий. «Где дух Господень — там свобода» — все время напоминает великие слова Гиппиус. И этот дух нисходит в мир, соединяясь с тварными реалиями. Гиппиус совершенно иначе трактует революцию: именно в момент ее осуществления «Божий дух свободы соединяется на миг с земной плотью. Говорю «на миг», но и миг — измерение времени, а революция, в религиозном понятии, измерения не имеет: она один из прорывов Вневременного во Временное. Личность знает эти прорывы в созерцании и любви; общность человеческая — в свободе. Дух свободы такой же Божий, как и дух любви».

Гиппиус считает октябрь 1917 г. не продолжением, а самым полным отрицанием русской революции, и, давая всякой подлинной революции религиозную санкцию, она открывает тем самым духовную перспективу свержения тоталитарного режима. Отрицание же самой идеи революции Бердяевым ведет, как показывает Гиппиус, к отказу от идеи нового преобразования, в том числе и российской жизни, на началах свободы.

Идея свободы в своем конкретном социальном воплощении необходимым образом предполагает и демократию в сфере политической, и равенство в сфере социальной. При этом равенство понимается Гиппиус не как нивелирование творческого личностного начала, но как равенство возможностей, равенство — равноценность всех людей, независимо от происхождения и общественного положения. Демократия же — отнюдь не безграничная власть «количества» над качеством, но такой политический механизм, который, соблюдая права меньшинства на инакомыслие, в то же время обеспечивает оптимальные (разумеется, в рамках по необходимости ограниченной земной действительности) условия для отбора «лучших», наиболее приспособленных для исполнения функций управления людей.

Гиппиус видит глубинный исток своих разногласий с Бердяевым в разном подходе к вопросу о роли христианства в мире. Бердяев утверждает, что «Христос не учит общественности», то есть сфера социальных проблем — вне интересов и компе-

тенции христианской религии и церкви. Такой подход неприемлем для Гиппиус. Обосновывая свою точку зрения, она непосредственно опирается на Вл. Соловьева, показавшего, по словам Гиппиус, «что христианство, не включающее в себя вопроса о реальном, свободном устройении человека на земле...— есть не настоящее, а поддельное христианство».

В данном случае З. Гиппиус в очередной раз высказывает идею, волновавшую более всего и ее, и многих других участников Религиозно-Философских Собраний 1901–1903 гг. Здесь необходимо отметить, что после гигантского исторического перелома, связанного с войной и революцией, после превращения в ходе революции православной церкви из господствующего государственного института в церковь гонимую, отношение к ней Гиппиус, Мережковского и их единомышленников существенно изменилось.

Моменты отстаивания христианской веры как таковой перед лицом воинствующего атеизма и солидарности с гонимыми ее адептами выдвинулись на первый план. Однако они по-прежнему считали необходимостью внутреннее преобразование христианской церкви как обязательное условие нового обретения смысла в разрушенном мире. Прежние формы существования христианства в истории, в том числе православная, были, по мнению Гиппиус, Мережковского и их последователей и единомышленников, недостаточны в условиях новой эпохи катастроф и катаклизмов мирового масштаба. По мнению Гиппиус, «историческое христианство» чрезмерно углубилось в одностороннюю апологию «духовного» в ущерб «мирскому», религиозно санкционировав тем самым разрыв между двумя сферами человеческого бытия — духовной, небесной и мирской. Как пишет Гиппиус, как западная, так и восточная христианские церкви, хоть и признают «плоть мира... но нехотя, концами губ, словесно...»

Между тем выход заключается, согласно Гиппиус, в утверждении равносвятости духа и плоти мира. Подобное утверждение открывает перспективу их взаимопроникновения в органическом единстве, их последнего синтеза, означающего конец исторической эволюции человечества и построение Царства Божия на земле. В этом заключается суть выдвинутой Мережковским и Гиппиус концепции «неохристианства».

Следует отметить, что Бердяев впоследствии занял весьма близкую им позицию в том, что касается необходимости построения земной жизни в соответствии с ориентирами христианских идеалов (именно ориентирами, указывающими путь!). Причем, во многом под влиянием критики Гиппиус, Бердяев отказался от основных идей «Философии неравенства», о чем сам свидетельствовал в своей «Философской автобиографии», написанной незадолго до смерти.

Рассматривая русскую религиозную философию, нельзя не упомянуть и о том, что ее важной составной частью были попытки переосмыслить образ Христа в свете реалий новой эпохи. Наиболее значительное произведение, посвященное этому вопросу,— труд Д. Мережковского «Иисус Неизвестный» (издан в 1932 году в Белграде), главный труд этого мыслителя.

Главный пафос работы Мережковского — доказательство реального бытия Иисуса. Решение этого вопроса имеет принципиальное значение: «“Был ли Христос?” значит сейчас: “Будет ли христианство?”» Мережковский яростно обрушивается на всех тех, кто рассматривает историю Иисуса как миф. Он отвергает как антихристианскую позицию тех, кто осуществил научную рационалистическую критику Евангелия в XIX в.— Штрауса, Бруно Бауэра, Ренана.

Признавая наличие столь акцентируемых рационалистической критикой противоречий четырех Евангелий (Марка, Матфея, Луки и Иоанна), Мережковский заявляет, что они — не результат ошибок или неумения непротиворечиво мыслить, но, напротив, необходимый элемент христианской религии. Вся христианская проповедь, по Мережковскому, построена на антиномиях, то есть на противоречиях, которые для человеческого разума неразрешимы. Однако в антиномиях этих звучит «музыка тайной гармонии» мира. Они необходимы как средство выражения того, что нельзя выразить полностью человеческим языком,— Абсолюта, Вечности. То, что человеческому рассудку кажется в Евангелии логическим противоречием,— это средство выразить истину, не поддающуюся однозначному толкованию. По словам Мережковского, в Евангелии «в каждом слове — тезис, антитезис и синтез: «да», «нет» и соединяющее над ними «да»: Отец, Сын и Дух. Троица»

ной музыкой звучит все Евангелие, как раковина — шумом волн морских».

