

ИНСТИТУТ ФЕДЕРАЛИЗМА И ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Борис КОВАЛЬ

СМЫСЛЫ ЖИЗНИ
мнения и со-мнения



Москва
ООО “Соверо-Принт”
2001

УДК 128 Коваль
ББК 87
К56

Б.И. Коваль.

Смыслы жизни (мнения и со-мнения).

В книге рассматриваются коренные вопросы человеческого бытия с точки зрения его смысловых целей и предназначений. Автор ярко и доходчиво раскрывает сложную картину эволюции осмысления жизни в Западном мире - от Древней Греции и эпохи Ветхого Завета до наших дней.

Большое внимание уделяется российской философии.

Автор в свободной, раскованной манере излагает свои взгляды на смыслы жизни человека, широко использует форму аллегорий и притч, не перегружая текст сложными философскими терминами.

Знакомство с книгой Б.И. Коваля помогает по-новому ориентироваться в различных жизненных обстоятельствах, способствует возвышению духа и воли.

ISBN 5-900939-30-8

Адрес Института федерализма и гражданского общества:

Россия, 121019 Москва, Гоголевский бульвар дом 10, строение 1

Тел. (095) 202-6224, факс (095) 291-6263

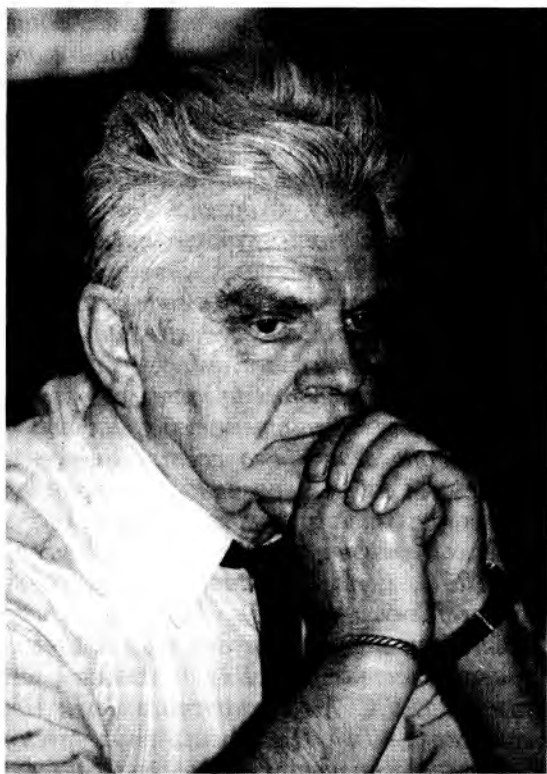
E-mail: ifgo@comail.ru

<http://ifgo.narod.ru>

© Коваль Б.И., 2001

© ООО "Соверо-Принт", 2001

*Трем любимым музам -
жене,
дочери,
внучке!*



Об авторе и его книге

“Смыслы жизни (мнения и со-мнения)” – само название новой книги Б.И. Ковалья уже вызывает неподдельный интерес. Неужто автору и в самом деле удалось разгадать тайну, над которой бились лучшие умы всех эпох и народов?

Но откроем книгу и мы сразу же попадаем в доверительную атмосферу искренних, умных и оригинальных рассуждений именно о смыслах жизни, именно мнений и именно со-мнений, т.е. и согласия и несогласия автора с самим собой и другими мыслителями. Б.И. Коваль далеко не первый, кто берется за эту сложнейшую тему. С древнейших времен и до сего дня создано много достойных и глубоких произведений о человеке, его жизни и смерти. Немалый вклад в эту сокровищницу внесли наши отечественные философы, и писатели. Их имена известны каждому. Вся российская литература пропитана раздумьями о человеческой судьбе.

Недавно, а точнее - в 1994 г., издательская группа “Прогресс-культура” издала специальный сборник под названием “Смысл жизни: Антология”. Его составитель и редактор Н.К. Гаврюшин сумел собрать воедино целый ряд трудов таких выдающихся российских философов, как В.В. Розанов (Цель человеческой жизни, 1892), М.М. Тареев (Цель и смысл жизни, 1901), Е.Н. Трубецкой (Смысл жизни, 1918), С.Л. Франк (Смысл жизни, 1925).

К этой серии великолепных трудов я бы добавил, конечно, сочинения, принадлежащие перу В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Д.С. Мережковского, П.И. Новгородцева, П.А. Флоренского, Л.И. Шестова и ряда других крупных мыслителей недавнего прошлого.

На свой манер писали о новом образе жизни и советские философы, но их большие интересовал не сам человек, а “социалистический общественный эксперимент”.

Лишь в самые последние годы вновь стала возрождаться свободная философия жизни. Личность и общество постепенно обретают утраченное автономное значение, что, конечно, вовсе не исключает, а предполагает их сложную взаимозависимость.

Институт федерализма и гражданского общества в своем мировоззрении исходит именно из факта этой взаимозависимости, но отдает приоритет человеку и его творческой социальной энергии. Именно она и только она создает общество и историю цивилизаций. В таком контексте смыслы человеческой жизни приобретают некое универсальное и в то же время сугубо индивидуальное звучание.

Эта особенность существовала во все времена, но в настоящее время благодаря информатизации и глобализации мирового развития впервые возникают и укрепляются действительно общемировые тенденции эволюции человека и возвышения его духа. Каждая эпоха по-своему глядит на смыслы и цели человеческой деятельности, выдвигает свои ценности и требования. Во многом иначе по сравнению с предшествующими временами и традициями мыслит свою миссию современное общество. Тем более это относится к России, которая вновь переживает сложнейший исторический перелом и опять вырабатывает новое мировоззрение.

Вот почему серьезные размышления по поводу истинных смыслов человеческой жизни имеют для нас особенно большое значение. От выработки верной ориентации во многом зависит все будущее.

Б.И. Коваль вносит в исполнение данной задачи свой мощный вклад. И вклад этот, безусловно, полезен и значителен.

Автор более известен как историк и политолог, но в своей последней работе “Духи. Душа. Дух” (издана в 2000 году) он выступает и как вдумчивый философ. Ему свойственна свободная манера мышления, свободная от всяких догм и шор, от диктата чужой мысли. И в этой книге он выступает в роли талантливого философа-эссеиста, не претендующего на строгую систему философского гносиса, но целиком погруженного в откровенное экзистенциальное размышление.

Б.И. Ковалю присуще особое умение открытого и творческого общения с мыслителями прошлого. Он их буквально и естественно воскрешает, превращает в своих близких друзей, с которыми можно поспорить и подумать вместе. В аллегорических притчах он легко и свободно общается с философами Древней Греции, героями Ветхого и Нового Заветов,

мыслителями Средневековья и Нового времени. Блестяще описана, например, встреча автора в Гайд-парке с английскими философами XVII-XVIII вв., его визит на прием к З.Фрейду, или случайное знакомство в парижском кафе с мэтрами экзистенциализма XX века. Как загадочно и трогательно подана переписка с безымянным содомлянином и моровским сэром Гитлодеем с о-ва Утопия. Эти страницы читаются особенно легко и с удовольствием. В результате такого стиля многие серьезные и запутанные вопросы жизни приобретают ясность и реальные очертания.

На мой взгляд, большой удачей является концепция Б.И. Коваля о человеческой энергии как главной силе социальной эволюции.

Весьма убедительно и в то же время корректно проведена критика так называемой классовой морали и “социалистического образа жизни”. Интересно построены три модели идеального человека – ветхозаветная, христианская и советская. Никто прежде этого не делал. Я думаю, что каждого читателя приятно удивят богатая эрудиция и литературный язык Б.И. Коваля, его раскованность и искренность, его ирония и самоирония. Все эти достоинства ныне встречаются не часто.

Мне лично глубоко импонирует вся манера и содержание философских размышлений Б.И. Коваля. Вот почему я с удовольствием рекомендую читателю познакомиться с новым произведением своего друга и соратника.

Двулогию Б.И. Коваля “Духи. Душа. Дух” и “Смыслы жизни (мнения и со-мнения)” безусловно следует отнести к классу ярких и полезных сочинений. Обе книги представляют единое целое. Мне известно, что Б.И. Коваль сейчас работает над третьей частью серии. Уверен, что свой новый замысел Б.И. Коваль исполнит с тем же блеском и глубиной.

И, наконец, несколько слов о самом авторе. В свои 70 лет он остается энергичным и творчески заядлым ученым. Удивляют его многосторонние интересы и многочисленные обязанности, его большой опыт исследовательской, научно-организационной, преподавательской и общественной работы.

Его перу принадлежат труды по проблемам первоначального накопления и плантационного рабства, фундаментальное исследование по истории бразильского пролетариата (док-

торская диссертация), книги о национально-освободительной борьбе латиноамериканских народов и международном рабочем движении, политической истории России последних десятилетий, по теоретическим вопросам эволюции цивилизаций, по проблемам гуманизма и духовности. Под его редакцией издано два тома коллективной работы “Современная российская цивилизация” (М., 2000). Он является ответственным редактором альманаха “Личность”.

В настоящее время д.и.н., проф. Б.И. Коваль возглавляет Центр сравнительных цивилизационных исследований в Институте Латинской Америки РАН, является председателем диссертационного Научного совета этого института. В то же время он является председателем Научного совета по исследованию современных цивилизационных процессов при Отделении международных отношений РАН, а также академиком-секретарем Отделения социальной и политической безопасности РАЕН. Все свои академические обязанности он удачно сочетает с напряженной исследовательской и общественной деятельностью на посту вице-президента Гуманистического Интернационала, объединяющего в своих рядах гуманистические партии и организации 52 стран мира.

Богатая эрудиция, свободный ум, трудолюбие, толерантность и принципиальная гражданская позиция – вот что отличает научную и общественную деятельность проф. Б.И. Коваля. За его плечами стоят большой жизненный опыт и творческая энергия. Именно они позволили Б.И. Ковалю создать интересную оригинальную работу о смыслах нашей современной жизни.

Надеюсь, что знакомство с этой книгой принесет читателю и пользу и удовольствие.

Директор Института федерализма
и гражданского общества,
доктор политических наук,
академик РАЕН
А.Н. Аринин



“Я не приписываю себе ни учения, ни святости, не уверен, что во мне есть дух, но я просто хочу старательно рассказать о том, что меня беспокоит.”

Эразм Роттердамский

Введение

Человечеством накоплен многовековой опыт сознательного и творческого бытия, но многое либо забыто, либо понято превратно, а то и просто извращено. В итоге люди довольствуются лишь малой толикой собственного духовного богатства. В повседневной суете не хватает ни сил, ни времени побеспокоиться о цели и содержании проживаемой личной жизни. Лучше всего, да и приятнее, предаться обычному чувственному наслаждению, просто существовать. И это вполне естественно.

Однако, по мнению наиболее мудрых и тонких натур, да и по опыту всей истории, высшее блаженство и предназначение связано с духовностью и свободой, с любовью к другим людям и природе, с нравственностью и борьбой против зла, с творчеством. Без этих высоких критериев мы ничего не поймем в смыслах вселенской человеческой и индивидуальной жизни. В книге “Духи. Душа. Дух”, которую удалось издать в 2000 году (Москва, Издательство “Соверо-Принт”), я старался обрисовать некоторые важные проблемы духовной жизни. Теперь упор сделан на ее моральных критериях.¹

Выдающиеся мыслители оставили нам в наследство свои глубокие размышления и советы на этот счет. Без их авторитетного мнения нельзя и шагу сделать в познании интересующего предмета. Но, думаю, было бы опасно и ошибочно все и вся принимать на веру, ограничиваться искренним восхвалением прежней мудрости при одновре-

менном разжижении ее главного ядра или ученическом плагиате. Преодолеть это стремление крайне трудно.

Правда, в марксистской традиции именно низвержение всякой предыдущей мысли всегда считалось главным геройством. “Классовый подход” не признавал ни законов приличия, ни необходимой корректности, ни благородной толерантности. “Научный коммунизм” видел истину только в самом себе.

Такую же неблагоприятную привычку мы обнаруживаем и во многих других философиях. При этом, кстати, отрицание чужого мнения вовсе не исключает его фактического заимствования. Многие старые идеи обретают всего лишь новую упаковку.

Очевидно, поэтому лучше всего сочетать искреннее уважение к историческому опыту и мнению предков с критическим свободным со-мнением. Я пишу это слово через дефис для того, чтобы подчеркнуть, во-первых, мое согласие с мнением другого, но и, во-вторых, возможное несогласие с ним. Со-мнение, таким образом, означает некоторое равновесие (колебание) согласия и несогласия одновременно. В одних случаях это будет полное согласие, в других - частичное, а в третьих - полное отрицание. Только так, на мой взгляд, возможно, достичь самостоятельного и свободного осмысления исторического опыта, выработки собственного (личного) взгляда на тот или иной вопрос.

И еще одно соображение. Любое мнение или со-мнение это не истина, а ее поиск. Сам же он бесконечен, а потому интересен. Ведь я пишу не о том, как люди жили в разные эпохи, но о том, как они думали о том, как они живут. Вот почему меня увлекают мнения и со-мнения. Таково первое предварительное соображение.

Теперь скажу о втором. Выявление мнений и со-мнений невозможно без определенных нравственных символов. Правда, история развивается не по законам морали, но и без морали нет никакой истории. В равной мере это относится и к религии. Мораль и религия в своем истоке - это не сестры-близнецы, а некое единое состояние души. Лишь с течением времени два главных ориентира

жизни оказались разъединенными, но только формально и частично. Гены религиозной этики скрыты во всякой, даже наиболее атеистической морали. Поэтому мы вправе говорить о морально-мистических критериях смыслов.

Конечно, свой вклад в жизнеопределение вносят все-сильный здравый интерес, выгода, опыт. Более того, он нередко отодвигает всякую мораль и даже религию в сторону: сущее сильнее должного. Не всегда, но очень часто. И тем не менее **религия - мораль** и есть тот общий критерий, без которого нельзя выявить никакой смысл, т.е. содержание, идеал, результат, путь жизни.

Третье предупреждение. Речь идет о Западном обществе и христианской религии морали.

Восточные верования и философии столь сложны и отличны от европейских, что мне не под силу этот интереснейший предмет.

Я рассматриваю лишь духовный аспект социальной динамики и не касаюсь истории экономики, войн и государств, которой посвящены тысячи и тысячи специальных исследований. Моя задача гораздо скромнее: уяснить некоторые принципиальные моменты в эволюции общественного сознания и только в той его части, которая прямо отражает взгляд на человека и сущность его бытия как человека. Всякого рода классовые или политические коллизии, при всей их важности, остаются за кадром. Эти вопросы освещаются в трудах так сказать традиционного исторического типа. Меня же интересует не история, а ее дух. Поэтому я часто допускаю нарушение хронологии, прибегаю к форме притч и аллегорий, свободно общаюсь с историческими персонажами, как если бы они являлись нашими современниками. Такой прием свойственен всей книге. Ведь я пишу не научный трактат, а некое полуфилософское эссе и вовсе не претендую на точность и скрупулезность анализа.

Последняя часть книги целиком посвящена раскрытию основных современных течений в осознании человека и смыслов его жизни. К сожалению, и в XX веке господствующие позиции принадлежали социетальной модели мышления. Еще большую роль стало играть насилие. Чело-

век в XX веке стал заложником различных проектов по переустройству мира.

Лишь в литературе и искусстве сохранялось уважительное внимание к проблемам личности и индивидуального бытия. Отчасти этим сюжетом занималась классическая психология и культурология. В СССР отношение к западно-европейской философии и социологии было самое, что ни на есть, отрицательное. Особенно резко осуждались именно те школы западной науки, которые отдавали приоритет человеку, а не классам и государству. В первую очередь, это относилось к экзистенциализму и этической философии.

Отдельные фрагменты книги были в 1999-2001 годах опубликованы в альманахе “Личность” и вызвали доброжелательное отношение читателей. Это побудило меня издать свои скромные мысли в виде отдельной книги.

Чтобы у читателя не возникло ни слишком больших претензий, ни неожиданных разочарований, я хотел бы закончить предисловие словами современного швейцарского ученого-богослова Доминика Бартелеми, сказанными по поводу написанной им книги “Бог и его образ”: “Этот труд можно назвать сочинением любителя, если помнить, что “любитель” происходит от слова “любить”. Когда “любитель” спешит к предмету любви, торопится, не смотрит под ноги и то и дело теряет равновесие, перед вами - произведение любителя”.²

Именно так следует подходить и к моему скромному эссе. Как бы то ни было, дело сделано и каждый волен теперь похвалить или осудить меня за допущенную дерзость.

Автор

Примечания

1. Коваль Б.И. Духи. Душа. Дух. Изд-во “Соверо-Принт”, М., 2000.
2. Бартелеми, Доминик. Бог и его образ. Очерк библейского богословия. Милан, 1992, с.5

Глава I

СМЫСЛЫ ЖИЗНИ И ЖИЗНЬ СМЫСЛОВ



1. Исходная позиция

Cogito ergo sum

Понятия «жизнь» и «смысл» слишком сложны для их полного осознания и раскрытия. Это объясняется, по-видимому, тем, что каждый человек органично соединяет эти сущности в самом себе. В природе и сознании они разъединены. Растения и животные существуют, не задумываясь о содержании своего бытия. Но человек не дерево и не моллюск. Он постоянно стремится выбраться на простор свободной мечты и возвышения над самим собой.