По убеждению Мережковского, Христос, пребывающий в Вечности, вместе с тем — рядом с нами: «Двух тысячелетий, отделяющих нас от него, как не бывало: все — как вчера — сегодня; не было — есть... Между Ним и нами — ничего, мы с Ним — лицом к лицу».

Главный дар Христа людям, главная тайна христианства — свобода. Причем Мережковский понимает свободу весьма широко, в том числе утверждая ее конкретные земные проявления: «Воздух нужен цветку — свобода Евангелию. Какая свобода? Скажем просто: всякая, в том числе и «свобода критики»... Апологетика начинается с критики». Само наличие противоречий в текстах Евангелий и между ними — не что иное, как осуществление Божественного намерения дать людям свободу: «В кажущихся или действительных «противоречиях» Евангелий уже дана необходимая свобода выбора, суда — критики».

Формулируя главную идею своего труда, Мережковский пишет: «Самый страшный дар Божий людям — свобода, но и самый святой. Бояться свободы, не верить в нее — значит не верить в Духа святого, потому что свобода человека в Боге и есть дух... Может быть, страшной ценой, но мы, наконец, поняли, или вот-вот поймем, чего за 2 тысячи лет христианства никто никогда не понимал, что неизвестное имя Христа — Освободитель. И что, не приняв свободы, мы никогда не узнаем Его, Неизвестного».

* * *

Подводя итог краткому рассмотрению основных направлений духовных исканий представителей трех основных христианских конфессий, обратим внимание на одну общую для всех них черту: стремление переосмыслить свою веру в соответствии с реалиями новой эпохи и ответить на вызов времени, найдя пути сближения христианской религии с действительностью, пути преобразования данной действительности на христианских принципах. Эта задача стояла тем более актуально в ситуации «крушения смысла», в условиях бурного распространения атеизма и различного рода антихристианских течений.

Характерно, что в XX в. наблюдается определенное ослабление противоречий различных христианских вероисповеданий. Ослабление конфессиональной розни открыло путь к созданию в 1948 г. Всемирного совета церквей, ставшего руководящим органом экуменического движения — движения христианских (первоначально главным образом протестантских, к которым присоединились позднее православные и некоторые другие церкви) церквей за объединение всех христиан. Заметной особенностью жизни современного мира стал все более углубляющийся и расширяющийся диалог между представителями различных христианских конфессий. Новый импульс подобному диалогу дали обновленческие тенденции в католической церкви, получившие, как уже говорилось, бурное развитие после II Ватиканского Собора 1962–1965 гг. Ликвидации препятствий на пути к взаимопониманию способствовало взаимное снятие в 1965 г. многовековых анафем между католической и православной церковью.

Однако до идиллии здесь далеко: сохраняются многочисленные противоречия, достижение единства всех христиан мира на общей вероисповедной основе остается пока недостижимой мечтой.

Насколько адекватными можно считать те ответы, которые дала на вызов времени европейская религиозная мысль? В какой степени духовные усилия по переосмыслению содержания христианской веры способствовали преодолению ситуации крушения смысла? Бесспорно, разработка новых систем обоснования идеи сопричастности каждого человека Богу, стремление «укоренить» свободу и гуманизм в сфере Божественной реальности, утверждение Логоса как идеального строя бытия, примата разумного и творческого начала мира над силами хаоса, — все это составляет сильные стороны христианской мысли XX века, позволившие ей сыграть немалую роль в противостоянии разноликим силам разрушения. Вместе с тем нельзя не видеть того, что представителям ни одной из христианских конфессий не удалось в полной мере преодолеть чрезмерную зависимость своих церквей от «царства кесаря» в различных его ипостасях: слишком сильны, как и прежде, мотивы борьбы за власть, влияние, привилегированный статус в обществе в деятельности церковных институтов.

Не менее важно и то, что, несмотря на ослабление конфессиональной вражды, в каждой из христианских конфессий сохраняется типичная для монотеистической религии претензия на то, что именно ее адепты являются единственными или, во всяком случае, наиболее совершенными носителями абсолютной Истины. Подобная позиция, в свою очередь, во многом закрывает путь к реальному взаимопониманию, которое оказывается труднодостижимым даже в рамках христианского мира, не говоря уже о возможном диалоге с представителями иных мировых религий.

Попытки такого диалога, периодически предпринимаемые начиная со второй половины XX века, пока не привели к сколько-нибудь заметным позитивным сдвигам. Все же по-прежнему в отношениях между разными мировыми религиями преобладает момент соперничества в борьбе за души людей.

Последние десятилетия характеризовались на Западе широким распространением различного рода «новых религиозных движений», всевозможных сект, а также заметной экспансией восточных вероисповеданий — главным образом дзэн-буддизма и различных (часто вульгаризированных) версий индуизма. В последнее время эта волна захлестнула и страны бывшего социалистического лагеря, в том числе и Россию. О чем свидетельствует данный факт? О том, что христианство в его нынешнем виде оказывается зачастую не в силах заполнить пустоту, образовавшуюся в душах достаточно значительной части наших современников. А это уже симптом серьезного кризиса христианства. Будет ли найден выход из данного кризиса, покажет будущее.

Вопросы и задания

1. Каково соотношение между понятиями религии и веры в концепции К. Барта?

2. В чем суть программы демифологизации христианского провозвестия, выдвинутой Р. Бультманом?

3. Что имел в виду П. Тиллих, когда подчеркивал необходимость сохранения «веры без Бога»?
4. Раскройте содержание выдвинутой П. Тиллихом категории «мужество быть».
5. Что имел в виду Д. Бонхёффер, когда выдвигал тезис о необходимости «безрелигиозного истолкования Евангелия»?
6. Каково в интерпретации сторонников неотомизма соотношение между теологией, философией и наукой?
7. Охарактеризуйте основные положения концепции «христианского гуманизма» Ж. Маритена.
8. Каково соотношение между понятиями Божественного Творения и эволюции в концепции Тейяра де Шардена?
9. Как трактует понятие свободы Н. А. Бердяев?
10. Охарактеризуйте соотношение веры и знания у Бердяева.
11. В чем суть концепции «неохристианства», выдвинутой Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус?

Литература

1. Барт К. Христианин в обществе // «Путь». 1992. № 1.
2. Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность // «Вопросы философии». 1989. № 10–11.
3. Бультман Р. Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // «Вопросы философии». 1992. № 11.
4. Тиллих П. Мужество быть // «Октябрь». 1992. № 9.
5. Маритен Ж. Сумерки цивилизации // Работы Ж. Маритена по культурологии и истории мышления. М., 1990. Вып. I.
6. Тейяр де Шарден П.. Феномен человека. М., 1987.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
8. Гиппиус З.Н. Воспоминания о Религиозно-Философских Собраниях // «Наше наследие». 1990. № IV.
9. Гиппиус З.Н. Оправдание свободы // «Октябрь». 1992. № 8.
10. Мережковский Д.С. Иисус Неизвестный // «Октябрь». 1992. № 11–12.

ГЛАВА IV

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ В XX ВЕКЕ. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Можете ли вы безоглядно доверить свою жизнь совершенно незнакомому человеку? Большинство из вас, уважаемые читатели, наверняка ответят на подобный вопрос примерно так: нет, без крайней необходимости мы на такое не пойдем. С человеком, которому доверяешь собственную жизнь, желательно все-таки предварительно познакомиться поближе. А теперь ответьте на другой вопрос: пользуетесь ли вы современным транспортом? Практически все, наверное, ответят утвердительно. Но ведь каждый раз, когда вы садитесь в автобус или троллейбус (не говоря уже о таких средствах передвижения, как поезд, самолет или корабль), вы безоглядно доверяете свою жизнь человеку, который сидит за рулем. От того, насколько профессионально он исполняет свои обязанности, зависят здоровье и жизнь нас, пассажиров.

Так, на уже бытовом уровне проявляют себя важнейшие последствия внедрения в жизнь современной техники, появление которой, в свою очередь, было прямо обусловлено достижениями науки XX в. О чем говорят приведенные выше примеры? Во-первых, о беспрецедентном по сравнению с предшествующими эпохами усилении взаимозависимости между людьми. Следовательно, как никогда остро встал вопрос о сохранении автономии человеческой личности в обществе, совершенно по-иному встал и вопрос о личной ответственности каждого за свои действия. Сказанного уже достаточно для того, чтобы понять, что

по-настоящему осмыслить ситуацию человеческого существования в XX веке невозможно, не рассматривая проблематику роли науки и техники в современной жизни.

* * *

В последней трети XIX в. многим казалось, что возводимое с XVII века величественное здание современной науки в своих основных чертах завершено. Итоги ее развития поражали глубиной и универсальностью. Завершение системы классической механики. Теория электромагнитных явлений. Кинетическая теория теплоты. Закон сохранения энергии. Создание термодинамики. Клеточная теория. Открытие закономерностей наследственности. Эволюционная теория. Создание основ химической атомистики и утверждение атомно-молекулярных представлений. Теория строения химических соединений. Открытие периодического закона и создание периодической системы элементов. Возникновение и успешное развитие экспериментальной психологии. Таковы в кратком перечислении лишь самые основные из достижений науки. Точнее — естествознания.

Последнее покоилось, казалось бы, на незыблемой основе, окончательно сформулированной Ньютоном. Вплоть до начала XX в. было общепризнано, что основные понятия математической физики получили свое завершение в трудах Ньютона: пространство и время, масса и количество движения, сила и энергия считались понятиями, установленными раз и навсегда. Задача физики будущего сводилась лишь к построению моделей, которые объясняли бы все еще не изученные явления с помощью этих основополагающих категорий.

«Молодой человек, зачем вы хотите погубить свою будущность? Ведь теоретическая физика закончена... стоит ли отдавать такому делу свою жизнь» — так говорил мюнхенский профессор Филипп Жолли своему ученику, юному Максцу Планку, будущему основоположнику квантовой физики. Казалось, картина мира, созданная наукой, — на вечные времена.

И вот эта, казалось бы, незыблемая система знания, объясняющая мир, пошатнулась в самых своих основаниях. Одним

из основ классического европейского естествознания, прежде всего физики и химии, было представление об атоме как о «первокирпичике» мироздания, неделимой мельчайшей частице вещества. На рубеже XIX–XX вв. это представление было опровергнуто.

На исходе XIX в. в трех разных лабораториях Европы было сделано три великих открытия. В 1895 г. немецкий физик Вильгельм Конрад Рентген (1845–1923) открыл рентгеновское излучение. В 1896 г. французский физик Антуан Анри Беккерель (1852–1908) открыл явление естественной радиоактивности солей урана. В 1897 г. английский физик Джозеф Джон Томсон (1856–1940) открыл электрон.

В результате человек вторгся в совершенно новую для него сферу действительности. Дальнейшее стремительное продвижение по этому пути оказалось связано в первую очередь с именем английского физика Эрнеста Резерфорда (1871–1937): в 1899 г. он открыл альфа- и бета-лучи и объяснил их природу; в 1903 г. создал (совместно с Ф. Содди) теорию радиоактивности; в 1911 г. предложил общепринятую впоследствии «планетарную» модель устройства атома; в 1919 г. осуществил первую искусственную ядерную реакцию, впервые расщепив атом.

Основное мировоззренческое значение всех этих свершений научной мысли состоит в том, что была выявлена сложная внутренняя структура атома.