Сделать это отчасти возможно, глядя на собственную и чужую жизнь как на выявление какого-то смысла, содержания, предназначения, миссии. Или, напротив - обозначив смысловыми символами, что же такое была (или есть) жизнь того или иного конкретного человека.

В этом корень всякого самостоятельного поиска истины. Сперва кажется все ясно, а задумаешься, и выходит наоборот: все не ясно.

Для начала, по-видимому, неплохо бы выяснить, что есть сама жизнь? Как объявил Фридрих Энгельс, это всего лишь способ существования белковых тел. Жизнь есть существование. Но даже Энгельс признает ограниченность и тавтологию такого общего определения: «Чтобы получить действительно исчерпывающее представление о жизни, - пишет он, - нам пришлось бы проследить все формы ее проявления, начиная от самой низшей до высшей.»¹

Кому же это под силу? Да никому, хотя бы и самому Чарльзу Дарвину, предпринявшему такую попытку. А коли так, то можно ли вообще понять смысл одной человеческой жизни? Получается, никак не понять. Не лучше ли бросить всю затею и пойти погулять? Но вопросик-то зудит в голове, не дает спокойно прогуливаться по жизни.

Может, согласиться с теми, кто считает, что само наше временное пребывание в этом мире и составляет весь смысл, который мы ищем? Никакого другого нет: просто пребывание. Объективный, хотя и временный факт, так

сказать, «данный нам в ощущении». Данный, видимо, кем-то другим: Богом, родителями, природой...

Человек живет - и в этом все значение явления. Хорошо при этом, если он живет хорошо, т.е. имеет пищу, жилье, одежду, детей, друзей, деньги, интересное дело, - вообще все, что надо для полного счастья. Это и будет смыслом. Не так ли?

Так, конечно, оно так, но все же и не совсем так. Можно иметь все блага и даже больше, но, тем не менее, не быть счастливым. Главное - обладать внутренним равновесием души, а все земные и почти небесные наслаждения - приятные к этому приложения. Но если кругом и в душе сплошная дисгармония, тогда и возникает гамлетовское смятение: «Быть или не быть?». Если видишь смысл, то, конечно, «быть»! А не видишь, тогда лучше «не быть». Но какой же критерий надо найти, чтобы «быть»? Вот в чем главный вопрос.

И ответ на него не смог найти не только впечатлительный принц Датский. Многие гениальные люди хотели раскрыть тайну, да так и не смогли изобрести эликсир счастья. Современная фармакология, как известно, способна вызвать смех или слезы, посеять химическую радость, но все это будет только иллюзия.

Вот почему каждому вновь и вновь приходится самостоятельно строить свою судьбу. Никто и никогда не сможет ее повторить, даже если поверить в переселение душ. Души-то, может, и переселяются, но земные жизни проходят однажды и навсегда. Увы.

Сегодня человек во всем мире особенно тяжело страдает от ощущения утраты смысла. Вакуум смысла при наличном бытии рождает неврозы или безразличие, апатию или агрессию, а в конечном счете ведет к душевному или реальному самоубийству. Без стремления к высшему содержанию жизнь оказывается тяжелой обузой и суетой.

Никакой смысл, конечно, не существует отдельно от каждой конкретной жизни. Он не парит где-то в облаках над нею и не валяется в стороне, ожидая пока его найдут. Он слит с нею: как человек живет, такое содержание и об-

рета его краткое пребывание на земле. В бесконечном потоке времени это всего лишь вспышка яркого света, до которой нас не было и после которой вновь наступает «ничто», если, конечно, не верить в спасение и вечную жизнь.

Правильнее всего сказать: нет жизни без живущего, а значит, только он сам и определяет содержание бытия. Сторонняя оценка является вторичной и символической. Приоритет здесь всегда за ним самим, а не за мнением княгини Марьи Алексеевны или еще более высокопоставленных особ. Хотя многие охотно передают бразды правления своей судьбой другим. Особенно часто отдаются воле рока, общества, традиции, случая.

Религия и идеология, особенно политическая, ставят искусственно созданные ими смыслы над самой жизнью. Такой прием существенно упрощает ситуацию, превращая человека в исполнителя. Пациент, доверяющий врачу, всегда чувствует себя спокойней. Но вдруг закрадывается сомнение, и все идет на смарку. Личность теряет ориентировку в пространстве и времени и снова жаждет обрести хоть какое-то равновесие.

В итоге все возвращается к исходной точке: «В чем цель бытия? Стоит ли его продолжать? Или лучше успокоиться навеки? Как я живу и как я хочу жить?» Каждый ищет свой путь.

Но не религия и не долг, а только личное экзистенциальное постижение, включающее и религию, и долг, и вообще все человеческие опыты, и открывает истину собственной жизни.

Религия помогает найти равновесие души в вере. Она дает истину в Боге.

Атеизм гуманистического профиля возвеличивает свободу и творчество человека, его естественное стремление к красоте и гармонии, к счастью и радости бытия.

Марксизм видит перспективу в переделе мира на основе общей собственности и приоритета социума, прежде всего государства.

Естественные науки стараются нащупать общие законы эволюции человека как представителя органического мира.

З.Фрейд обратил внимание на витальную энергию либидо. Ф.Ницше отдавал предпочтение «воле к власти» над собой и природой. А.Швейцер развивал логику сентиментального благоговения перед жизнью.

Все эти и многие иные подходы являются определенными ориентирами в смысловой характеристике жизни человека. Но именно эта задача и оказывается самой сложной и почти невыполнимой.

Каждый из нас ищет нечто главное где-то вне себя и вне своего личного бытия, в чем-то другом - более возвышенном, универсальном, идеальном, будущем, но не сегодняшнем, не простом и обыденном, а в чем-то сверхважном, сверхличном. Не так ли мы воспринимаем и горизонт. В итоге нередко возникает некое разочарование, растерянность и даже недоумение: зачем стремиться к тому, чего нельзя достичь?

На мой взгляд, смысла нет ни до, ни после жизни, ни впереди ее, ни позади, ни наверху. Его можно постичь только в самой экзистенции, в проживании жизни. Ведь это не ноты, а реальное звучание музыки, слышимое мною, переживаемое мною. Она воспринимается как мелодия, гармония, красота или как хаос, какофония, глупость, бессмыслица. Все зависит от слуха и состояния души.

Важно при этом понять, что сам поиск смысла (самопознание) есть частичка, сторона, проявление бытия. Когда я хочу познать, зачем и как я живу, то мои психоинтеллектуальные усилия в данном направлении становятся частицей моей судьбы.

2. Идеалы и ценности

Древо знания- не древо жизни

Байрон

Прежде и чаще всего истинный смысл жизни многие понимают не как содержание наличного (или закончившегося) бытия, а как некий желаемый идеал. Так многие годы думал и я.

Все религии и политические идеологии не случайно, конечно, всячески унижают настоящее и рисуют заманчи-

вые картины будущего. Церковные и светские власти, подобно регулировщикам движения, настойчиво указывают тот единственный путь, который, якобы, и приведет людей к счастью. При этом дорожная «разметка» наносится фосфоресцирующими моральными красками: хорошо - плохо, добро - зло, благо - грех, патриотизм - предательство, эгоизм - коллективизм и т.п. Нормативная этика, кто бы ее ни проповедовал, выглядит благородно, но почти всегда подавляет естественные импульсы и нередко противостоит практическим целесообразностям. Внешние регламентации на всех этапах истории загоняли человека в прокрустово ложе несвободы. В итоге не сам человек, а только высшие элиты получали право определять иерархию целей и ценностей, весь образ жизни и мышления. Именно такой характер жесткой предопределенности был присущ Закону Моисея. Даже Новый Завет требует от верных сонаследников Христа исключительного исполнения Божьих заповедей и отстранения от текущих житейских сует ради будущей вечной жизни.

На почти казарменный лад мечтали переделать человека и общество три великих утописта, три Томаса - Мор (1478-1532), Мюнцер (1490-1525) и Кампанелла (1568-1639). Их солнечное общество предпочитало порядок и равенство, но не свободу.

В более либеральных тонах рисовал «Новую Атлантиду» счастливых граждан английский философ Френсис Бэкон (1561-1626). Его соотечественник Томас Гоббс (1588-1679), не мудрствуя лукаво, вожжи жизнеопределения полностью предоставил государству. В трактате «Левиафан» (1651) он подарил государственному монстру весь верховный разум и всю мораль: «то, что законодатель повелевает нам делать, то и должно почитаться за благо, а то, что он нам запрещает, - за зло».² Личностью, по Гоббсу, является только сам Левиафан, а отдельные люди - всего лишь его вышколенные слуги.

В этом стиле действовали и великие политические экспериментаторы по построению мировой коммунистической цивилизации. Что из этого получилось, всем хорошо известно. Но по личному опыту знаю, как легко подпасть

под магическую власть официальной догмы и как трудно преодолеть зависимость от требования жертвовать настоящим ради призрачного счастья будущих поколений. Так рассуждали наши отцы, искренне и с радостью идущие на свою добровольную Голгофу во имя разрушения «старого мира», его изветшавших и порочных смыслов, за светлую жизнь всех людей.

Такая логика порождала своеобразную иллюзию нового смысла жизни, реализация которого откладывалась «на потом». Однако нас интересует содержательная сторона прошедшей или наличной жизни индивидуума, а не придуманный идеал, к которому стремились или стремятся (или должны стремиться) люди.

Ведь даже самое примитивное и почти растительное существование человека все же не лишено полностью каких-либо целей и ориентаций, каких-либо простых житейских ценностей и интересов. Пока сознание не покинуло человека, его жизнь сохраняет какой-то смысл. Даже самоубийца не ищет счастья в смерти, ибо его там нет. Он просто не способен найти настоящее содержание своего обитания и потому решает по своей воле прекратить этот напрасный поиск. Но сделать такой трагический шаг, не осмыслив его, невозможно. Всякое не случайное самоубийство именно осмыслено и осмыслено основательно: пуля летит не в голову, а в смысл жизни, которого не удалось обрести.

Подлинный смысл жизни - это не цели и ориентиры поведения (хотя и это тоже), а сущность уже накопленного опыта многих людей. Сущность, которая осмысливается как личное откровение и истина, как путь моей жизни. Человеку кажется, что он сам открыл эту тайну, сам нашел истину, сам избрал свой путь. Роль личности в этом действительно велика, но она (роль) была как бы предопределена опытом и культурой, накопленными другими людьми. Все уже давным-давно было проверено, продумано, прочувствовано и теперь лишь плавно и незаметно превращается в мое личное внутреннее чувство и идею, в некое мерило личной судьбы. Важным стимулом этого процесса является вера и религиозная мораль, а также

традиция, воспитание, подчинение чужому авторитету, праву и т.д.

Все эти факторы в совокупности и формируют те принципы и идеалы, на основании которых мы строим свое жизнепонимание.

3. Человек - творец смысла

Когда мы думаем о содержании человеческой жизни, перед нами прежде всего встает вопрос: «Чью жизнь мы имеем в виду?» Ведь нет какой-то жизни вообще, самой по себе, без ее носителя. Поэтому, по-видимому, можно сказать, что смысл жизни - это прежде всего сам человек, его уникальная судьба. Именно личность придает бытию ту или иную наполненность, то или иное содержание. Оно бывает большим или малым, творческим или подражательным, активным или созерцательным. Все зависит от силы духа и воли, от характера и способностей личности. Конечно, природа и социальная среда оказывают свое постоянное воздействие на каждого, но человек от-носительно свободен в выборе пути.

Поэтому речь может идти о некоем самоопределении личного смысла своей жизни. В чистом виде такого самоопределения не бывает, но и без него невозможно обойтись.

Когда мы говорим «добрый человек», то подразумеваем не только его характер, но суть его жизни. Злая личность видит свое предназначение именно в том, чтобы портить судьбу других. Таким образом, смысл может быть и черным, хотя злодей чаще всего мнит, что именно он и борется со злом. Так ведут себя все диктаторы.

В любом случае значение жизни человека и сам он, как личность, слиты воедино. Их нельзя подменить какими-либо искусственными образами. Уникальность личности естественным образом порождает уникальность смысла ее бытия.

Нет **вообще** «человека», а существует **этот** человек. Реальную судьбу нельзя выразить в понятиях, ибо она соткана из миллионов актов, действий, чувств, мыслей конкрет-

ного человека. В понятиях можно выразить только смысл этой судьбы или приписать ей определенное значение. Оно может соответствовать действительности или мистифицировать ее - не суть важно. Важно, что символ приобретает мистическую силу и с течением времени полностью замещает собой реальный факт. Конкретное бытие уходит в историю, и остается только его смысловой символ.

Реальное же содержание жизни есть лишь то, что открывается мне самому и во мне самом в ходе моей жизни. То, чем живет другой, не может быть смыслом для меня. Вернее, может стать им, если войдет в меня, в мое сознание и чувство как мое личное состояние, но не как механическое следование традиции, моде, приказу.

Смысл приходит не извне, а от внутреннего духовного переживания.

Отвлеченное понятие «смысл жизни» - это пустой звук наподобие абстрактных идей «красота», «добро», «любовь». Смысл всегда конкретен, индивидуален, прост. Его не надо усложнять и украшать эпитетами. Никто не может прожить не свою жизнь, но может по-своему понять и отразить ее особость, неповторимость. Нередко, однако, образуется ошибочный образ чужой жизни, вроде тени от дерева, которое давно срублено. Кто-то вообще не увидит эту несуществующую тень или увидит ее совсем другой. Но этим толкование смыслов жизни и отличается от нее самой.

4. Жизнь как сумма смыслов

Я умышленно назвал эту книгу «Смыслы жизни», чтобы подчеркнуть с самого начала отрицательное отношение к признанию какого-либо единого метасмысла, сверхсмысла человеческих судеб. Правда, мы нередко употребляем абстрактные понятия в единственном числе, хотя имеем в виду множественные значения. Мы говорим: женская красота, а не женские красоты, хотя подразумеваем именно их бесконечное разнообразие.

Я стою на той точке зрения, что никакого верховного или высшего суперсмысла сразу для всех или многих лю-

дей нет. Каждая личность и ее реальное земное существование уникальны и неповторимы, а посему имеют свое собственное индивидуальное предназначение. Только в самой абстрактной и обобщенной, а следовательно, упрощенной форме можно условно говорить о неких общих, схожих или похожих чертах этих предназначений. Может быть, это любовь, творчество и свобода.

Приписывать всем или многим людям единый экзистенциальный сверхсмысл, единую миссию равнозначно отрицанию всякого своеобразия, всякой самостоятельности жизни каждого из них. Весь человеческий род при таком подходе возвращается в одного Адама, не оставляя места даже для Евы. Но Библия не исключает, а, напротив, самым настойчивым образом предполагает множественность и индивидуальность человеческих судеб, а потому и множество ее частных смыслов. Ведь Иуда не похож на Петра, а Фома Неверующий это не Иоанн. Лишь в самой абстрактной форме поэтому можно говорить о «смысле жизни» людей вообще, т.е. всех, а значит - никого. Вот почему я предпочитаю говорить о «смыслах жизни» во множественном числе.

Но одного этого аргумента мало. Есть и второй. Дело в том, что в жизни каждого отдельного человека также содержится много смыслов. Свести их к какому-то одному знаменателю невозможно. Если числитель принять за единицу конкретного существования, а в знаменатель включить все его смыслы, то мы получим некую бесконечность. Это будет и труд, и любовь, и вера, и долг, и творчество, и свобода, и борьба, и наслаждение, и страдание... и много всего другого, что разные философы избирают в качестве существенных критериев человеческого бытия. Сгруппировать их под одной «крышей» означало бы недопустимое упрощение всей жизненной палитры, т.е. превращение человека в сухую функцию невидимого абстрактного понятия.

Наивное представление о метасмысле жизни, как единственном содержании всех дней и минут существования, всех дел и чувств, всех страданий и наслаждений - такое

представление не имеет ничего общего с реальностью, которая полисмысленна и намного богаче каждого отдельного, даже самого высокого и абсолютного смысла. Метасмысл можно представить только как служение Богу и полное забвение самого себя. Но в этом случае жизнь вообще становится ненужной, излишней. Любить Бога и не любить себя и ближних невозможно, а если и возможно, то не нужно ни Богу, ни человеку. Превращать земного жителя в ангела столь же нелепо, как ангела делать человеком. Как говорится, каждому - свое. Ангел есть только дух. Человек - это дух в плоти, а посему обречен на грех, смерть и самопознание ради реализации духовной сущности своей жизни. Проще говоря, смысл жизни - это и есть духовная ее сущность, но не отделенная от плотского бытия, а соединенная с ним в неразрывное целое. Где больше живого содержания - в плотском или духовном? Они неразделимы, а потому ответ один: в обеих сферах единого бытия.

Абсолютизация какого-либо одного смысла (так поступают, скажем, монахи) невольно умаляет все другие стороны жизни.

Нечто подобное происходит с некоторыми учеными и политиками, художниками и писателями. Одним словом со всеми, кто посвящает всю жизнь одной идее - творчеству.