В результате эра неизменного атома как основы и первокирпичика мироздания безвозвратно ушла в прошлое. Там, где, как казалось ранее, был предел делимости материи, обнаружилась пугающая глубина. Многие бесстрашные исследователи в эту глубину устремились и открыли совершенно новое измерение бытия — микромир, или мир элементарных частиц. Уже в 20-е годы прошедшего века возникла новая наука — квантовая механика, описывающая закономерности движения микрочастиц. С ее возникновением пришлось заново осмысливать само понятие закономерности. Выяснилось, что в микромире не может быть однозначно заданных какими-либо начальными условиями событий: любое событие в этом мире происходит с той или иной степенью вероятности. Таким образом, классическая однозначная причинность уступала место многозначной.

Открытия создателей квантовой механики М. Борна, М. Планка, В. Гейзенберга, Н. Бора потрясли основы классического естествознания: введение представления о вероятностном характере законов микромира ставило под вопрос господствовавшую начиная с XVII в. механистическую парадигму новоевропейской науки. Это настолько расходилось с классическими представлениями, что вызвало активное сопротивление даже у некоторых из тех людей, которые в других сферах научного знания выступили как новаторы и революционеры. Так, А. Эйнштейн заявлял: «Я не могу поверить, будто Господь Бог играет в кости». Как известно, при игре в кости действуют законы математической теории вероятностей. По мнению Эйнштейна, вероятностный характер законов квантовой механики свидетельствовал о ее неполноте: природа в его интерпретации представляет собой строго детерминированную систему, исключая элементы случайности и неопределенности.

Однако, несмотря на авторитет великого Эйнштейна, подобные выдержанные в духе старой научной парадигмы представления уже не были господствующими в среде ученых.

Важнейшее мировоззренческое значение имело формулирование двух основных принципов квантовой механики — принципа неопределенности и принципа дополнительности. Основой безоговорочного признания достоверности знаний, полученных с помощью методов классического математического естествознания, была многократно подтвержденная в XVII—XIX вв. экспериментально способность этой науки обеспечить точное измерение характеристик того или иного объекта. Суть принципа неопределенности — в том, что он накладывает ограничения на нашу способность измерять что бы то ни было с любой требуемой точностью. Было доказано, например, что мы не можем точно знать одновременно и скорость электрона, и положение его в пространстве: эти два вида знаний исключают друг друга, чем больше мы знаем об одном, тем меньше о другом.

Особенно важным было выяснение того, что сам факт измерения непредсказуемым образом влияет на исход эксперимента. Если ранее считалось, что прибор, которым человек пользуется для получения информации, практически на сам объект эксперимента не влияет, то, исследуя микромир, физики столкнулись

с совершенно новым, неожиданным обстоятельством: прибор, сам факт измерения оказывает воздействие на поведение элементарных частиц. Тем самым экспериментатор перестал быть лишь регистратором своих объективных наблюдений, превратившись в фактор, активно влияющий на результаты эксперимента. Но ведь это означало, что на место твердо установленно-го знания приходила тревожная неопределенность...

Наиболее полная формулировка второго основного принципа квантовой механики, принципа дополнительности, принадлежит великому датскому ученому Н. Бору (1885–1962). В соответствии с этим принципом ни одна теория не может описать объект исследования столь исчерпывающим образом, чтобы исключить возможность иных, в том числе и альтернативных, подходов. Но ведь этот вывод имел важнейшее общенаучное, более того – общефилософское значение. Введение принципа дополнительности означало принципиальный отказ от претензий науки на всеведение и всезнание, на создание тотальной всеохватывающей и всеобъясняющей картины мира – «общей теории всего», как выразился один из героев польского писателя-фантаста С. Лема. Это также был шаг в сторону от старой механистической парадигмы, которая, как было показано выше, по своему характеру была неотделима от подобных абсолютистских претензий.

К числу основных опор классического естествознания относились введенные Ньютоном понятия абсолютного пространства и абсолютного времени. Но те же представления были и одной из мировоззренческих основ, выступали в роли краеугольных камней многих философских систем.

Создав теорию относительности, А. Эйнштейн продемонстрировал, что в природе нет абсолютного пространства и абсолютного времени: во-первых, они неразрывно связаны и всегда представляют собой единый феномен – пространство-время (пространственно-временной континуум). Во-вторых, течение времени зависит от физических, материальных процессов. Вспомните избитый сюжет многих произведений научной фантастики: космонавты отправляются в путешествие на космическом корабле, летящем со скоростью, близкой к скорости света. Проведя в странствиях несколько лет, они возвращают-

ся домой и обнаруживают, что на родной планете прошло несколько столетий (или даже тысячелетий). Это произошло потому, что в физическом теле, летящем со скоростью, близкой к скорости света, течение времени замедляется. То есть оно зависит от скорости.

С появлением теории относительности и квантовой механики стало очевидным, что категории и выводы естествознания XVII–XIX вв. отнюдь не обладают статусом абсолютной истины даже в тех случаях, когда их правильность частично подтверждается. Так, обобщенные Ньютоном законы механики имеют, как выяснилось, свою, ограниченную сферу применения: они перестают действовать и в микромире, и в мегамире космоса, когда речь идет о скоростях, близких к скорости света.

Итак, в начале XX в., в связи с серией революционных открытий в сфере естествознания, обнаружилось вдруг, что у науки не осталось никаких абсолютных истин. А тем самым и претензии новоевропейской науки на то, чтобы стать вместо религии ядром духовного космоса, оказались несостоятельными. Крах старых устоявшихся представлений вызвал глубокий мировоззренческий кризис и нарушение в том числе и научной системы ориентации в мире; представление о том, что наука познает вечные и неизменные законы управляющего миром Логоса, рассыпалось на глазах.