В потоке бытия с его разнообразными ценностями иногда выделяются некие главные моменты - «жизненные пики», которые как бы определяют главную суть всей жизни. Одно единичное событие может задним числом осветить весь смысл предшествующего существования. Вот лишь два примера. Преображение фарисея Савла, преследовавшего христиан, в Святого Апостола Павла придало всей его жизни новый светлый смысл.

И, напротив, смертельный поцелуй Иуды убил весь смысл его апостольского служения и привел самого предателя к самоубийству.

В жизни каждого из нас бывают такие события, которые определяют не только значение прошедших лет, но и все наше будущее.

Смысл - это не монолит, а мозаика из многих смыслов, которые по жизни распределяются по своим местам в общей картине. Чем развитее и духовно богаче жизнь, тем ярче и многозначительнее это панно. И, наоборот, даже высокое монашеское призвание или неограниченное властолюбие, взятые в изоляции от всех других смыслов, как недостойных и глупых, напоминают серую дерюжку, где нет ни узоров, ни ярких красок.

Каждый день, а может, и миг наполнены своими смыслами, пусть маленькими, текущими, разными. Человек, делая что-то конкретно в этот момент, исходит из данной цели, которая завтра может быть совсем иной. И никогда нельзя сегодня найти или соблюсти тот единый смысл, который, якобы, составляет идею всей жизни.

А посему будем говорить о «смыслах», которые только в своей бесконечной совокупности и движении составляют многие содержания жизни. Все смыслы дополняют друг друга. Они толпятся в нашей душе, оттесняя соседа в сторону. В итоге побеждает то принцип добра и нежности, то жажда богатства и стремление к наслаждениям, то творчество, то лень. Все пульсирует и живет, все трепещет в потоке жизни. Его смысловые струи, как мне кажется, можно различать по самым разным признакам.

Они могут быть ситуативные, определяющие конкретную цель и форму поведения в каждый текущий момент. Эти смыслы кратковременны, хотя каждое решение влечет за собой целую гирлянду соответствующих действий. Часто это исключает возврат назад. Так, например, юношеская влюбленность наполняет все содержанием любви, но вдруг чувство проходит и появляется совсем иной мотив - желание разрыва, новое увлечение, безразличие и т.д., которые становятся новым смыслом.

Содержательные смыслы отличны друг от друга по существу. Это может быть ориентация на труд, наслаждение, долг, служение, власть, богатство и т.д.

К универсальным или духовно-нравственным можно отнести любовь, веру, добро, честность, скромность, аскетизм, альтруизм и другие.

Есть и творческие - тяга к искусству, музыке, науке, которые становятся единственным и главным стержнем всей жизни.

И, наконец, обобщающие, синтезирующие смыслы, которые условно можно было бы принять в качестве единого критерия. По сути дела - это тот смысл жизни конкретного человека, который он сам в конце пути или в минуту высшего озарения признает за главную суть своего земного существования или который общество приписывает ему после его смерти.

Такой высокой оценки удостоиваются лишь выдающиеся личности, ибо простые люди живут тихо и незаметно уходят из жизни, которая имела смысл, если имела, лишь для них самих и их близких. Общество это просто не замечает, но не потому, что «маленький» смысл никому не интересен, а потому, что таких «маленьких» смыслов много, очень много. Они-то и составляют весь смысл общественной истории, который украшают своими деяниями великие герои и умы.

В итоге картина различных смыслов весьма богата и динамична. Ее элементы расположены не по какому-то ранжиру и приоритету, ибо этот ранжир каждое мгновение меняется. Смыслы уподобляются элементам Таблицы Менделеева, но с той разницей, что блуждают по всей таблице и не имеют постоянной «клетки». Это живые, а не стационарные структуры, да к тому же сугубо индивидуальные. Даже само понимание одного и того же смысла, скажем, долга, у разных людей не совпадает. В отдельные моменты жизни каждый видит долг вовсе не в том, в чем он его видел прежде. И это естественно, хотя мы и привыкли укорять такого человека в непостоянстве и беспринципности. Но что же поделать? Это его жизнь и его понимание ее смысла.

Навязать что-либо извне всерьез и надолго нельзя, особенно если речь идет о сильной личности. Правда, есть люди, которые вообще не знают и не хотят знать сути своей жизни и тем счастливы. Они, конечно, имеют на это право: “во mnogой мудрости много печали”.

(Эккл. 1, 18) Не лучше ли жить в неведении? Ведь одна участь постигает каждого: “все - суета и томление духа ... мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни все будет забыто, и увы! мудрый умирает наравне с глупым”. (Эккл. 2. 11, 16)

Верно писал палестинский проповедник Экклезиаст (примерно 3 в. до Р.Х.), но отнюдь не все забывается потомками. Кое-что из духовного наследия предков бессмертно, особенно кое-что из их светлого “томления духа”. Не все произошло из праха, и не все возвратится в прах. Дух сынов человеческих и высший смысл их земного бытия бессмертны.

5. Мораль и интерес в структуре смысла жизни

“О Тимарх, о чем ты хочешь спросить?”

Он ответил: “Обо всем, разве не все удивительно?”

Плутарх

Самое сложное в анализе смысла жизни, как в ее общем, так и любом частном проявлении, состоит в оценке силы нравственных устремлений и конкретных потребностей. Чаше всего мораль и интерес сталкиваются между собой. Победитель схватки определяет деяния и поступки человека в каждый данный момент. Но чаще всего “противники” достигают здравого компромисса.

Многие мыслители прошлых и нынешних времен усматривают в самих практических интересах основу морали. По словам Гельвеция (1715-1771), “на земле интерес есть всесильный волшебник, изменяющий в глазах всех существ вид всякого предмета”.⁴

Такого же взгляда придерживались Дидро, Гольбах, Кант, Гегель и другие. По мнению Гегеля, житейские потребности, страсти и интересы “играют главную роль”.⁵

К. Маркс и Ф. Энгельс восприняли эту идею, придав ей к тому же классовую природу и экономическое содержание. По выражению К. Маркса, “идея неизменно посямляла себя, как только она отделялась от “интереса”.⁶ В принципе так оно и есть, но я бы заменил слово “неизменно” на “часто”. История знает не мало, а очень мно-

го случаев, когда именно “идея” оказывалась выше всякого даже жизненно важного интереса.

Отсюда следует, что нравственные убеждения и высшие духовные идеи, в том числе и вера, - это вовсе не некий зависимый элемент, над которым властвует интерес. Сам последний нередко (даже почти всегда) определяется некими внутренними моральными и психологическими императивами. Без них вся жизнь как бы теряет смысл, становится простой волей к физическому существованию. Для человека такого мотива недостаточно, ибо он живет не только чувствами, но и разумом.

В.И. Ленин доказывал, что за любыми “нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями” надо видеть “интересы тех или иных классов”.⁷

Возможно, в политической борьбе этот закон и действует, хотя тоже не во всех случаях. Что же касается обычной жизни обычного человека, то его личный интерес не обязательно идентичен так называемому “классовому интересу” (большинство мирового пролетариата никогда не исповедывало “идею” коммунизма). Что же касается нравственности и религии, то их сущность повсюду выше и шире земных интересов людей.

Об этом мы поговорим чуть позже, а сейчас во вступительной главе достаточно признать более или менее равную ответственность морали и интереса за смысл проживаемой нами жизни. Роль каждой из этих внутренних сил не абсолютна, но относительна, хотя и с преимущественным влиянием какой-то одной из них. В зависимости от ситуации, возраста и культуры индивидуума, его общего мировоззрения и многих других субъективных и объективных факторов и происходит смысловое наполнение человеческого бытия.

В этой книге я главное внимание уделяю именно не интересу, а морально-духовным критериям жизни человека современного мира. Ведь мы живем “по эту сторону добра и зла” и лишь в своих мечтах способны переходить “за горизонт”.

Нравственность носит не “классовый”, даже и не этнический, а сугубо индивидуальный - человеческий - характер. Ф.Энгельс, защищая ложный тезис о “классовой морали”, признавал, что лишь в далеком будущем (бесклассовом будущем) станет возможной “действительно человеческая мораль”.⁸ Выходит, что пока же она бесчеловечная или недостаточно человеческая. Так оно и есть.

Многие мыслители ломали голову в поисках морально-го императива жизни. Их суждения на этот счет составили целую науку - этику. Однако то, что представлялось мудрецам должным, так и не стало сущим.

Но не является ли тогда мораль вообще какой-то фантастической выдумкой, не имеющей никакого авторитета и отношения к действительности, к обыденной жизни?

Нет, нравственность - это не фантом, а самая естественная категория, без которой нет и не может быть подлинной человеческой жизни, хотя сама эта жизнь может оказаться безнравственной. Даже слабая нравственность или ее временное отсутствие не отрицает ее наличия, ибо отсутствовать может только то, что есть. То, чего нет, не может ни присутствовать, ни отсутствовать. Когда мы говорим: “Он ведет себя аморально”, мы оцениваем такое поведение по мерке некоей категории, которая лишь в данном случае отсутствует, хотя и существует в нашем сознании, в нашей исторической памяти.

Мораль, как и любовь, как добро и зло, как ум и глупость, как волю и энергию, как многие другие категории человеческого бытия, нельзя измерить в квантах или амперах, она не поддается количественным оценкам, ибо сама является только качеством. Это категория духовно-эмоциональная. Ею оцениваются поведение и мысли человека, но оценивает-то сам человек, который лишь прячется за Бога или любые другие авторитеты, скажем, за Платона, Маркса или Достоевского. Иначе говоря, человек мерит себя меркой человеческой, а не звериной или сверхчеловеческой морали. Сущее он мерит должным, которое сам же и помыслил. В этой самооценке таится вся сила нравственности, да и вся ее суть. Иначе никак нельзя представить себе тот или иной смысл.

Такой взгляд выглядит не прагматическим и наивным. Так оно и есть, ибо нравственность с позиций практической полезности бывает чаще всего бесполезной и даже вредной. Но тем-то она и хороша, что не зависит от выгоды и расчета, ценит жизнь по высшей, а не по низшей мерке. Можно сказать, не одним интересом живет человек, но и моральным смыслом, идеей, стремлением к совершенствованию духа.

Вопрос о происхождении нравственности представляется достаточно сложным. Большинство людей его не задают, зато философы с древних времен спорят до хрипоты: одни полагают, что моральное чувство выросло из диких инстинктов, другие считают, что это дар Божий, третьи уповают на традицию и социальный опыт, в том числе образование. А некоторые, напротив, отрицают за человеком какую-либо добродетель и солидарность, обвиняя его в безудержном эгоизме и агрессивности, в кровавой и безостановочной “войне всех против всех” ради собственного выживания.

Многие серьезные мыслители не без оснований находят начала инстинктивной морали уже в животном мире. Человек, говорят они, вышел из царства природы, но не порвал с ней, а лишь присоединил к естественному генетическому коду некоторые новые социальные качества. Именно такую преемственность в эволюции человека имели в виду Ч.Дарвин, П.А.Кропоткин, Г.Спенсер, К.Каутский, З.Фрейд и многие другие. Они приводили массу любопытных и впечатляющих примеров о том, что еще до появления *homo sapiens* в животном и даже в растительном мире обнаруживаются первые симптомы групповой солидарности ради общего выживания.

Ч.Дарвин, например, настойчиво защищал идею о том, что уже “у низших животных моральное чувство является инстинктивным или врожденным”.⁹ Он допускал наследственную передачу этих качеств в борьбе за существование.

Полемизируя с Ч.Дарвином, П.А.Кропоткин выводил нравственность из естественного закона “взаимной помощи”. “В мире животных и человека, по его мнению, закон солидарности является законом прогресса”.¹⁰ С этим

светлым мнением можно только солидаризироваться, так оно прекрасно.

“Человеку, по словам П.А.Кропоткина, легче приучиться ползать на четвереньках, чем отделаться от морального чувства. В истории эволюции животной жизни оно предшествовало вертикальному положению человека на двух ногах”.¹¹ Отсюда один из великих идеологов анархизма пришел к мнению о том, что “идея добра и зла не имеет ничего общего с религией или мистическим сознанием, она является естественной потребностью животной расы”.¹² Закон, Религия и Власть лишь “похитили моральный принцип”, извратили его и поставили себе на службу. Чтобы вернуть человеку мораль, чисто по-анархистски рассуждал П.А.Кропоткин, просто надо “выбросить за борт Закон, Религию и Власть”,¹³ строить жизнь по принципу свободы.

Здесь нас интересует не отношение П.А.Кропоткина к церкви и государству, а его мнение о естественно-биологическом зарождении морали. Думается, что в этом содержится немалая доля правды.

Аналогичной точки зрения придерживается и К.Каутский. В своей книге “Этика и материалистическое понимание истории”, критикуя И.Канта, он настаивал на том, что “нравственный закон” имеет не трансцендентно-априорное, а чисто биологическое происхождение и представляет собой не что иное, как модификацию стадных инстинктов животных. В равной степени, добавим мы от себя, это относится как к хорошим, так и к дурным наклонностям человека. От них зависит и весь смысл.

Известный французский политический трибун-анти-милитарист Жан Жорес также искренне полагал, что еще “до исторического опыта” человечество несло в самом себе некую “предварительную идею справедливости и права, и именно этот предчувствуемый идеал преследует оно, переходя от одной формы цивилизации к другой...”.¹⁴ Здесь Ж.Жорес под “предчувствуемым идеалом” имеет в виду природную, инстинктивную подоснову человеческой солидарности и взаимопомощи.

Эту идею, хотя и в других терминах, развивал русский писатель-гуманист Д.И.Писарев. “Человек, - писал он, -

от природы существо очень доброе, и если не окислять его противоречиями и дрессировкой, если не требовать от него неестественных нравственных фокусов, то в нем естественно разовьются самые любовные чувства к окружающим людям, и он будет помогать им в беде ради собственного удовольствия, а не из сознания долга, т.е. по доброй воле, а не по нравственному принуждению”.¹⁵

На позициях естественного происхождения нравственности стояли многие философы и писатели, причем особенно те, кто исходил из натуралистической концепции развития общества. Так, например, выдающийся французский историк Жюль Мишле в своей книге “Народ” (1845 г.) активно поддерживал высказанное задолго до него мнение о том, что “человек рождается благородным и умирает таким же; нужны усилия целой жизни, чтобы он стал грубым, неблагодарным, чтобы создать неравенство между людьми”.¹⁶

Большинство мыслителей-гуманистов видели в дочеловеческом мире лишь светлые начала морали и высокомерно проходили мимо дурных, злых, “зверских” наклонностей. Однако немало ученых (Гоббс, Теннисон, Гёксли) абсолютизировали именно вторую тенденцию, приписывая человеку “естественные” черты агрессивности, эгоизма, жестокости и т.д. Видимо, и эта точка зрения имеет под собой определенные основания.

Религиозная философия предлагает свои концепции морали, перенося ее источник на небо. Правда, каждая религия по-разному трактует переход нравственного начала от Бога к человеку, напрочь отрицая какие-либо вне-трансцендентные (природные) основы морали.

Острая и нескончаемая полемика по поводу происхождения морали продолжается и в наши дни. Наш собственный вывод прост и не оригинален: корни моральных состояний имеют определенную биологическую подоснову, но нравственность как осмысленная линия поведения и самодисциплина - плод социального, в том числе и религиозного, опыта человека и общества.

Нравственные критерии в разные времена отличались огромным разнообразием. Новые нравы, моральные суж-

дения как бы наслаивались на фундамент привычных инстинктов и привычек. Многие из них теперь представляются устаревшими, странными и даже безнравственными. И это естественно, ибо ничто в жизни не стоит на месте. Но нельзя забывать, что наши предки иначе ценили самую жизнь и смерть, во всяком случае не так, как это свойственно современному обществу. Но при всем своем варварстве и дикости первые люди не были лишены человеческих качеств, в том числе и нравственных. Только мерить эти качества надо их же, а не нашей, меркой.

Для некоторых древних племен даже каннибализм, столь омерзительный для современного человека, был вполне нормальной формой приспособления или ритуального действия. То же самое относится, скажем, к кровосмешению, кровной мести и другим “прелестям” варварства.

Тем не менее первые чувства симпатии, солидарности, любви, стыда во многом еще питающиеся инстинктами, широко распространились среди первобытных людей. Провести резкую разграничительную черту между естественным (инстинктивным) и “формально” нравственным поступком почти невозможно. Было бы смешно самым естественным формам поведения - вскармливание детеныша, распределение пищи, совместное жилище, защита от опасности и т.д. - во что бы то ни стало придавать нравственный смысл. Он возникает только при осознании полезности или вреда такого поведения для самого человека и общества. В отличие от животного человек является подлинно моральным существом, ибо может сравнивать свои действия, осуждать или оправдывать их, давать им свою личностную или общественную оценку.

Ч.Дарвин заметил: “Может быть, нравственное чувство представляет наилучшее и самое высокое различие между Человеком и низшими животными...”.¹⁷ И в этом он, конечно, прав.

В широком смысле мы рассматриваем мораль как некий всеобщий духовно-эмоциональный эквивалент реальных человеческих отношений, как универсальное мерило развития цивилизации. В известной мере это тот

“золотой запас”, которым измеряется духовный авторитет общества и каждого его члена. Можно, конечно, поступать как заблагорассудится, но оценивать то или иное действие приходится в каждом случае по меркам “морального золота”. Ни власть, ни ложь, ни время не могут отменить нравственной стоимости. Ведь именно этим человек отличается от животного, которое также может вести себя нравственно, но не способно осознать это, действуя по зову инстинкта и не обрекая себя на вечные муки совести. Собака не рассуждает, она действует, хотя и ей может быть стыдно, но только перед человеком как высшим божеством.

Нравственность как всеобщий эквивалент человечности, выработанный самой историей на протяжении миллионов лет, может иметь на разных этапах и у разных народов характерные черты и особенности. Нравы и обычаи повсюду свои, но некоторые критерии едины, поскольку человек везде человек. Ему органически не могут быть свойственны противоположные моральные качества, равно, как, скажем, то два, то три глаза, или три руки. Речь идет не об отдельных особях с извращенной психикой, а о человеке в его полном измерении как творце всей цивилизации и культуры.

К сожалению, многие философы, в том числе и весьма серьезные, отрицали какие бы то ни было универсальные принципы морали на том основании, что одни дикие племена поедали своих детей, другие не хоронили умерших родителей, третьи предлагали гостю жену и дочь и т.п. Отсюда следовал вывод о полной анархии и невозможности выявить универсальные нравственные принципы. Следуя такой логике можно, пожалуй, дойти до отрицания, скажем, и некоей общей сути женщин, коль скоро вовсе не все из них похожи на Венеру Милосскую. Мораль и является подобным эталоном, хотя каждый старается ей приделать “свои руки”.

Различия в нравах естественны и неизбежны, поэтому, конечно, наивно искать единый моральный императив жизни, но еще глупее отрицать наличие неких общих ее

базовых религиозных, регионально-этнических и цивилизационных смыслов и оснований.

В полемике с философским идеализмом и религией атеисты, особенно марксисты, почти безоговорочно отрицали силу морали, подчиняя ее интересу. Всякое сущее, думали они, выше и могущественнее должного, бытие первично, дух и мораль - вторичны. Человек при таком подходе, его дух и ум, воля и устремления, его чувства и деяния - все ставилось в зависимость от условий существования, природных возможностей, уровня развития производства и других "объективных факторов". О какой нравственности и зачем можно говорить? К чему мораль? Кому она нужна? Одним святым проповедникам и придурковатым философам.

Наиболее полно эту идею выразил Ф.Энгельс в своей работе "Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии": "Коротко говоря, с фейербаховской теорией морали случилось то же, что со всеми ее предшественницами. Она скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно потому не применима нигде и никогда. По отношению к действительному миру она также бессильна, как категорический императив Канта. В действительности каждый класс и даже каждая профессия имеют свою собственную мораль, которую они притом же нарушают всякий раз, когда могут сделать это безнаказанно".¹⁸

История действительно развивается не по законам нравственности, но мораль являет собой важную доминанту человеческой деятельности. Критерии нравственности имеют не только регулирующее, но и целеполагающее значение, они обладают огромной силой воздействия. Вот почему никак нельзя согласиться с иронией Ф.Энгельса, который вместе с К.Марксом попытался создать свой классовый "категорический императив". Эта затея обернулась самым грубым прагматизмом и привела ко многим страданиям.

На разных этапах роль морали, конечно, была неоднозначной, в отдельные моменты, казалось, она вообще ступшевалась, отошла в сторону, уступив место практическо-

му сиюминутному интересу и прямой выгоде. Но такое впечатление ошибочно. Роль внутреннего нравственного фактора всегда оставалась если не определяющей, то соопределяющей, и никогда она не равнялась нулю. В наше время этические аспекты приобрели особое значение. Эта доминанта будет, несомненно, играть все большую роль.

Вот почему при работе над темой я стремился вычленить “моральное зерно” богословских и философских рассуждений. При этом за основу всегда брал первоисточники, а не их толкование другими авторами. Возможно, такой метод чреват потерями отдельных важных открытий и субъективными просчетами, но все же он предпочтительнее, чем думать чужими мозгами. Тот, кто уже нашел истину, не в праве мешать другому самому искать ее для себя. Ведь подсказки могут быть и ошибочными.

Ни социум, ни наука, ни церковь не являются цементными монолитами. Они не имеют какого-то общего “чувствилища”, надындивидуальной души или единого ума. Даже вера в Бога не противоречит выводу о том, что в земной жизни каждый человек, и только он один, будучи частицей общего рода, имеет собственное сердце и разум, а посему не только свободен, но и несет полную ответственность перед самим собой и другими людьми. Духовная свобода и социальная ответственность определяют главные ориентиры нашей жизни.

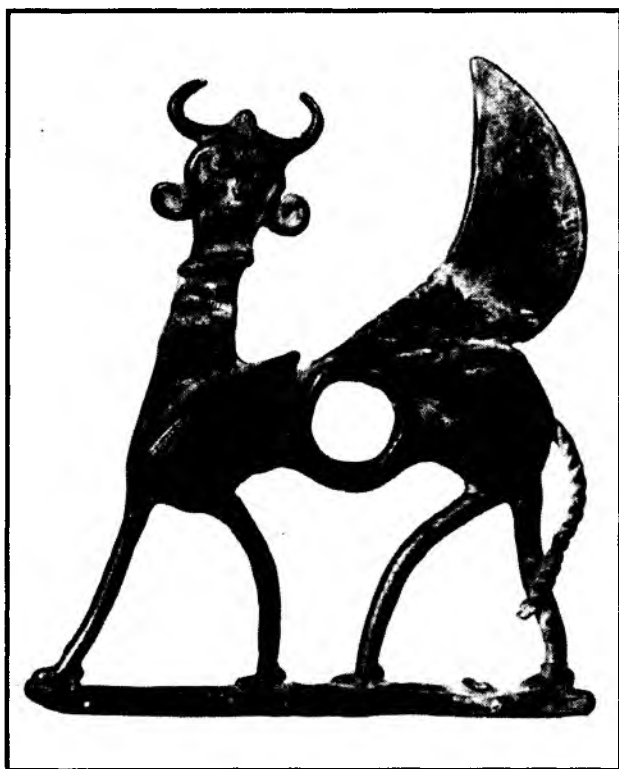
Примечания к главе I

1. Маркс К. Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 82.
2. Гоббс, Томас. Сочинения в двух томах. Том 2. М., 1964, с. 390.
3. Плутарх. Сочинения. М., 1983, с. 525.
4. Гельвеций К.А. Об уме. М., 1938, с. 34.
5. Гегель. Сочинения. Том 8. М.-Л., 1935, с. 20.
6. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 89.
7. Ленин В.И. Полн. Собр. Соч., т. 23, с. 47.
8. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 95-96.

9. Дарвин, Чарльз. Сочинения. Том 5. М., 1953, с. 215, 237-238, 650.
10. Кропоткин П.А. Нравственные начала анархизма. Изд. Московской федерации анархистских групп. М., 1918, с. 31.
11. Там же, с. 34
12. Там же, с. 23.
13. Там же, с. 34.
14. Цит. по: Болдырев И.А. Лафарг. М., 1984, с. 118.
15. Писарев В.И. Об атеизме, религии и церкви. М., 1984, с. 105.
16. Мишле, Жюль. Народ. М., 1965, с. 97.
17. Дарвин, Чарльз. Сочинения. Том 5. М., 1953, с. 239.
18. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 298-299.

Глава II

НАЧАЛО



1. Первобытное восприятие жизни

Человек стал по-настоящему отличаться от животных не тогда, когда взял палку в руки и перестал ходить на четвереньках, а только тогда, когда он впервые задумался о своей жизни. Это было почти детское и инстинктивное ощущение личного бытия, но постепенно оно окрепло и приняло более или менее устойчивую форму. Род, или племя, стихийно определяли формы и нравы общего жизнеустройства, но человек не мог жить роем, как пчелы и муравьи. Он постепенно и незаметно для самого себя почувствовал свою индивидуальную особость и свободу.

Первым свидетельством тому стали всякого рода анимистические проторелигиозные настроения, наивная фетишизация отдельных предметов, но особенно одухотворение природных стихий и, наконец, создание мыслительных призраков. Настоящим переворотом явилось создание идолов. Всем этим силам приписывались некие сверхъестественные не-человеческие свойства. Возникли различные магии, колдовства и заклинания, которыми люди старались каким-то мистическим образом упорядочить свою трудную и хрупкую жизнь.

Для первобытного сознания принципиальным рубежом оказалось начальное противопоставление своего чувственного состояния с невидимым (потусторонним) миром духов.

Так появились проблески осмысления жизни и смерти, но еще как бы стоящих над человеком, вне его личного и коллективного бытия. Постепенно интуитивное восприятие приобрело спиритуальное содержание.

Многочисленные исследования антропологов и этнологов раскрыли чрезвычайное многообразие форм первобытного восприятия мира и соответствующих нравов и обычаев. В книге “Духи. Душа. Дух.”¹ я довольно подробно осветил этот вопрос и теперь нет необходимости повторяться. Скажу лишь о том, что все психо-душевные переживания и воображения наших мужественных предков так или иначе влияли на укрепление их разума.

Чем больше дикарь становился человеком, тем больше вырастали его индивидуальные непосредственные потребности и интересы. Они органично вписывались в племенное (коллективное) существование, подчиняя каждого общим интересам, но одновременно укрепляли и чувство собственной силы.

На мой взгляд, трудно согласиться с распространенным мнением о том, что-де в первобытном обществе индивидуум оставался от рождения и до смерти полностью и до конца включен в жизнь рода, не мог и шагу шагнуть без разрешения старейшин, матери или отца. Он как бы уже был человеком, но еще не личностью.

Но если бы господствовал такой закон, то не случилось бы и никакой поступательной эволюции сознания и способностей людей, никакого совершенствования их духа и воли. Без индивидуального преодоления племенного уклада все бы законсервировалось на уровне вечно неизменного муравейника или пчелиного роя. Развитие пошло бы не вперед, а по кругу.

Психо-душевная жизнь дикаря была не менее, а, может быть, в чем-то даже богаче и напряженнее, чем современного человека. Его существование еще было слито с природой в одно целое, а посему окружено тысячами опасностей, ужасов, случайностей. Чтобы не погибнуть, человек должен был напрягать весь свой ум, все свои нервы и силы, искать помощи у сородичей и помогать им, постоянно искать новые способы борьбы за существование самого себя, семьи и племени. В этом, по-видимому, и воплощался главный смысл жизни.

Все эти объективные и субъективные причины буквально силой заставляли первобытных людей думать и думать напряженно, днем и ночью. Только благодаря этой способности человеку удалось стать первым и единственным “вольноотпущенником природы”, по удачному выражению немецкого философа И.Г. Гердера (1744-1803).

К. Маркс и Ф. Энгельс на первое место в процессе превращения обезьяны в человека ставили труд, подразумевая под ним целесообразную деятельность.² Я бы главную роль отдал сознанию. Пчелы тоже трудятся “в поте лица”,

но не способны думать о том, почему одни из них плетут свои ячейки, другие сбрасывают в них принесенную цветочную пыльцу, третьи проветривают крылышками гнездо. Они это делают только потому, что являются пчелами. Древние египтяне видели в пчелином рое некое особое государство во главе с пчелой-фараоном, окруженной свитой обвевающих его слуг.

Об этом медовом царстве ярко поведал нам и Шекспир в “Генрихе IV”:

“...У них есть царь и разные чины:
Одни из них, как власти, правят дома.
Другие - вне торгуют, как купцы
Иные же, вооружаясь жалом,
Как воины, выходят на грабеж...”

В таком же ключе выдержана статья Д.И. Писарева “Пчелы” и притча Л.Н. Толстого “История улья с лубочной крышей”.

Столь прекрасной организации коллективной жизни, как у пчел, никогда не знал ни древний, ни современный человек. И в этом наше великое преимущество: мы свободно и творчески смотрим на жизнь и способны сами менять ее ход. Разумеется, в определенных пределах: люди - не боги и не могут творить любые чудеса.

В отличие от коллективных насекомых, бессознательно осуществляющих устойчивую систему жизни, человек своим разумом преодолевает бессознательное повторение одного и того же порядка существования и создает в ходе своей эволюции не только ее новые формы (способы, приемы, приспособления), но и ее новые содержания. Мы не знаем точно, как этот процесс развивался в архаические времена, но знаем, что он начался именно в эпоху дикости и варварства.

ПЕРЕФРАЗИРУЯ крылатое выражение Р. Декарта (1596-1650), можно сказать: только тогда, когда человек начал мыслить, он стал существовать. Отсюда мой вывод: не труд, а мысль создала человека.

Можно сказать и мягче: не только труд, но и мысли (сознание). В этом разница между работающим животным и разумным (тоже работающим) человеком.

Кстати, на эту тему в своем ироническом ключе рассуждает доктор Фауст, пожелавший “как следует перевести” на немецкий язык все Писание. Взяв в руки Откровение Св. Апостола Иоанна Богослова, он тут же сталкивается с непреодолимой трудностью. Великий Гете пишет:

“В начале было Слово”. С первых строк Загадка.
Так ли понял я намек?
Ведь я так высоко не ставлю слова,
Чтобы думать, что оно всему основа.
“В начале Мысль была”. Вот перевод.
Он ближе этот стих передает.
Подумаю, однако, чтобы сразу
Не погубить работы первой фразой.
Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть?
“Была в начале Сила?”. Вот в чем суть.
Но после небольшого колебания
Я отклоняю это толкование.
Я был опять, как вижу, с толку сбит:
“В начале было Дело” - стих гласит.”³

Богословская тема, в которой старается разобраться Фауст, на мой взгляд, связана именно с проблемой становления разумного человека. Оставим за скобками образ Слова (у Св. Апостола Иоанна Богослова оно означает Иисуса Христа, Бога) и обратим внимание на совершенно бытийные понятия - Мысль, Сила, Дело. Порядок их перечисления у Гете не случаен. Перед нами - определенная иерархия: без мысли и силы нельзя сделать никакого “дела” (здесь это синоним труда). Даже само творение мира Богом предварялось некоей идеей такого шага, недаром именно София - Божья премудрость была “художницей всего” (Прем. 7, 21).

Проще говоря, “Мысль” у человека всегда стоит на первом месте. Не будем же лишать наших предков этого

главного преимущества по сравнению со всеми другими тварями.

“Слово” (Бог), “мысль”, “сила”, “дело” - все эти важнейшие критерии человеческого существования у Гете не оторваны друг от друга, а связаны в единый узел общего импульса и смысла земной миссии человека, в том числе и наших далеких предков. Конечно, это было еще очень наивное и слабое познание, но важно, что оно началось, шаг за шагом и поколение за поколением обогащая и расширяя смыслы индивидуального и коллективного существования. Ведь то, что с легкой руки Лейбница именуется “бессознательным”, не является абсолютно бессмысленным. Смысл есть во всем, даже в глупости, а далекие предки наши были вовсе не дураки. Может, даже и поумнее нас. Переход от низших животных инстинктов и ощущений к сознанию, а от его наивных форм к осмыслению мира - это и есть закономерная эволюция человека разумного.

Великий Кант писал по этому поводу так: “Всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления”.⁴

Первобытный человек не столько созерцал мир, сколько боролся за жизнь в этом мире. Весь смысл он видел то в охоте на мамонта, то в строительстве жилища, то в собирании корней. Абстрактные смыслы грезились лишь во сне или в состоянии опьянения ядовитыми грибами. Чтобы выбраться из мира могущественных природных потребностей на дорогу самостоятельного человеческого существования, понадобились многие тысячелетия огромных и поистине нечеловеческих усилий.

Я не буду фантазировать на тему тех чувств и мыслей, которые обуревали дикарей при рубке наскальных рисунков или выделывании гигантских истуканов. В силе их художественного воображения отражалась определенная философия жизни, которую мы великодушно именуем “примитивной культурой”. Возможно, этот термин

справедлив в отношении пра-человека (архантропы и палеонтропы), но вряд ли применим к нео-антропам, *Homo sapiens*, появившимся 35-40 тыс. лет назад. Это были уже готовые и по-своему культурные люди, хотя и занимались они только охотой и собирательством. У них еще не было частной собственности и государства, преобладал промискуитет (половой коммунизм), отсутствовала парная семья, не имелось прочных орудий труда и т.д., но они обладали великой витальной энергией и умом. Этого было достаточно, чтобы выживать и совершенствоваться в борьбе с природой и собственной слабостью. Они еще не осознавали смысл собственной жизни, но уже любили жить. В этом и содержался весь смысл первобытного бытия.

Я, возможно, упрощаю суть вещей, но не склонен погружаться в рассмотрение тысяч конкретных примеров, которые любой современный человек легко найдет в специальной литературе. Лучшей книгой остается, на мой взгляд, исследование английского ученого Эдуарда Бернета Тайлора “Первобытная культура”, (написана в 1871 г., но издана на русском языке совсем недавно, в 1989 г.).⁵ Чтение этой работы доставило мне большое удовольствие, и я с трудом удерживаюсь от желания без конца заимствовать примеры из этого замечательного произведения.