Духовную ситуацию в европейской науке рубежа XIX–XX вв. можно ярко проиллюстрировать образами из художественного произведения – небольшого рассказа Э. По «Черт на колокольне».

Речь в этом рассказе идет о событиях, произошедших в некоем маленьком городке Школькофремене. Жители его отличались поразительной любовью к порядку. И главное, что помогало им этот от века заведенный порядок поддерживать, – это часы. Часы были в каждом доме, причем по несколько штук: солнечные часы в каждом саду, необычайно громко тикающие часы на середине каждой полки над каждым камином; тяжелые голландские часы на левой руке у каждой хозяйки, часы в кармане у хозяина. Часы имелись даже у детей. И даже к хвосту кошки ради потехи они привязывали игрушечные часы.

Самое важное занятие хозяев всех домов заключалось в том, чтобы следить за главными часами города, которые нахо-

дились на колокольне башни, что высилась над ратушей в самом центре городка.

Нигде так не следили за точным временем, как в этом городе. И все часы в нем сверялись с главными часами. Колокол на башне неизменно отбивал время. Был в Школькофремене специальный смотритель, обязанностью которого являлся надзор за часами. Но должность эта считалась синекурой, ибо с главными часами городка никогда ничего не случалось. Даже предположение об этом считалось ересью.

Размеренный ритм жизни в соответствии с ходом часового механизма был внезапно и необратимо нарушен после того, как однажды, за три минуты до полудня, на горизонте появился некий «миниатюрный молодой человек чужеземного вида». Он с необычайной быстротой спустился с окружающих городок холмов, и добропорядочные бюргеры ахнуть не успели, как он очутился на башне школькофременской ратуши и в мгновение ока проделал с главными часами города что-то неподобающее.

И грянул гром: в полдень часы вместо двенадцати пробили тринадцать раз. И вместо заведенного от века порядка воцарился в Школькофремене полный хаос...

Помните, что было символом старой, сформировавшейся в XVII–XVIII вв. механистической научной парадигмы? Часы. И вот в XX столетии вдруг выяснилось, что эти часы могут в определенных условиях пробить в полдень не двенадцать, а тринадцать раз...

Парадоксальным образом поразительные успехи естествознания XX в. оказались связаны с глубоким потрясением философско-мировоззренческих основ научного знания. Обнаружение того обстоятельства, что для науки в природе не осталось, казалось бы, ничего абсолютного, породило кризис достоверности научного знания.

Здесь следует упомянуть тот интересный факт, что аналогичная по сути картина наблюдалась к началу XX века и в гуманитарной сфере: успехи филологии, этнографии и в особенности археологии (прежде всего в ареале Восточного Средиземноморья и Ближнего Востока) свидетельствовали о существовании целых пластов человеческой истории, казалось бы, безвозвратно погибших и утративших всякую содержательную

связь с жизнью последующих поколений. Парадоксальным образом достижения гуманитарного знания в представлении очень многих подкрепляли взгляд на историю как на нечто, лишенное внутреннего человеческого смысла.

Кризис доверия к достоверности полученных наукой результатов знания был связан с реальными сложностями и парадоксами процесса познания. Взять хотя бы проблему научного факта. Во-первых, само добывание фактов, сбор эмпирического материала уже предполагает принятие тех или иных объяснительных схем. Дело в том, что в любом, даже самом простом объекте можно в принципе выделить бесчисленное количество сторон, аспектов, граней. «Научный же факт — это не явление само по себе, а некоторая познавательная конструкция, акцентирующая наше внимание на отдельных сторонах объекта, часто таких, обнаружение которых требует предельного напряжения и специальной подготовки наших способностей восприятия. Вместе с тем подавляющее большинство других сторон объекта ученый попросту игнорирует. К примеру, специалист по ископаемым животным сможет увидеть, если ему показать кусок челюстной кости, много такого, на что неподготовленный человек просто не обратит внимания; при этом специалист оставит в стороне множество, быть может, и ярких, но несущественных, с его точки зрения, черт объекта, не дающих ему никакой значимой информации»¹.

Исходя из тезиса о подобной изначальной «нагруженности» научных фактов теоретическими представлениями, некоторые западные философы науки (Т. Кун, П. Фейерабенд и другие) встали на позицию, получившую название «конвенционализма». Ее суть — в рассмотрении всего научного знания как порождения согласованного мнения ученых.

В XX столетии, особенно в последние десятилетия прошедшего века, широкое распространение получил релятивизм — подход, в соответствии с которым научное знание принципиально не отличается от любой другой системы коллективных представлений и верований у людей. Так, М. и И. Голдстейны, авторы, исследующие специфику процесса познания, сравни-

¹ Голдстейн М., Голдстейн И.Ф. Как мы познаем. М., 1984. С. 15.

вая современную науку с системой магических верований африканского народа азанде, пишут: «Мы поднимаем трудный философский вопрос, ответить на который нам не под силу: является ли то, что мы назвали научным методом, в том виде, в котором он развивается в основном в западном обществе, лучшим, более надежным путем к познанию и пониманию, чем любой другой? Или, может быть, истина относительна, и то, что верно в одной культуре, в другой ложно, и нет способа объективного сравнения?»

Следует, впрочем, сказать, что, несмотря на кризис основ научного знания, несмотря на намечавшийся отказ от абсолютистских претензий науки, в целом эти претензии не были преодолены. Более того: в определенном смысле именно в XX веке были доведены до предела те опасные тенденции, истоки которых восходят ко «второй осевой эпохе» — научной революции XVII—XIX вв.

Именно в прошлом столетии выявилась в полной мере тесная, хотя и противоречивая связь научного поиска со стремлением к власти и над природой, и над людьми.