Но как ни интересна жизнь первобытного человека, она является всего лишь началом его эволюции и всех будущих ее смыслов.

2. Мифы и реальность

Мудрый Платон, размышляя о принципах мирообразования, создал красивую мифологическую композицию, в которой первое место было отведено идеям “не рожденным и не гибнущим и постигаемым одним лишь умом”. Здравый смысл дан каждому человеку, но “ум же есть достояние богов и лишь малой горстки людей”.⁶ Такое ограничение в привилегиях действительно универсально.

И тем не менее первобытное общество в каждом районе мира создало свои представления о жизни. Творческое

многообразие нашло яркое отражение во всякого рода мифах и сказаниях.

Эпоха примитивной культуры везде была насквозь пропитана суевериями и мифами. Они не свалились с неба, а рождались из опыта жизни и психологических переживаний “малой горстки людей”. Остальные внимали их фантазии и таланту.

Э.Б. Тайлор в своей книге “Первобытная культура” подчеркивает: “Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы... человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявления личной жизни и воли.”⁷

Так, скажем, ребенок оживляет свою любимую деревянную лошадку. Даже и взрослый человек в минуту жесткой боли готов укусить палку, которой сам же себя случайно ударил по ноге.

В литературе можно легко найти тысячи различных мифов, но отношение к ним современного человека весьма скептическое, хотя без мифов нет жизни. Уже само их существование и есть та реальность, в которой мы все пребываем. В цивилизованном обществе доминируют по преимуществу мифы и аллегории политические, в древнюю эпоху - натуральные (о солнце, луне, животных) и спиритуальные (о призраках, водяных, кикиморах и т.п.). В течение тысячелетий фантазмы самым теснейшим образом переплетались со всякого рода мистическими страхами и ожиданиями, придавая действительности какой-то особый и непонятный смысл. Духи мрака и духи-хранители, идолопоклонство, колдовство и прочие явления примитивной культуры не были оторваны от естественного образа жизни, а составляли его самую органическую и важную часть. Я бы сказал, что весь смысл жизни у древних людей выражался не в абстрактных понятиях, а в самых простых и понятных формах. То, что теперь мы не в состоянии расшифровать, для далеких предков являлось начальной азбукой познания мира. Лишь магические заклинания и таинственные ритуальные действия оставались доступны небольшому кругу избранных.

Многие исследователи древней культуры полагают, что основные цели и интересы дикаря определялись именно при помощи магии, снотолкований, хиромантии (гадание по ладони), гаруспикации (гадание по внутренностям), астрологии (например, по Луне), шаманства. Человеку всегда хотелось иметь какого-то внешнего и высшего покровителя, который помогал бы определиться в жизни и не ошибиться в решении, где строить жилище и разжигать огонь, когда идти на охоту, как спастись от хищника.

Я не провожу этнографического исследования и потому не собираюсь приводить конкретные примеры образа жизни и мышления дикарей. Они во многом остаются для нас загадкой. Свидетельства археологии и рассказы путешественников, общавшихся с дикими племенами, ничем не достовернее, чем мифы и легенды. Но что-то о древнем человеке мы все же знаем: он жил, а значит, жизнь для него имела какой-то смысл. Можно спорить по поводу того, как он мыслил о ней и о себе, сравнивать обычаи и нравы различных народов, искать связь между мифами и действительностью, но нельзя отказать даже самому дикому дикарю в праве на ум и познание. Ведь в самом деле удивительно, как неграмотные пещерные люди умели так просто и образно изображать в наскальных рисунках смыслы своего существования, как точно они “читали” природу. Идеальный дикарь намного способнее многих идеальных жителей современного большого города, которые погрязли в комфорте и порвали всякую связь с природой и естественной жизнью.

По замечанию выдающегося немецкого философа Карла Ясперса (1883-1969) “История человечества в значительной степени исчезла из нашей памяти... Глубина длительной доистории - всеобщей основы - по существу, не проясняется тусклым светом нашего знания”.⁸

Историческая схема Ясперса строится на делении всей истории человечества на два периода:

первый - так сказать доистория, “доосевое время”, длившееся сотни тысячелетий;

второй - “осевое время” - короткий скачок, прорыв (примерно с 800 по 200 г. до н.э.), в вихре которого фор-

мируется “духовная основа человечества”. “Явление Сына Божьего есть ось мировой истории”.⁹

В этот период складываются религиозные системы зороастризма в Персии, конфуцианства, иудаизма, буддизма, греческая философия. К. Ясперс заключает: “В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к универсальности”.¹⁰

Новое “осевое” время и прошедшие за ним до сегодня два тысячелетия - это маленький “кусочек” всей человеческой истории. Ее основная протяженность принадлежит доисторической эпохе начального становления человека и его расселения по миру.

Находки показали, что человек кроманьонской расы, близкий нам по антропологическому типу, появился 20-30 тысяч лет тому назад. Великие культуры древности начали складываться в VI-V тысячелетиях до н.э., т.е. совсем недавно.

Но как жил человек до этого? На этот вопрос полного и достоверного ответа нет. Первое существование - глубочайшая тайна. До сих пор неразгаданная. Отчасти она раскрывается в мифах, но только отчасти. Не столько биологические свойства человека (прямохождение, развитая рука, гладкая кожа, поздняя половая зрелость и т.д.), сколько его ум, память, фантазия, юмор и другие духовные качества - вот что создает сущность его бытия, образует род, развивает чувство солидарности, т.е. формирует личность. Одновременно благодаря этим способностям и усилиям возникают древнейшие культуры (шумеро-вавилонская, египетская, эгейская, индийская, китайская, мексиканская, перуанская).

“Осевое время” по Ясперсу связывает воедино человечество в рамках единой мировой истории. Но вместе с тем это привело к гибели ряда древнейших цивилизаций, оказавшихся не способными к прорыву в осевое время.

К. Ясперс вслед за Гегелем относит первую группу к так называемым историческим народам, а вторую - к народам первобытным. Разумеется, эти определения весьма

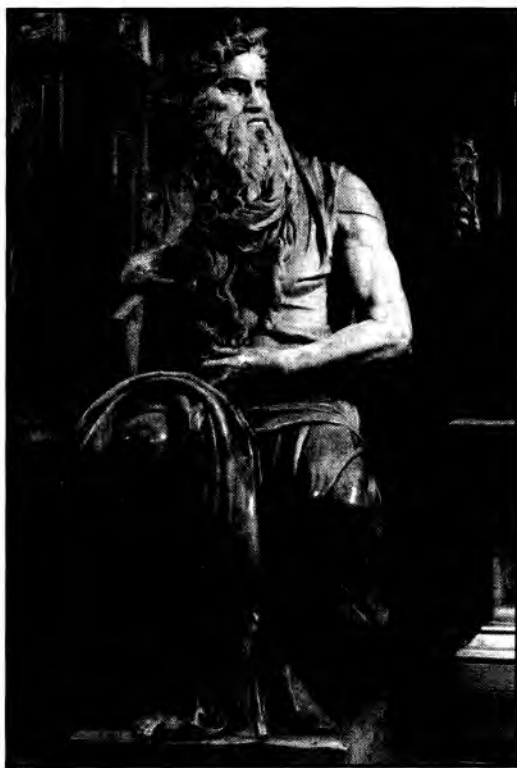
условны, но они помогают представить некую динамику исторического процесса и его географические параметры. Развитие расчленяется. Мир Передней Азии и Европы начинает противостоять другим мирам. Соответственно различные подходы к жизни и смерти формируются в западных и восточных цивилизациях. Это проявляется в моральных воззрениях, традициях быта, семейных отношениях, организации труда - во всей культуре. Универсализм и многообразие превращаются как бы в два противоположных полюса единой эволюции всего многоликого человеческого мира. Такое энергичное соединение и отталкивание полюсов образует главную силу мировой истории и всех смыслов жизней сменяющих друг друга поколений. Опираясь на эту идею, я теперь постараюсь рассмотреть более пристально ряд главных моментов в развитии экзистенциального опыта Запада.

Примечания к главе II

1. См.: Коваль Б.И. Духи. Душа. Дух. М., 2000.
2. См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 489-490.
3. Гете И.Ф. Избранные произведения в двух томах. Том 1. Фауст (пер. Б. Пастернака). Санкт-Петербург, 1997, с.48.
4. Кант И. Собрание сочинений. Том 3. М., 1964, с. 340.
5. Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989.
6. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. М., 1994, с. 55.
7. Тайлор Э. Первобытная культура. М., 1989, с. 129.
8. Ясперс К.Г. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 28.
9. Там же, с. 32.
10. Там же, с. 33.

Глава III

ВСТРЕЧИ С МУДРЫМИ ПРЕДКАМИ



1. Письмо из шеола (царства мертвых)

Работая над книгой, я так увлекся, что то ли во сне, то ли наяву, теперь уже трудно вспомнить, получил неожиданное послание из шеола. Так древние евреи называли царство мертвых. У греков оно именовалось Аидом.

Признаюсь, я тотчас же переписал текст странного послания на листок и почти забыл о нем. Недавно этот листочек попался мне на глаза, и я решил, что, по-видимому, стоит обратить на него более пристальное внимание. Вот это странное письмо.

“Борис! До меня дошли слухи о том, что ты работаешь над книгой о смыслах жизни. Это намерение похвально, но выполнить задачу будет очень непросто. Я не в пример тебе познал и самые чистые образцы человеческого благородства и самые низкие случаи морального падения. Потому-то и решил написать это письмецо. Авось, с помощью богов и интернета ты поймешь душу добродетельного язычника.

Сначала представляюсь. Пишет тебе из глубин шеола один из тех несчастных содомлян, которые поздно вечером четыре тысячи лет назад просили старика Лота вывести из его дома для опознания двух незнакомых странников. “И вызвали Лота, и говорили ему: где люди, пришедшие к тебе на ночь? выведи их к нам; мы познаем их” (Быт. 19, 5).

Никто не знал, что это были два ангела. Все волновались, не бандиты ли скрываются у Лота, племянника Авраама? Город наш, Содом, стоял на берегу Соленого моря в долине Сиддим, и нередко к нам наведывались всякого рода пираты и воры. Но как только толпа горожан подошла к двери дома Лота, так сразу же все были поражены слепотой самим Богом. И долго блуждали в темноте, так что “измучились, искав входа” (Быт. 19, 11).

Лишь много позже, уже будучи в шеоле, мы узнали, что незадолго до этого от какого-то лицемерного доносчика Господь получил “великий вопль на жителей” города и потому решил “истребить его” (Быт. 19, 13).

Ослепление наше было только началом конца. Не успел Лот с женой и дочерьми выйти за городские стены, как сразу же “пролил Господь на Содом и Гоморру дождем серу и огонь от Господа с неба, И ниспроверг города сии, и всю окрестность сию, и всех жителей городов сих, и произрастания земли” (Быт. 19, 24-25).

Некоторые злопыхатели, оправдывая эту трагедию, дошли до того, что всю историю трактуют так, что, якобы, горожане чуть ли не собирались совершить “содомский грех”. Поэтому де, чтобы спасти честь пришельцев, Лот готов был пожертвовать невинностью своих дочерей: “вот, у меня две дочери, которые не познали мужа; лучше я выведу их к вам, делайте с ними, что вам угодно; только людям сим не делайте ничего, так как они пришли под кров дома моего” (Быт. 19,8).

Я лично присутствовал при этой сцене и подтверждаю, что никто вовсе не намеревался делать никакого зла. Поэтому, на мой взгляд, глубоко не прав Апостол Петр, да и многие другие, когда называют население Sodoma и Gommorры “нечестивцами”, “неистово развратными”, “беззаконниками”, “срамниками и осквернителями” (2 Петр, 2, 6-13). Неужто из тысяч обычных и мирных жителей нашлось только три праведника (Лот и его две порочные дочери), а все остальные а priori являлись нечестивцами? Даже Старый Авраам насчитывал никак не меньше 50 праведников (Быт. 18, 24) и просил Бога, хотя бы ради них, не губить всего города. Но, увы, случилось самое ужасное. Так я со всеми друзьями несчастными оказался в шеоле.

С тех пор прошло более сорока веков, но душа моя и сейчас вопиет о допущенной несправедливости и не находит покоя. За все это время я слышал много рассказов о жизни и ее законах, ибо в преисподней обретаются вместе и злые и добрые души - и фараонов, и царей, и героев, и преступников, и обрезанных, и необрезанных, всех умерших (Иез. 32, 17-32). Они искренне поведали мне о своих испытаниях, бедах и поражениях, и я многое понял. Многое, да не все.

Не понятно мне, например, за что бедная жена Лота была превращена в соляной столп? Только за то, что оглянулась на пепелище родного Sodoma? Или за то, что угощала

ангелов пресными хлебами, “и они ели”? (Быт. 19, 3). Не ясно, очень не ясно.

Объясни мне, Борис, почему дети Авраамовы раз за разом получали незаслуженное покровительство от Бога Элогима, а мы, верные слуги бога плодородия Валаама и богини Астарты, оказались прокляты и низвержены в сырые колодцы мрачного шеола? Разве мы, которых стали презрительно кликать идолопоклонниками, не имели права продолжать верить своим богам? Почему мы должны были предавать их и отказываться от традиций своей жизни? В чем она была порочна?

Я не читал Моисеевых книг, но от других слышал, что он обвинял нас во всех смертных грехах. Какие только клеветы на нас не возводили! И блуд, и половые оргии, и стяжательство, и поклонение рукотворным идолам, и лживость, и увлечение кровавыми жертвоприношениями - все самые грязные и гадкие обвинения приклеивали нам все, кому не лень. А Моисей и пророки просто смешали нас с грязью и дьяволом. Самое удивительное, что эти наветы оправдывались и даже освящались именем Саваофа. Много, очень много хороших людей безвинно пострадало от Его необъяснимого гнева.

Я не ропщу, ибо я поклонялся и поклоняюсь доброму Ваалу и жизнерадостной Астарте, а не страшному Ягве. Но я ищу справедливости и потому вопрошаю тебя: скажи, разве мы не имели права жить по своим законам? Почему наше собственное и светлое понимание смысла жизни должно было быть растоптано, уничтожено, распято в угоду чуждого нам закона? Да, мы любили и одушевляли природу. Да, мы уважали душу каждого животного, каждого деревца и ручейка. Да, мы жили в радости половой свободы и счастья. Да, мы приносили жертвоприношения своим богам. Разве это преступление? Да, мы делали их изображения, выливали их образы из золота и серебра. Ну и что же из этого следует? Что мы не люди, а какие-то монстры? Что у нас нет души и совести? Что наши боги не боги, а бессильные идолы? И кто это говорит? Те, кто, как свидетельствует тот же Моисей, сами погрязли в блуде, клевете, жадности, скотоложестве, войнах. Чем же они лучше нас. Ведь и их сам

Ягве карал столь же жестоко, но действительно справедливо, ибо они говорили, что верят в Его могущество, а сами втихомолку шли вслед моим богам. Вспомни хотя бы мудрого царя Соломона. Не мы, а наши обвинители должны были обретаться в шеоле. Правда, и они не избежали этой участи, но уже по Закону Моисея, который сами же признали. Мы же даже не успели ничего сообразить, как были на смерть поражены горящей серой. И за что? Да ни за что, а только за то, что мы жили своей жизнью.

Со времен Авраама нас сбросили в пропасть презрения и греха, как будто сами судьи наши лучше нас. Но вспомни, какие жуткие человеческие жертвоприношения были принесены неизвестно кому в религиозных войнах, какие муки терпели невинные от инквизиции, как издевались над завоеванными народами цари и полководцы всех времен. Разве могут эти преступления сравниться с нашими ритуальными праздниками и жертвоприношениями? У нас не было домов терпимости и сутенеров. Мужчины и женщины жили в свободе и любви по законам природы. За что же нас надо было лишать земного счастья? Порочить наших богов? Губить целые города?

Вот почему я посылаю тебе, Борис, этот крик моей души и молю: раскрой всем глаза на правду истории и истинный смысл жизни, защити право каждого на свою долю счастья.

На мой же взгляд, смысл этот прост и ясен: он состоит в праве каждого жить по собственным законам, по собственному образу. Никакие внешние законы, даже Законы мудрого Моисея, не могут навязать никому свою волю и вкус. Меня можно было ослепить и сжечь, но нельзя лишить меня моей мысли о моей жизни, извратить смысл моей жизни.

Вот почему я сочувствую тем братьям макковейским, хотя их отцы преследовали всех нас язычников, когда они шли на смерть, защищая свою религию от язычника царя Антиоха. Я не предаю веру отцов, а лишь защищаю свободу каждого жить со своими богами.

Я на земле прожил всего 17 лет, даже не познал женщины и всей радости бытия, но я горжусь, что был содомляни-

ном. Уже четыре тысячелетия моя душа страдает от несправедливости и взывает: Люди, вы сами, и только вы определяете смысл своей земной жизни, ее истину и путь. Вот об этом, Борис, и расскажи в своей книге.

На этом я кончаю послание и с облегченной совестью продолжаю свое вечное затворничество в пропасти шеола. Да хранят тебя мои любимые Ваал и Астарта!

Имя свое не называю и подписываюсь отпечатком указательного пальца правой руки”.