Подавляющее большинство создателей науки XX века были честными и самоотверженными людьми. Многие из них во имя научной истины были готовы на самопожертвование. Достаточно вспомнить, что пионеры современной физики с голыми руками работали с радиоактивными материалами. Многим из них, и в первую очередь тем, кто занимался исследованием атома и элементарных частиц, казалось, что они занимаются наиабстрактнейшими вещами. «За физику красивую и бесполезную» — такой тост был поднят на одном из приемов с участием Резерфорда, первооткрывателя явления радиоактивного распада...

А потом был первый атомный костер на теннисном корте университетского стадиона в Чикаго, уже достаточно мощный, чтобы, к восторгу присутствующих, вскипятить чашку чая. Этот игрушечный костер оказался прелюдией к первой атомной вспышке в пустыне Аламогордо, уже достаточно яркой, чтобы заставить на мгновение прозреть слепую девушку в Альбукерке. А потом были Хиросима и Чернобыль...

Надо сказать, что разные ученые по-разному воспринимали тот факт, что с их помощью был выпущен джинн из бутылки —

открыта возможность использования атомной энергии в военных и промышленных целях. И если Эйнштейн, к примеру, всю оставшуюся жизнь тяжело переживал факт своего участия в создании атомной бомбы, то великий физик Энрико Ферми однажды закончил разговор об атомной бомбе словами: «В конце концов все это — превосходная физика».

Человек XX века в одном достиг заветной мечты некоторых из провозвестников эры торжества научного знания XVII—XIX вв.— встать вровень с Богом или даже занять его место в центре мироздания: он создал средства, с помощью которых вполне мог уничтожить и самого себя, и жизнь на Земле. Но его покушения на Божественные прерогативы этим не ограничились. Среди всех достижений научной и технической мысли XX века, в той или иной степени влиявших на религиозные представления и философские концепции, есть одно, особенно болезненно затронувшее некоторые интимные струны души религиозного человека. Для того чтобы прояснить суть дела, совершим еще одно путешествие в пространстве и во времени.

Итак, США, конец 50-х годов. Доктор Сэмюэль из «Интернейшнл бизнесс мэшинз корпорейшн» только что закончил работу над статьей для научного журнала и задумчиво смотрит на текст. В этой статье он обобщил свой опыт экспериментов с электронно-вычислительной машиной (ЭВМ). Доктор Сэмюэль составил для ЭВМ программу, которая позволяет ей играть в шашки, причем в ходе игры машина улучшает свои результаты на основе накопленного и зафиксированного в ее памяти опыта. Иными словами, в ходе игры машина обучается... Обучается?! Машина?! Позвольте, но ведь до сих пор считалось, что обучение свойственно только высокоорганизованным живым системам. Причем если животные обучаются главным образом на основе наследственных генетических программ, то обучение, построенное на принципе усвоения личного опыта, предполагает сознание, то есть разум. А разум человеческий не есть ли дар Божий? Вот и получается, что игра в шашки с ЭВМ только на первый взгляд не имеет никакого отношения к теологии.

С появлением компьютеров совершенно новые измерения приобрела проблема машины. Если ранее с помощью механизмов человек неизмеримо увеличивал силу своих мышц, зрения,

слуха, одним словом — органов чувств, если раньше машины заменяли мускульную силу, руки, глаза и уши, то возникновение ЭВМ означало, что на машину возложены (по крайней мере частично) функции человеческого мозга. Именно здесь человек сделал самую серьезную заявку на то, чтобы сравниться с Творцом. Появление искусственного интеллекта означало, что сделана заявка на создание, конструирование сознания искусственным путем.

Надо сказать, что мечта об этом уже давно жила в носителях «фаустовского» духа. Она нашла свое отражение в легенде о пражском раввине Лёви, с помощью своих заклинаний вдохнувшем жизнь в глиняного человека — Голема. Теперь эта мечта осуществилась. Как сказал однажды создатель кибернетики Норберт Винер, ЭВМ — «это современный двойник Голема».

Как отмечал тот же Винер, создавая компьютеры, человек в определенном смысле присваивает себе функции Творца. И здесь кибернетика неизбежно сталкивается с религиозным христианским представлением о греховности подобных притязаний.

Возникновение ЭВМ, неизмеримо расширяя возможности человека, в то же время оказалось связано с весьма серьезным духовным искушением, которое Н. Винер охарактеризовал как «машинопоклонничество» — то есть преклонение перед машиной, рассматриваемой как универсальное средство решения всех проблем и достижения любых целей. В случае с проблемой искусственного интеллекта «машинопоклонничество» оказалось неразрывно связано и с искушением неограниченной властью: ведь ЭВМ в любом случае работают на основе той программы, которая в них заложена. Следовательно, в случае полной реализации программы создания искусственного интеллекта возможно формирование своего рода идеальных исполнителей чужой воли, способных максимально точно исполнять любые указания, лишенных черт, свойственных человеку: непредсказуемости, слабости и ограниченности. Тип подобного исполнителя был впервые выведен в художественной литературе К. Чапеком в пьесе «R.U.R.». Именно в ней применительно к человекоподобным машинам впервые был употреблен термин «робот», ставший ныне общепотребительным.

У этой проблемы есть еще одна сторона. От идеи полного программирования машинного интеллекта всего один шаг до идеи полного программирования человеческого интеллекта. Тем более что действительно существуют изученные кибернетикой закономерности функционирования, общие как для человеческого мозга, так и для ЭВМ. В принципе мысль о том, чтобы полностью запрограммировать поведение людей, совершенно исключив свободу выбора, всегда владела умами власть имущих. Но именно в XX в. развитие науки и техники создало совершенно беспрецедентные потенциальные технические возможности для реализации этой идеи.

Появление ЭВМ стало одной из решающих предпосылок развертывания начиная с середины XX века научно-технической революции (НТР), отличительной чертой которой стало превращение науки в непосредственную производительную силу, более того – в решающий фактор развития материального производства. В ходе бурного развития НТР на горизонте забрезжили перспективы генной инженерии, то есть в конечном счете целенаправленного воздействия на механизм наследственности. Тем самым наука подбирается к святой святых, к самым корням жизни. Прав Ясперс, когда говорит о том, что в подобной ситуации вопрос стоит о сохранении самой природы человека.