Я внимательно еще и еще раз перечитывал это искреннее послание и каждый раз утверждался во мнении, что его автор затронул самую важную струну. В самом деле, не стоит ли отказаться от огульного осуждения язычников?

Разве нельзя посочувствовать содомлянам, даже если они и поклонялись своим богам и истуканам? Что в этом ужасного? И чем их сексуальный коммунизм (или анархизм) хуже строгой Моисеевой цензуры плотской радости подданных? Разве люди должны быть бесполоыми ангелами? Разве имелись причины для сожжения Содома и Гоморры?

Все эти крамольные вопросы роились в моей голове, хотя я знал, что в Библии давным-давно были даны самые категорические ответы. Но ответы эти стали казаться тенденциозными. Вот почему я снова и снова обращался к Писанию и в первую очередь к Ветхому Завету.

Чтобы избежать каких-либо неточностей, приведем свидетельства самого Моисея и пророков. Они лучше меня объяснят свое понимание смысла жизни.

2. Ветхозаветный идеал

Все книги Ветхого Завета настойчиво и последовательно утверждают новый идеальный путь жизни, прямо противопоставляемый языческим традициям и нравам. Последние выставляются сплошным распутством, безумием и грехом.

Взамен этих “мерзостей” в Пятикнижии Моисея четко и образно формулируются критерии Иудейского Закона жизни. Наиболее известны 10 Синайских заповедей.

Нравственные и религиозные наставления переплетены так слитно, что разделить их никак нельзя. Они образуют единый и целостный кодекс Святости, который в категорической форме предопределял весь образ правильной и праведной жизни.

Синайское законодательство прежде всего и в первую очередь запрещает многобожие и требует стойкой веры в одного Бога. Сам Ягве изрекает Моисею: “да не будет у тебя других богов пред лицом Моим” (Исх. 20, 3). Не будет и всяких рукотворных идолов, а также изображений Бога, ибо Он невидим (Втор. 4, 15) и ревнив (Исх. 20, 5). Вера в Ягве предполагает страх, почтение и благоговение, поэтому даже Его имя нельзя называть напрасно, за что может последовать наказание (Исх. 20, 7). День субботний следует полностью освободить от житейских сует и целиком посвятить служению Богу (Исх. 20, 8-11). Всякая работа в этот день запрещалась не только самому еврею с семейством, но также рабу и скоту, дабы не отвлекаться на заботы о земном (Втор. 5, 14).

Эти четыре первые заповеди были направлены на твердое искоренение всех традиций языческой духовности.

Более скромно и почти традиционно звучат правила гражданской жизни: почитай родителей и укрепляй семью как основу общества; не убивай, ибо только Бог дает и забирает жизнь; не прелюбодействуй, т.е. не нарушай брачного союза и не следуй половой распущенности идолопоклонников; не кради и даже не желай чужой собственности и жены ближнего; не лжесвидетельствуй (Исх. 21, 12-17).

Эти шесть заповедей носили простой и естественный характер. Назвать их действительно новыми, по-видимому, нельзя, ибо и в языческом обществе преследовалось воровство, клевета, неуважение к предкам. Синайское законодательство прямо подтверждало некоторые древние правила - закон обрезания, закон о посвящении первородных мужского пола, об охране личной чистоты, запрете есть мясо нечистых животных и другие.

Как ни странно, но “половой вопрос” занял в Моисеевом Законе особое место, а главное, был отождествлен

со всей практикой и философией идолопоклонства. Получалось, что опозоренные идолопоклонники только и делали, что убивали, мучили родителей, воровали и занимались безудержным половым блудом и развратом. Отныне все такого рода мерзостные действия карались проклятием и смертью.

Удивительно, как скрупулезно и откровенно Закон формулирует надлежащий кодекс поведения: “если обольстит кто девицу не обрученную и переспит с нею, пусть даст ей вено (и возьмет ее) себе в жену” или заплатит ее отцу штраф деньгами (Исх. 22, 16-17); “всякий скотоложник да будет предан смерти” (Исх. 22, 19); “никто ни к какой родственнице по плоти не должен приближаться с тем, чтобы открыть наготу” (Лев. 18, 6); за прелюбодеяние с женою ближнего “да будет преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка” (Лев. 20, 10); “если кто ляжет с мужчиной, как с женщиной, то оба сделали мерзость; да будут преданы смерти” (Лев. 10, 13). И таких запретов, причем вполне естественных и полезных, было множество. В общем, вводились самые суровые и, увы, неисполнимые правила, за нарушение которых Ягве обещал навести на виновных “ужас, чахлость и горячку, от которых истомятся глаза и измучится душа” (Лев. 26, 15-16).

Одним словом, было о чем задуматься. Свобода жизни и природа пола загонялись в казарму запретов и угроз. Несмотря на их сакральный характер и даже угрозу смертной кары, люди то и дело оборачивались назад и тосковали по былой воле. Даже многие самые верные сыны Авраамовы часто оказывались почти в безвыходной ситуации, то склоняясь к вере в Ягве, то вновь возвращаясь к старым богам.

Уникальный момент такого параллельного двоебожия (или двуневерия) случился в дни синайского Богоявления. Старый вождь странствующих евреев Моисей, уже приняв от имени своего народа каменные скрижали с Заветом Ягве, неожиданно узнал, что по странной инициативе его брата и первосвященника Аарона люди вновь стали поклоняться заново отлитому золотому тельцу. “И

сказал Господь Моисею: поспеши сойти (отсюда), ибо развратился народ твой” (Исх. 32, 7).

И тут происходит невероятное: разгневанный изменой своих соплеменников, Моисей в сердцах “бросил из рук своих скрижали и разбил их под горою” (Исх. 32, 19) в знак расторжения святого союза. А потом на глазах у всех “взял тельца, которого они сделали, и сжег его в огне и стер в прах, и рассыпал по воде, и дал ее пить сынам Израилевым” (Исх. 32, 20).

В итоге евреи на какое-то время оказались предоставлены самим себе - и без защиты Ягве и без золотого идола, которому восхотели поклоняться по старинке. Аарон попытался было успокоить брата и отвести вину от себя, обвиняя во всем необузданных и глупых соплеменников.

Моисей, конечно, не поверил ему, но, желая побыстрее замять скандал, решил переломить ситуацию и воскликнул: “кто Господен, (иди) ко мне!” (Исх. 32, 26). На этот отчаянный призыв откликнулись лишь сыны из колена Левия. По приказу вождя они с легкой душой предали смерти около трех тысяч изменников.

Таким жестоким способом удалось временно преодолеть кризис и восстановить единобожие. И вновь пришлось вырезать из камня скрижали и восстанавливать Завет с Ягве. “И прошел Господь в облаке пред лицом Моисея и возгласил: “Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий (правду и являющий) милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания...” (Исх. 34, 6-7). Так уже навсегда были подтверждены моральные обязательства израильтян и их потомков.

На новых скрижалях повторно перечислялись все конкретные требования Закона: “проклят, кто сделает изваянный или литый кумир, мерзость перед Господом... Проклят злословящий отца своего или мать свою! И весь народ скажет: аминь... Проклят, кто слепого сбивает с пути... Проклят, кто превратно судит пришельца, сироту и вдову... Проклят, кто ляжет с женою отца своего... Проклят, кто ляжет с каким-либо скотом... Проклят, кто бе-

рет подкуп, чтоб убить душу и пролить кровь невинную... Проклят (всякий человек), кто не исполнит (всех) слов закона сего и не будет поступать по ним! И весь народ скажет: аминь” (Втор. 27, 15-26).

Этот перечень бесконечен, причем виновные не только проклинались, но и подвергались умерщвлению. Теперь все и всегда подлежало официально и освященному Богом упорядочиванию. На место свободы пришел строгий Закон.

Сознательное убийство в соответствии с Законом наказывалось по общему праву кровной мести смертью: “мститель за кровь сам может умертвить убийцу, лишь только встретит его” (Числ. 35, 19, 21). Убийство вора ночью, напротив, приравнялось к убийству ненамеренному и потому не наказывалось смертью (Исх. 22, 2). И, наоборот, всякого рода прорицатели, чародеи, гадатели подлежали побитию камнями до смерти (Лев. 20, 27).

Таким образом, простой и ясный завет “не убий” на деле выглядел далеко не столь однозначным. Он не запрещал ни кровной мести (“душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб” (Исх. 21, 23-25)), которая процветала в эпоху язычества, ни смертного наказания за нарушение Закона, ни умерщвления идолопоклонников и других грешников.

“Кто ударит человека так, что он умрет, да будет предан смерти... Кто ударит отца своего, или мать, того должно предать смерти. Кто украдет..., то должно предать его смерти... Всякий скотоложник да будет предан смерти. Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен” и т.д. (Исх. 21, 12, 15, 16, 19, 20).

Особенно сильный гнев Господень вызывали Вааловы жрецы и волхвы. Ярким и символическим примером такого гнева служит эпизод с великим пророком Илией. Как рассказывается в Третьей Книге Царств, “пророк дубравный” (ягвистский) Илия однажды устроил состязания с 450 “пророками валаамовыми”, чтобы определить, чей бог сильнее. Победил, конечно, Илия, по призыву которого Ягве ниспослал с неба огонь и зажег жерт-

венный костер. Казалось бы, Илия мог только радоваться унижению языческих магов. Однако в отмщение за то, что они когда-то убивали “пророков дубравных”, он согнал всех побежденных к реке Киссон “и заколол их там” (3 Царств. 18, 40). Вскоре, правда, Илия раскаялся в содеянном и “просил смерти себе и сказал: довольно уже, Господи; возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих” (3 Царств. 19, 4).

Действительно, никакой палач не лучше другого палача, и потому желание умереть было вполне искренним. Но Господь странным образом не только прощает убийцу, но даже “восхотел вознести Илию в вихре на небо”, и кони огненные на колеснице понесли его прямо в рай (4 Царств. 2, 1, 11). Так массовое убиение валаамовых жрецов послужило возвеличиванию Илии до уровня великого Громовержца и Дождевателя.

Этот миф свидетельствует о том, что истребление старых богов и правил жизни представлялось ягвистам не только допустимым, но и необходимым. В Книге пророка Иезекииля, ярого блюстителя Закона, весь путь жизни идолопоклонников сравнивается с “нечистотою женщины во время очищения ее” (Иез. 36, 17), сплошной мерзостью и беззаконием. “Краснейте и стыдитесь путей ваших, дом Израилев” (Иез. 37, 32).

С целью перевоспитания язычников Бог Ягве объявляет: “Смотрите, поступайте так, как повелел вам Господь, Бог ваш; не уклоняйтесь ни направо, ни налево, ходите по тому пути, по которому повелел вам Господь, Бог ваш, дабы вы были живы, и хорошо было вам, и прожили много времени...” (Втор. 5, 32-33).

И, наконец, в качестве решающего аргумента за неукоснительное исполнение Завета-Закона обещается признание евреев “народом избранным из всех племен, ибо вся земля Моя; вы будете у Меня царственным священством и народом святым” (Исх. 23, 22). Такая перспектива окончательно склонила большинство детей Авраама, Исаака и Иакова к признанию единобожия.

3. Песнь жизни или суета сует?

Строгий Моисеев Закон с его тремя сотнями всевозможных предписаний регламентировал почти все стороны жизни евреев. Но жестокие цари и холодные законы, даже вера или наказания не могли превратить всех людей в марионеток и эмоциональных мертвецов. Душа человека, его сознание и фантазия, его чувства и устремления прорывали все оковы.

Свидетельства такого “внезаконного” личного ощущения жизни содержатся во многих книгах Ветхого Завета, но особенно в Песне песней Соломона и Книге Экклезиаста, или Проповедника.

Первая была создана в эпоху царя Соломона (X в. до Р.Х.), т.е. примерно три столетия спустя после Синайского законодательства. Книга Экклезиаста, которого Мартин Лютер удачно назвал Проповедником, нередко также признается произведением мудрейшего Соломона, но скорее всего она была написана безымянным палестинским евреем гораздо позже, в III в. до Р.Х. по прошествии еще семи-восьми столетий.

Книги эти отличаются не только временем своего рождения, но всем содержанием. По сути дела перед нами две различные философии жизни. Авторы не толкуют Закон. Они ярко и трепетно рисуют сложную и противоречивую гамму личных жизненных переживаний реального, а не придуманного человека. Эти экзистенциальные мотивы мы встречаем у Иова, Иеремии, Иезекииля, Ионы и других пророков Ветхого Завета.

Возьмем в руки самую “опасную” для ортодоксального взгляда книгу Песнь Песней Соломона, в которой воспевается любовь царя Соломона и его возлюбленной пастушки Суламиты. С трудом и не без сомнений эта книга была включена в канон Священного писания.

Такая предосторожность имела немало оснований. Дело в том, что весь рассказ о любви Жениха и Невесты ведется в самом возвышенном, но абсолютно эротическом ключе. Не случайно, до сих пор и синагога, и христианская церковь не рекомендуют ее чтение молодым людям до 30

лет. В древние времена, дабы придать Книге сакральный смысл, ягвисты предложили сугубо аллегорическое толкование текста. Вся страсть и чувственная нежность Соломона и Суламиты были объявлены священниками художественным изображением любви Бога к избранному еврейскому народу и его преданности Богу Ягве.

В эпоху раннего христианства весь смысл мифа с легкой руки Оригена (185-253 гг. по Р.Х.) стал трактоваться как любовь Иисуса к церкви и всей христианской общине - "стаду Христову" (Иоан. 10, 16).

Иного подхода нельзя было и ожидать, коли иметь в виду идею о греховности всякого полового вожделения.

Если оставить в стороне хитроумные изощрения церковников, призывающих читателей Песни Песней видеть в возбуждающих прелестях юной пастушки только красоты палестинской природы, то перед нами откроется панорама истинного человеческого счастья и самой земной, самой естественной любви мужчины и женщины.

Обезумевший от ласок Соломон шепчет: "О, ты прекрасна, возлюбленная моя, ты прекрасна! глаза твои голубиные под кудрями твоими... как лента алая губы твои... два сосца твои, как двойни молодой серны... Вся ты прекрасна..." (Песн. 4, 1, 3; 5, 7, 10, 12).

И Суламита, дрожа от страсти, отвечает: "Я принадлежу другу моему, и ко мне обращено желание его. Прийди, возлюбленным мой..." (Песн. 7, 11).

Так возникает "крепка, как смерть, любовь; люта, как преисподня, ревность; стрелы ее - стрелы огненные; она пламень весьма сильный. Большие воды не могут потушить любви, и реки не зальют ее" (Песн. 8, 6-7).

"Крепка, как смерть". Не странное ли признание жизненной силы любви? Нет, вовсе не странное, а самое естественное. Любовь, как и смерть, непреодолима и неизбежна. Лишь самые несчастные люди лишены этой vitalной энергии. В любви и раскрывается весь смысл жизни. В любви к Богу, к природе, к людям, к жизни, к родителям, детям, жене, возлюбленной...

Этот самый великий смысл и воспевает Песнь Песней, вырывая человека из оков сухого Закона и делая его жи-

вым и чувственным существом. Любовь, в том числе половая, наполняет содержанием его земное бытие: в одиночестве он не может быть истинно счастливым. Жизнь без любви - не жизнь. Если настоящая любовь сильна, как смерть, то настоящая жизнь сильна любовью: любовь и есть жизнь.

Таково, на мой взгляд, и аллегорическое, и буквальное содержание Песни Песней - самое оптимистическое и светлое восхваление человеческого счастья. Конечно, это не весь смысл жизни, но его эмоциональное наполнение. В него вливаются многие другие чувства - симпатия, дружба, забота, а с противоположной стороны - ревность, зависть, вражда и т.п. Словом, содержание широкое.

Песнь Песней воспевает самую светлую и самую чувственную, но в высшей степени одухотворенную сферу человеческой жизни - сферу наиболее интимную, тайную, скрытую от постороннего взгляда. Как где-то заметил Н.А. Бердяев, там, где любят двое, третьему - даже Богу - делать нечего. Поэтому не будем более отвлекать Соломона и Суламиту от их песни жизни.

Теперь обратимся к другой теме. В том же Ветхом Завете мы находим и образец самого высшего и безысходного пессимизма в оценке человеческой жизни, пафос ее так сказать неустрашимого трагизма. Я веду речь о Книге Екклезиаста, или Проповедника. Как же ее автор смотрит на жизнь? И оказывается, что глядит он на все только через самые черные очки скептицизма.

“Суета сует, сказал Екклесиаст, суета сует, - все суета! Что пользы человеку от трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки... Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем” (Еккл. 1, 2-4, 9). Так начинается свое откровение Проповедник, раскрывая бессмысленность того “тяжелого занятия (которое) Бог дал сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем” (Еккл. 1, 13).

Но и в познании смысла жизни по Екклесиасту также нет никакой пользы, скорее, наоборот: “во многой

мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь” (Еккл. 1, 18). Вот и весь смысл, а точнее: бессмыслица человеческой жизни - труд, страдания, повторение, “тяжелое занятие”, “безумие и глупость”. Добро - суета, веселье - суета, мудрость - глупость, богатство, дела, труд, любовь - все, “все суета и томление духа” (Еккл. 2, 17). Кто будет распоряжаться плодами моего труда? Кто будет радоваться за меня? Все пойдет прахом. Все поглотит время и наступит неизбежная смерть. “Участь сынов человеческих и участь животных - участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что все - суета” (Еккл. 3, 19).