* * *

Создание оружия массового поражения, разрушение природной среды обитания человека в результате внедрения научно-технических достижений во все сферы жизни привели к тому, что старая философская и теологическая проблема свободы воли поставлена ныне в совершенно особой плоскости: вопрос «быть или не быть?» стоит отныне не только перед каждым человеком в отдельности, но и перед всем человечеством в целом. С помощью современной науки проблема свободы выбора приобрела вполне определенные очертания: ныне это – выбор между возможной всеобщей гибелью и подъемом человечества на качественно новую ступень развития. В подобной

ситуации особенно ясно видно, что альтернативность является сущностной характеристикой исторического процесса.

Старая механистическая научная парадигма, в рамках которой развитие объекта однозначно задается исходными условиями, ничем не могла помочь в осмыслении современной ситуации всеобщей неопределенности. Однако наука не стоит на месте — она постоянно меняет свой облик вместе с эпохой.

Теория относительности Эйнштейна, формулирование фундаментальных принципов квантовой механики — все это были первые этапы развертывания процесса, который может быть охарактеризован как смена научных парадигм. Впервые развернутую концепцию новой научной парадигмы изложили в своих работах представители так называемой Брюссельской школы — нобелевский лауреат И. Пригожин и его последователи. В их работах место старой картины мира, где любое событие однозначно определяется начальными условиями, в которой не было места случайности, занимает совершенно новая научная картина мира. Согласно «пригожинской» парадигме, главенствующую роль в нашей Вселенной играют неустойчивость и неравновесность. Все системы содержат в себе подсистемы, которые подвержены постоянным флуктуациям, то есть колебаниям. Время от времени в зависимости от тех или иных конкретных причин (изменение внешних условий и др.) подобные колебания усиливаются настолько, что «раскачивают» и ставят под прямую угрозу прежнюю структуру данной системы.

Последняя вступает в особую полосу развития, которая характеризуется Пригожиным и его последователями как «точка бифуркации» или «особая точка». В этой точке принципы детерминизма перестают действовать и принципиально невозможно установить какие-либо закономерности. Перед системой разворачивается целый веер возможностей, тяготеющих в конечном счете к двум полюсам: либо дальнейшее усиление колебаний, деградация и распад, либо переход системы на качественно новый уровень эволюции. После прохождения «точки бифуркации» вновь вступает в свои права детерминизм, и так — до следующей «особой точки».

Подобный «стиль поведения» характерен, по Пригожину, для «открытых» систем, то есть систем, которые постоянно об-

мениваются энергией, веществом и информацией с внешней средой. К числу таковых, по убеждению сторонников Брюссельской школы, относится подавляющее большинство систем нашей Вселенной.

Как нетрудно заметить, в концепции «точки бифуркации» принцип альтернативности утверждается применительно не только к человеческой реальности, но и к природе в целом. Это совершенно исключает образ мира-машины, пусть сверхсложного, но все же однозначно запрограммированного механизма.

Если символом картины мира, соответствующей старой научной парадигме были часы, то символами новой картины мироздания могли бы стать, по словам Пригожина, фрески из храмов Герреро в Центральной Америке или статуэтка пляшущего индийского бога Шивы, поскольку именно в этих образах лучше всего удастся передать почти неуловимый переход от покоя к движению.

И. Пригожин называет свою философию «философией нестабильности». По его словам, «мы живем в опасном и неопределенном мире, внушающем не чувство слепой уверенности, а лишь то чувство умеренной надежды, которое некоторые талмудические тексты приписывают Богу Книги Бытия: «Двадцать шесть попыток предшествовали сотворению мира, и все они окончились неудачей. Мир человека возник из хаоса обломков, оставшихся от прежних попыток. Он слишком хрупок и рискует снова обратиться в ничто. «Будем надеяться, что на этот раз получилось», — воскликнул Бог, сотворив мир, и эта надежда сопутствовала всей последующей истории мира и человечества, подчеркивая с самого начала этой истории, что та отмечена печатью неустранимой неопределенности»¹.

И последнее о Пригожине и его последователях. Концепция «точки бифуркации» применительно к человеческой истории означает в том числе и утверждение принципа свободы выбора, и укорененность свободы в общем порядке мироздания. Согласно Пригожину, в «точке бифуркации» любая, даже самая незначительная флуктуация может вызвать гигантскую волну

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986. С. 386.

изменений. «...Это означает, в частности, что индивидуальная активность вовсе не обречена на бессмысленность...» Таким образом, утверждается возможность решающей роли человеческой личности в процессе изменений, а тем самым — и высокая степень ее ответственности за свои деяния.

Сказанное выше позволяет констатировать, что в пригожинской парадигме преодолевается тот трагический разрыв между научными принципами детерминизма и принципом свободы выбора, который являлся, как было показано выше, характерной чертой механистической «ньютонианской» научной парадигмы.

Вопросы и задания

1. В чем суть того кризиса мировоззренческих основ научного знания, который получил развитие с начала XX века?

2. В чем различие между старой и новой научными парадигмами?

3. Прочитайте работу Н. Винера «Творец и робот». Как Вы думаете, что Винер понимал под «колдовством»?

Литература

1. Винер Н. Творец и робот. М., 1966.
2. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986.
3. Голдстейн М., Голдстейн И.Ф. Как мы познаем. М., 1984.
4. Данин Д. Резерфорд. М., 1966.