И далее Екклезиаст вопрошает: “Кто знает: дух сынов человеческих восходит ли вверх, и дух животных сходит ли вниз, в землю?” (Еккл. 3, 21). А коли так, то зачем жить и радоваться жизни? Не счастливее ли умершие по сравнению с живущими, “а блаженнее их обоих тот, кто еще не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем” (Еккл. 4, 3). И даже выкидыш счастливее родившегося, потому что тот напрасно пришел и отошел во тьму, а первый “не видал и не знал солнца: ему спокойнее...” (Еккл. 6, 3).

Как разительно отличаются взгляды автора Песни Песней Соломона и Екклезиаста. Первый воспевает “прекраснейшую из женщин” (Песн. 6, 1); второй объявляет всем в назидание: “горче смерти женщина, потому что она - сеть, и сердце ее - силки, руки ее - оковы; добрый пред богом спасется от нее, а грешник уловлен будет ею” (Еккл. 7, 26). “Горче смерти женщина” - весьма противосоломоново мнение: ведь любовь сильна как смерть и даже сильнее смерти.

И тут вдруг Проповедник резко меняет тон и заявляет: “Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей..., потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости..., как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них” (Еккл. 9, 12).

“Бедственное время” - вот что такое жизнь, а посему наслаждение ею тоже есть суета, ибо все станет прахом, и только смерть будет “вечным домом” (Еккл. 9, 5). “Как вышел он нагим из утробы матери своей, таким и отходит, каким пришел...” (Еккл. 5, 14).

Дух безысходности, печали, бессмысленности бытия и тем более радости жизни - вот та аура, которую создает Екклезиаст. Простое сопоставление текстов двух книг Ветхого Завета, а можно было бы сослаться и на другие книги, показывает достаточно явственно разницу в оценке земной жизни и ее смыслов.

Закон Моисея подчиняет весь смысл вере и строгому соблюдению Синайских заповедей. Екклезиаст подходит ко всему с позиций неминуемой смерти. Песнь Песней зовет к радости любви и счастья, не взирая ни на запреты и угрозы, ни на грядущую смерть. Таким образом, в Ветхом Завете можно найти самые разные и противоречивые оценки. В этом многообразии смыслов и проявляется не только уникальность каждой судьбы, но и неповторимость каждого момента бытия, которое все состоит из “суеты сует” реальной человеческой жизни.

Не случайно поэтому постепенно среди части искренне верующих иудеев стало нарастать ощущение излишне категорического формализма законников и стремление к смягчению нравов, преодолению гигантской дистанции между Богом и человеком на путях любви и милосердия. Медленно, но неуклонно накапливались духовно-эмоциональные предпосылки нового отношения к человеку и его предназначению. Так зародились предпосылки христианства.

Но прежде чем перейти к раскрытию новозаветного взгляда на смыслы земной жизни человека, обратимся к последнему и высшему языческому учению, а именно к античной греческой философии, сыгравшей важную роль в становлении христианства как мировой религии.

Глава IV

АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ



1. Стенограмма симпозиума олимпийских мудрецов (с участием автора)

Обозреть все богатство античной мысли невозможно, поэтому я постарался выделить только некоторые ключевые моменты. Наилучшей формой изложения мне представился некий образ символического и сквозного по времени симпозиума древнегреческих мыслителей с моим личным участием. За десять веков - со времен Гомера (VIII в. до Р.Х.) и до Прокла (V в. по Р.Х.) - общее число ярких и талантливых участников интеллектуальной Олимпиады перевалило за несколько сотен. Дотошный библиофил Диоген Лаэртский (Лаэртский) издал в конце II в. по Р.Х. великолепный компендиум "О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов", к числу которых он отнес 85 самых выдающихся умов Эллады.¹ Если отобрать из них только тех, кто наиболее глубоко и серьезно обсуждал интересующую нас тему, то составит в общем небольшая группа из 20 - 30 персон. Все они принадлежали к разным школам:

досократики - Фалес, Гесиод, Биант, Питак, Солон, Гераклит, Демокрит;

софисты - Протагор, Горгий, Гиппий;

"сократики" - Сократ, Платон, Ксенофонт, Аристипп;

перипатетики - Аристотель, Стратон, Ликон, Теофаст;

скептики - Пиррон, Тимон, Аркесилай;

киники - Антисфен, Диоген, Кратет;

стоики - Зенон, Клеанф, Хрисипп, Эпиктет;

пифагорийцы - Пифагор, Эмпедокл, Филолай;

киренаики - Аристипп, Феодор, Гегесий;

эпикурейцы - Эпикур, Метродор, Эрмарх, Полистрат.

Я не в силах характеризовать каждое направление, а попробую провести сквозной кросс-вековой просмотр наиболее интересных взглядов античных мудрецов. По правде говоря, и сейчас, через много веков после их ухода в Аид, незаурядные суждения великих умов сохраняют всю свежесть своей истинности. Точные определения и блис-

тательные афоризмы вошли в золотую сокровищницу мирового жизнемудрия. Этим несколько неуклюжим термином я бы хотел охватить все школы и направления.

Дабы оживить картину, я прибег к совмещению авторского текста (он играет роль некоей смазки) с цитатами (или их точным изложением) из произведений самих греческих мудрецов. Коли мною придуман этот симпозиум, то почему бы в нем самому не принять участие? Даже надо принять участие. Ниже приводится краткая протокольная запись символического симпозиума.

Борис (автор). Многоуважаемые греческие мудрецы! Прошло много времени с тех пор, как вы покинули сей мир, но ваши глубокие идеи и философские суждения продолжают и ныне питать соками всю мировую культуру. За это мы приносим вам самую искреннюю признательность и благодарность. Тем не менее и сегодня многие вопросы, над которыми вы раздумывали и спорили между собой, столь же остро волнуют мыслящих людей. К числу этих вечных проблем я бы отнес, конечно, проблему смыслов человеческой жизни. Ведь именно раскрытие этой тайны, а не изучение Космоса и материи, которому вы также отдали много сил, позволяет людям понять самих себя. Поэтому позвольте обратиться ко всем с одним вопросом: “Что же составляет смысл жизни? И что же есть сама наша жизнь? Иначе говоря - что есть человек?”.

Фалес из Милета (625-547 гг. до н.э.). Я, как один из самых старших по возрасту (в этом году мне исполнилось бы 2375 лет), позволю кратко изложить свое мнение. До меня эту идею, правда, высказывал Гомер, но он был все же не философ, а поэт, а поэты, как все знают, склонны фантазировать.

Однажды меня спросили: что на свете трудно? “Познать себя, - ответил я. - И легче всего советовать другому”.

“Познать себя” - это и означает определить смысл собственной жизни, хотя он становится ясным лишь в самом

конце, когда на пороге стоит смерть. Так и проходит жизнь, а с нею и всякий ее смысл.

Если вы спросите: “Какая жизнь самая лучшая?”, то я кратко скажу так: “Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других”.

Конечно, я не записывал своих слов, но думаю, что легенда правильно передает их содержание, о чем и повествуется в трактате уважаемого Диогена Лаэртция.²

Диоген Лаэртций. Благодарю тебя, дорогой Фалес, за высокую оценку моего скромного труда. Ты многому научил людей и вывел их из хаоса. Я же только честно собирал жемчужины мудрости. А теперь продолжай.

Фалес. Именно за это я и ценю твой трактат. Я узнал из него много важных и полезных вещей. Хотел бы признаться, что искренне удивлен, как много открытий сделали греческие философы после меня. Я рад видеть всех вас здесь. Уже будучи в ином мире, я продолжаю все эти столетия размышлять о жизни и смерти и пришел к некоторым новым и неожиданным выводам, но, увы, сейчас не могу ничего сказать о них, ибо те, кто находится на земле, просто не поймут меня. Продолжим беседу, когда встретимся с глазу на глаз, а пока прошу опираться на те идеи, которые я высказал до моей смерти. Главный мой совет всем людям - думайте самостоятельно, ибо только так можно познать себя.

Солон (- 559 г. до н.э.). Полностью согласен с уважаемым Фалесом из Милета и хотел бы только напомнить, что я сам в борьбе против ужасной тирании Писистрата старался подкрепить истину тем, что в 594 году издал ряд справедливых законов, которые упорядочивали общественную жизнь и способствовали развитию справедливости и науки.

Во главу угла я поставил не только экономику и право, но и мораль. Именно наука и мораль, как я думаю, помогают понять смысл жизни. Вот почему я выдвигаю такие универсальные критерии добра:

“От богатства рождается пресыщение, от пресыщения - спесь. Не лги. Пекись о важном. Заводить друзей не спе-

ши, а заведши, не бросай. Ум - твой вожатый. Богам - почет, родителям честь".³

Борис. Твои мудрые афоризмы и нравственные категории, великий Солон, живут и сегодня. Порядочные люди, а не только моралисты-философы, постоянно опираются на них. Но эти высокие и правильные постулаты, высокочтимый Солон, говорят все же о том, как жить, но оставляют в стороне вопрос о том, зачем жить. Не так ли?

Солон. Нет, уважаемый Борис, не так. Смысл как раз и проясняется тем, как человек проживает свою жизнь. Один преклоняется перед богатством и тогда погрязает в обмане, спекуляции, торговле, а на деле становится рабом денег. Это рабство ему представляется свободой.

Другой ценит дружбу, уважает отца и мать, верит в Зевса. Он видит себя и свою жизнь как разумный и добрый человек. Одним словом, смысл раскрывается в самой жизни и осознается самим человеком.

Хилон, сын Дагамета (VI в. до н.э.). Я хотел бы поддержать многомудрого Солона и добавить еще ряд этических советов, которые, на мой взгляд, могут помочь нам отразить самую глубинную основу правильного понимания жизненной позиции.

Борис. Что ты, уважаемый Хилон, имеешь в виду? Скажи более ясно. Разве мораль рождает смысл?

Хилон. Именно она, и в первую очередь она. Вот мой простой совет: "Сдерживай язык, особенно в застолье. Не злословь о ближнем. Мертвых не хули. Старость чти. Береги себя сам. Чужой беде не смейся. Кто силен, тот будь и добр, чтобы тебя уважали, а не боялись. Обуздывай гнев".⁴

Борис. Прекрасный совет, Хилон. Лучше не скажешь. Ведь именно страсти губят человека.

Питтак (умер в 570 г. до н.э.). А я бы добавил еще кое-какие постулаты: "Лучше простить, чем мстить. Дело умных - предвидеть беду, пока она не пришла, дело храбрых - управляться с бедой, когда она пришла. Не злословь ни о друге, ни даже о враге. В благочестии упражняйся. Умеренность люби. Храни правду, верность, опытность, лов-

кость, товарищество, усердие. Знай всему меру”.⁵ Может, это звучит банально, но зато верно.

Биант (VI в. до н.э.). Чудесное добавление. А теперь я обобщу так: “Дерзкому норову злая сверкает судьба. Несчастен тот, кто не в силах снести несчастье. Жизнь надо размеривать так, будто жить тебе осталось и мало и много. Люби разумение. Не силой бери, а убеждением. Из молодости в старость бери припасом мудрость, ибо нет достояния важнее”.⁶ Теперь, Борис, ты видишь, как мы глядим на смысл жизни.

Борис. Да, кажется, что я что-то, наконец, начинаю понимать. Действительно, если бы все люди на земле жили по этим простым и в то же время мудрым и добрым моральным правилам, то не было бы и никакого зла. Но опыт, увы, говорит о том, что большинство следуют дурным наклонностям. Не потому ли вы все столь настойчиво призываете людей не мстить, не врать, не злословить, не хулить мертвых и т.д., что они именно мстят, лгут, обижают родителей, не боятся богов?

Солон. Именно так.

Питтак. Увы, ты прав, Борис. Дело философов предвидеть беду или хотя бы уменьшить ее размеры. Вот почему мы и стараемся научить людей жить по законам добра и мудрости, как об этом хорошо сказал Биант.

Аристон Лысый, из Хиоса (III в. до н.э.). А вот теперь-то, болтливые моралисты, я хотел бы внести ложку дегтя в ваш сладкий для уха, но пустой разговор. Я твердо полагаю: “конечная цель – жить в безразличии ко всему, что между добродетелью и пороком”.⁷ И всякая моралистика – это паутина обмана и самообмана.

Эрилл (III в. до н.э.). Золотые слова, дорогой Аристон. Более того, я прямо скажу: “единой конечной цели нет, но она меняется в зависимости от обстоятельств”.⁸ Мораль – это ловушка, а не наука. Ловушка для дураков.

Протагор (ок.490 – ок.420 гг. до н.э.). Твои слова звучат слишком грубо, но, по-видимому, в принципе ты прав, Эрилл. Когда-то я объявил: “Человек есть мера всем вещам – существованию существующих и несуществованию

несуществующих”.⁹ Ведь ты, Эрилл, имеешь в виду, конечно, мою мысль о том, что каждый человек сам определяет все и вся, в том числе добро и зло, долг и свободу, любовь и ненависть, а значит - смысл всей жизни, но только своей жизни, а не моей или твоей.

Эрилл. Ты прав, Протагор. Именно так оно и есть.

Борис. Простите мою невежественность, но если подобным образом трактовать великую идею о том, что “человек есть мера всем вещам”, то не придем ли мы к анархии и отрицанию вообще каких-либо общих ценностей? Получится, что каждый сам себе закон, а высшая свобода - хаос и самоволие. Именно эту идею развивали Штирнер, Бакунин, Кропоткин. Жаль, что их нет сейчас с нами, а то они подняли бы на щит свое знамя “Анархия - мать порядка!”.

Эрилл. И что же в этом плохого? Разве тирания лучше? Разве кровавая власть Нерона это порядок? Жизнь человека и свобода человека неразделимы. В этом я вижу высший смысл. Такой идеал я бы и назвал конечной целью.

Протагор. Именно так я и понимаю мою формулу “человек - мера”, т.е. каждый хороший, мудрый, добрый человек и все настоящие люди, а вовсе не сумасбродные диктаторы и убийцы. Они даже и не люди, а звери.

Борис. Это очень верно. Иногда в нашем споре мы все же сбиваемся с одной темы на другую и смешиваем в кучу многообразные и противоречивые смыслы жизни, все время желая найти какую-то одну, окончательную, полную и вечную истину. А, может быть, ее и нет? Сама жизнь богаче, чем ее видимый смысл. Вот о чем надо бы подумать. Каждый поступок, каждый момент жизни имеет свой смысл. Не так ли?

Антисфен (ок 444-366 гг. до н.э.). Я полностью поддерживаю это мнение, поскольку оно разумно, а “разумение - незыблемая твердыня”. И еще одно: “Добродетель проявляется в поступках. Добро прекрасно, зло безобразно”.¹⁰ В этом, если хотите, стержень всего смысла.

Феофраст (372-288 гг. до н.э.). Все это правильно, но смысл жизни нельзя понять, если ничего не сказать о смерти. Ведь жизнь когда-то кончается и становится ни-

кому ненужной, как потерянная честь или слава. Где же здесь смысл? “Едва начав жить, мы умираем, поэтому нет ничего бесполезнее, чем погоня за славой. В жизни больше пустого, чем полезного”.¹¹ Вот что я скажу.

Борис. Но прости, Феофраст, тогда получается, что в жизни вообще нет никакого смысла и пользы. Зачем же тогда жить? Не лучше ли взять и умереть?

Феофраст. Может быть, и так, но в смерти тоже нет смысла.

Борис. Поэтому вся наша жизнь есть лишь умирание? И в этом ее смысл или бессмыслие - все равно. Так?

Феофраст. Да, именно так.

Протагор. Нет, это мнение ошибочно. Хотя человек и вправе распоряжаться своей жизнью, но все же предпочитает жить, а не убивать себя.

Биант. Вот я и говорю, что надо жить так, что, вроде, вся жизнь еще впереди, но в любой момент может прийти ее черный антипод - смерть. Поэтому все же надо подумать, как и зачем мы живем. Иначе превратимся не то что в животное, а даже в растение, которое тоже живет, а потом умирает.

Аристотель (384-322 гг. до н.э.). Я внимательно слушаю ваши рассуждения и радуюсь, ибо вы идете вслед моим думам. Действительно, конечная цель - пользование добродетелью в совершенной жизни. Счастье каждого и всех есть совместная полнота трех благ: душевных, телесных (здоровье, сила, красота и проч.) и внешних, каковы богатство, знатность, слава и им подобные. “Порока же достаточно для несчастья, даже если при нем и будут в изобилии внешние и телесные блага. Мудрец, говорю я, не свободен от страстей, а умерен в страстях”.

Жизнь бывает троякая: созерцательная, деятельная и усладительная. Поэтому следовало бы говорить о трех смыслах жизни.¹²

Зенон (336 - ок.264 гг. до н.э.). Правильно говорит Аристотель. Важно только уметь сочетать все блага жизни, тогда и сложится верный смысл. Я всегда говорил, что “конечная цель - это жить согласно с природой, а это то же самое, что жить согласно с добродетелью, жить по ра-

зуму”.¹³ Это мое главное кредо. Это кредо жизни, а не смерти. И кредо человека, а не растения. Оба они живут, но живут и умирают по-разному. У человека нет листьев, но есть разум и сердце. У кипариса есть корни и ветви, он строен и красив, но никогда не научится ходить. Он зависит от законов природы и не имеет свободы.