Оглавление

Введение	5
Раздел I	
Обретение смысла. Формирование духовных основ современного человека	9
Глава I	
Древнейшие истоки религии и философии. Осмысление человеком мира и своего места в нем в первобытном обществе	11
Глава II	
«Осевое время»: рождение философии и основных религий	65
Глава III	
Духовные искания Востока	81
§ 1. Религиозно-философская мысль Индии	81
§ 2. Религиозно-философская мысль Китая	101
Глава IV	
Философско-религиозная мысль Средиземноморья ...	124
§ 1. Античная философия	124
§ 2. Ветхий Завет и религия еврейских пророков Палестины	154
Глава V	
Христианство: человеческий лик Вечности	179
Глава VI	
Ислам. Покорность Богу и верность Пророку	195

Глава VII	
«Второе осевое время»: рождение новоевропейской науки. Духовные предпосылки и последствия	210
Раздел II	
В поисках утраченного смысла. Основные тенденции развития европейской философской и религиозной мысли XX века	243
Глава I	
Философия экзистенциализма	252
Глава II	
Основные тенденции развития философии истории в XX веке	312
Глава III	
Христианская мысль XX века: в поисках ответа на вызов времени	348
Глава IV	
Философия науки в XX веке. Основные проблемы	415

Научно-популярное издание

Яков Георгиевич Шемякин

ИСТОРИЯ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Генеральный директор издательства *С. М. Макаренков*

Ведущий редактор *канд. ист. наук Е. А. Воронцова*

Редактор *О. Д. Шемякина*

Художественное оформление:

Технический редактор *Е. А. Крылова*

Корректоры *Э. С. Казанцева, И. И. Попова*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 02.07.2003 г.

Формат 60×90/16. Гарнитура «NewBaskerville».

Печ. л. 27. Тираж 3000 экз.

Заказ № 4307019

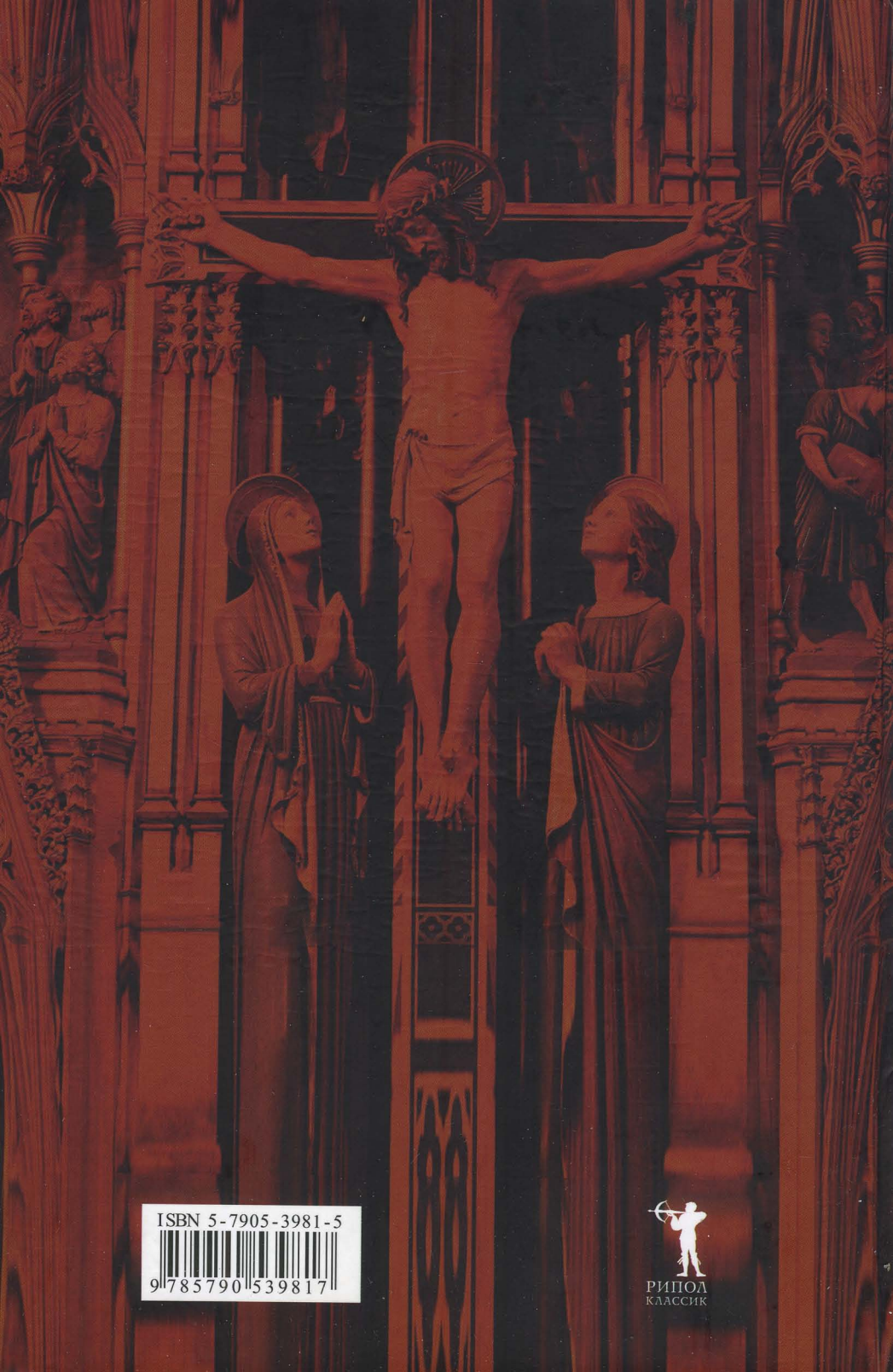
Адрес электронной почты: info@ripol.ru

Сайт в Интернете: www.ripol.ru

ООО «ИД «РИПОЛ классик»

107140, Москва, Краснопрудная ул., д. 22а, стр. 1

Изд. лиц. № 04620 от 24.04.2001 г.



ISBN 5-7905-3981-5



9 785790 539817



РИПОЛ
КЛАССИК