Диоген (ок. 412-323 гг. до н.э.). Вот-вот, и человеку неплохо бы жить именно с природой, как живет собака. Она не знает ни одежды, ни стыда, ни добродетели, а просто живет. И это главное. Хотя я живу почти как бездомный пес, но “Я - гражданин мира”.

Платон (427-347 гг. до н.э.). Вы, киники, начиная с Антисфена, отрицаете в человеке человеческое, т.е. стыд. Вы хотели бы превратить нас всех в глупых животных. Ты, Диоген, как и твой воспитанник Кратет ведете себя просто неприлично. Испражняетесь на виду у всех, не прикрываете срам и выглядите как какие-то павианы. Нет, такой бессмысленный смысл не по мне. Ты, Диоген, не “гражданин мира”, а позор для Афин. Куда смотрят боги?

(Шум в зале, выкрики). Верно! Позор! Гнать их отсюда! Долой! Возвращайтесь в свои бочки! Позор! Вон, вон!

Клеанф (364-232 гг. до н.э.). Друзья, успокойтесь. Не надо кричать и волноваться. Ведь все же мы философы, а не уличная шпана. Давайте рассуждать здраво. В конце концов каждый имеет право думать и вести себя по своему разуму и воле. Вы же сами признали, что человек - мера всего. Я лично категорически не согласен с философией Диогена, осуждаю хулиганство Кратета на площади, но сейчас речь идет не об их поведении, а о философии жизни. Действительно, человек должен жить в гармонии с законами природы, но сознательно, добродетельно, мудро. Ведь он - человек, а не шелудивый пес.

Клеобул (- ум. 545 г. до н.э.). Ты мудро говоришь, Клеанф, но позволь и мне сказать о своем разумении правил хорошей жизни: “неправды убегай. Наслаждением властвуй. Силой ничего не верши. В счастье не возносись, в несчастье не унижайся. Превратности судьбы умей выносить с благородством. Лучшее - мера”.¹⁴ Я уже не говорю

о том, что философу негоже ходить голым и жить в бочке. Согласны ли вы со мной?

Периандр (- ум. 503 г. до н.э.). Я согласен с этим лишь частично, ибо считаю, что особенно “прекрасен покой, опасна опрометчивость, мерзостна корысть. Наслаждение бrenно - честь бессмертна. В счастье будь умерен, в несчастье разумен. В усердии - все”.¹⁵

Борис. Я против усердия, но за свободу, хотя и против нудизма в городе.

Сократ (ок.470-399 гг. до н.э.). Вы горячо спорите, а по сути дела согласны друг с другом. И киники, и стоики, и перипатетики - все мы смертные люди. Вот это и есть главное. Надо наконец понять, что “Есть одно только благо - знание и одно только зло - невежество. Богатство и знатность не приносят никакого достоинства - напротив, приносят лишь дурное”. Вот почему мудрый философ “ест, чтобы жить, а другие люди живут, чтобы есть”.¹⁶

Именно здесь надо искать ответа на поставленный вопрос. Смысл жизни в созерцании и раздумьях о жизни и смерти, а где жить и как одеваться - это дело частное, а не философское.

Эпикур (341-270 гг. до н.э.). Да, дорогой Сократ, ты прав, но не будем забывать, что “предельная цель есть наслаждение”.¹⁷ Большинство простых людей просто дураки, а живут счастливо. “Претерпеваний существуют два - наслаждение и боль; возникают они во всяком живом существе, и первое из них близко нам, а второе чуждо”.¹⁸ Теперь о смерти. Ее не следует бояться, тем более что она неизбежна. Но, право, “Нет ничего страшного в не-жизни”.

Я бы сказал так: “Самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют... А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом... умение хорошо жить и хорошо умереть - это одна и та же наука”.¹⁹ Вот и все знание. Я ответил на твой вопрос, Борис?

Борис. Да, Эпикур, ты ответил на мой вопрос, хотя я и не разделяю твоего мнения о смысле жизни как наслаждении. Единственное наше благо и зло — в нас самих, в нашей душе.

Эпикур. Ты не понял меня. Наслаждение — это не обжорство, пьянство или половая распущенность, не сибаритство и лень, а просто сокращение страданий и уравнивание души. В этом и есть счастье жизни, а значит, и ее смысл. Нет наслаждения без добродетели.

Борис. Вот это мне нравится. Прожить свой век настоящим человеком очень непросто, как кажется с первого взгляда. Лучше смерть, чем позорная жизнь.

Пифагор (ок.540-500 гг. до н.э.). Я в принципе с этим мнением согласен. Потому-то, по-видимому, душа и переселяется из одного тела в другое в поисках высшего смысла жизни. А найдет смысл только в катарсисе — очищении. Лучший путь к этому музыка и вегетарианство, подавление всяких аффектов и союз друзей. “У друзей все общее. Дружба есть равенство”.²⁰ Да, я люблю гадать. Да, не каждому подаю руку. Да, держу постель свернутой, но это вовсе ничего не значит. Главное, чтобы каждый ежедневно вопрошал сам себя: “Что я совершил? и в чем согрешил? и чего не исполнил?”²¹ При этом следует всегда помнить: “Разумное бессмертно, а остальное смертно”.²² Будем же сдержаны и разумны, тогда и страдания научимся преодолевать, и наукой овладеем, и поймем великую магию чисел, фигур и пространств. В этом познании мира и раскрывается смысл жизни человека.

Эпикур. Я все же настаиваю, что именно “наслаждение есть и начало и конец блаженной жизни... мы разумею отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, — нет, мы разумею свободу от страданий тела и смятений души”.²³

Платон. Я много писал о душе и понял, что ее “конечная цель заключается в том, чтобы уподобиться богу”.²⁴ Но эта тема требует самого глубокого внимания и потому я предложил бы поговорить о ней особо.

Борис. Я согласен с этим мудрым предложением и поэтому на этом заканчиваю работу нашего “круглого стола”. Я вижу, что большинство согласно с этим решением.

Итак, с вашего разрешения, подведу некоторые итоги. У меня сложилось следующее впечатление.

Первое. Все участники симпозиума, хотя и по-разному, ставят в центр своего внимания познание человека и его жизни, в которой он проявляет свой разум, чувства и волю. Смысл жизни и сама жизнь неразделимы.

Второе. Почти все согласились и с тем, что правила достойной жизни основаны на взаимном уважении, терпимости и высоких нравственных принципах. Несоблюдение этих правил ведет к разрушению личности. Главную роль во всех жизненных коллизиях призван сыграть разум. Моральные ценности составляют необходимый фундамент благородного смысла и содержания жизни.

Третье. Сам человек есть мера всех вещей, в том числе и собственного бытия. Он - свободная и творческая личность, способная при покровительстве богов самостоятельно идти по избранному жизненному пути.

Четвертое. Некоторые полагают, что надо жить в безразличии ко всему, поскольку никакой конечной или высшей цели нет и быть не может. Кое-кто защищает идею бесстрастия и даже апатии как идеального жизненного состояния. Другие во главу угла ставят принцип соблюдения естественных законов природы и требований разума. Но киники отдают приоритет первому требованию и готовы отказаться от правил хорошего тона, а стоики видят добродетель в разумном, т.е. осознанном согласии с законами природы и высокое значение придают именно логосу и этическим правилам. И, наконец, эпикурейцы видят конечную цель в наслаждении, под которым подразумевается не распущенность, а преодоление страданий и боли, во-первых, и добродетель, во-вторых.

Пятое. Большое значение почти все философы придают принципу умеренности, правды, скромности, отказу от погони за призрачными благами богатства и власти. Высшее предназначение человека определяется не житейским

благополучием, а разумом и знанием, стремлением к самосовершенству.

Шестое. Интересные и во многом совпадающие мнения были изложены также по поводу диалектики жизни и смерти, развитию духовности. Согласно Платону, “конечная цель заключается в том, чтобы уподобиться богу”. Эта тема имеет особое значение и будет разобрана отдельно.

И последнее. Я глубоко признателен всем участникам нашего символического симпозиума за бескорыстную и дружескую помощь”

(Стенограмма совершена автором в декабре 1998 года.)

2. Диалог с Платоном

В ходе дискуссии античных мыслителей, протокольная запись которого приведена в предыдущем параграфе, было решено специально обсудить платоновское понимание смыслов жизни. И это понятно, ибо философия Платона во многом образует тот фундамент, на который опирается все последующее знание о человеке, душе и жизни. Поскольку излюбленной формой изложения своих мыслей Платон избрал диалог, последуем и мы его примеру. Возможно, кому-то мой замысел кажется нескромным, но я не могу отказать себе в удовольствии, хотя бы мысленно, поговорить с великим философом с глазу на глаз. Скромность и смелость не отрицают друг друга, тем более когда речь идет о поиске истины. А в этом поиске, как я думаю, скрыт большой смысл жизни любопытного человека, стремящегося познать самого себя.

Согласен ли ты, мудрый Платон, с этим мнением? И не осуждаешь ли меня за то, что я беспокою тебя?

Платон. Нет, не осуждаю, а даже, наоборот, одобряю твоё желание. Я всегда говорил, что “стремление познавать и стремление к мудрости – это одно и то же”.²⁵ Мой незабвенный учитель Сократ признавался, что даже он не смог познать самого себя и часто восклицал: “Чудовище ли я, замысловатее и яростней Тифона, или же я существо более кроткое и простое и хоть скромное, но по своей природе причастное какому-то божественному уделу?”²⁶

Борис. Скромность Сократа всем известна, но даже его враги и критики не отрицают, что его мудрость и презрение к смерти действительно были осенены божественным светом. Поэтому-то все его суждения представляются правильными.

Платон. И это действительно так. Ведь, как он говорил мне, не приобретя правильного мнения о мире и самом себе, жил бы каждый “жизнью не человека, но какого-то моллюска или других морских животных, тела которых заключены в раковины”.²⁷

Борис. Но разве эти моллюски не живут? Конечно, они не люди, а люди не моллюски, но и те и другие - живые существа и потому их жизнь должна иметь какой-то смысл, хотя и разный. Не так ли?

Платон. Так-то оно так, да не так. Ведь нас интересует не просто существование, а его смысл, не уверен, что моллюски обладают умом, испытывают печаль, хотя, по видимому, способны получать удовольствие. Другое дело человек. Его жизнь можно назвать “смешанной из удовольствия и разума”, т.е. наполненной самым богатым содержанием.²⁸

Борис. Это значит, что человек - самое счастливое существо?

Платон. Конечно, человек обладает умом, памятью, совестью, творчеством, мечтой, страданием, рассудком, любовью и многим другим в этом роде, а не живет одним наслаждением или созерцанием. Поэтому-то он и “причастен божественному уделу”. Заметь, только он один. У растений и животных другой - природный удел.

Борис. Это я понимаю, но несколько недоумеваю и прошу тебя, Учитель, объясни, как же возникает смысл жизни? Ведь как только в нас расстраивается гармония, так появляются физические и душевные страдания. Не есть ли смысл жизни именно в гармонии всех ее сущностей?

Платон. Именно так, но главное все же это равновесие души. Когда оно наступает, то жизнь становится радостью. Когда его нет, она печальна, но бывает жизнь, лишенная радостей и печалей. Значит, “есть три рода жиз-

ни”²⁹ и, следовательно, три ее смысла. Каждый выбирает свой удел.

Борис. Получается, что бывают разные образы жизни, и каждый сам несет за него ответственность?

Платон. Именно так. Имеется много “образчиков жизни”, которые люди избирают по жребию: “Среди них были даже тирании, пожизненные либо пресекающиеся и кончающиеся бедностью, изгнанием и нищетой. Были тут и жизни людей, прославившихся своей наружностью, красотой, силой либо в состязаниях, а также родовитостью и доблестью своих предков. Соответственно была здесь и жизнь людей неприметных. Были там и жизни женщин...”³⁰

Борис. В общем, выбор был богатый.

Платон. Очень богатый. Стоило бы взглянуть “на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большею частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни”.³¹

Борис. Выходит, что ты, Платон, разделяешь идею Пифагора о метемпсихозе или переселении душ?

Платон. Разделяю, хотя и не полностью. Согласен, что душа тех, “кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных... ясно, что и всем остальным предназначены места, соответствующие их главной в жизни заботе”.³²

Борис. Да, похоже на то. Отсюда следует, что в этой жизни надо всегда помнить о метемпсихозе и не делать недолжного, чтобы не превратиться в какую-нибудь гадость вроде мокрицы, а, напротив, надо делать добро и искать божественной мудрости.

Платон. Конечно, хотя “в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, – никому, кто не стремился к познанию”.³³

Борис. Значит, философ, в отличие от большинства, следует разуму и стремится очиститься от всяких желаний и страстей тела?

Платон. Именно так, ибо душа чувствует себя в теле как в тюрьме и никак не может сосредоточиться. “Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир”.³⁴ Потому-то она и переселяется из одной тюрьмы в другую, “всякая душа снашивает много тел”.³⁵ Однако, для меня интересен не сам метем-психоз, а проблема бессмертия души. Я исхожу из признания того, “что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо”.³⁶

Борис. Я так не считаю, ибо зло портит душу.

Платон. Это правда, но “даже собственные порочность и зло не способны убить и погубить душу...”³⁷

Борис. Верно. Но для этого ей и нужно переселяться из умершего тела в живое? Так учил Пифагор.

Платон. Я рассуждаю иначе. Не странствия души ведут к ее бессмертию, а ее бессмертие открывает путь к переселениям. Если душа умрет, то и перелететь в другое тело не сможет.

Борис. А не означает ли это, что душа таким образом постоянно ищет смысл своей жизни - то один, то другой, то третий?

Платон. Видимо, так оно и есть, ибо смыслов жизни много и найти самый достойный совсем нелегко. “Чтобы узнать, какова душа на самом деле, надо рассматривать ее не в состоянии растрепанности, в котором она пребывает из-за общения с телом и разным иным злом,... а такой, какой она бывает в чистом виде”.³⁸

Борис. Вот это я и называю смыслом жизни.

Платон. Думаю, что ты близок к правильному ответу. “Мы уже видели, что и при жизни, и после смерти это самый важный выбор для человека”.³⁹

Борис. При жизни, но не после смерти.

Платон. Нет, дорогой Борис, и после смерти тоже. “В жизни - как, по возможности, в здешней, так и во всей последующей - всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей; в этом - высшее счастье для человека”.⁴⁰

Борис. Это и есть гармония души и тела, без которой жизнь теряет всякий смысл.

Платон. Не всякий, а божественный, т.е. истинно человеческий смысл. Но хватит об этом, я уже утомился. А ты продолжай свой поиск.

Борис. Именно в этом я и вижу, Учитель, смысл последнего этапа моей жизни. А теперь прощай и прости за беспокойство, но без твоей мудрости я и шагу бы не сделал по пути к познанию.

На этом аллегорический разговор с великим Платоном закончился и я вновь погрузился в работу с книгами и документами. Но теперь, опираясь на помощь древних греков, я уже мог ориентироваться в обстановке. Настало время изучить христианскую точку зрения о смысле земного человеческого существования (о “вечной жизни” - разговор особый).

Примечания к главе IV

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва, 1979.
2. Там же, с.74.
3. Там же, с.81.
4. Там же, с.84.
5. Там же, с.86-87.
6. Там же, с.89-90.
7. Там же, с.317.
8. Там же, с.318.
9. Там же, с.375.
10. Там же, с.237.
11. Там же, с.217.
12. Там же, с.214.
13. Там же, с.295.
14. Там же, с.92.
15. Там же, с.94.
16. Там же, с.113-114.
17. Там же, с.400.
18. Там же, с.407.
19. Там же, с.433.
20. Там же, с.335.

21. Там же, с.338.
22. Там же, с.340.
23. Там же, с.434-435.
24. Там же, с.172.
25. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. М., 1994, с.139.
26. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 2. М., 1993, с.138.
27. Платон. Том 3, с.19.
28. Там же, с.26.
29. Там же, с.48.
30. Там же, с.417.
31. Там же, с.419.
32. Платон. Том 2, с.38.
33. Там же.
34. Там же, с.37.
35. Там же, с.44.
36. Платон. Том 3, с.420.
37. Там же, с.409.
38. Там же, с.410.
39. Там же, с.418.
40. Там же.

Глава V

ИИСУС ХРИСТОС И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО



1. Новозаветный идеал

*“Видел я в ночных видениях,
вот, с облаками небесными шел
как бы Сын человеческий...”*

(Дан. 7, 13)

Высокая мудрость древнегреческих философов в сочетании со строгим Законом Моисея, казалось бы, должны были привести людей к ожидаемой гармонии и полному счастью. Но проходили столетия, а род людской продолжал пребывать во зле и грехе. Никто и ничто не могло изменить человеческий характер, его естественные желания и потребности. Ни страх перед богами или Богом, ни смирение перед Законом и его карающим мечом не имели абсолютной и категорической силы. Выбор путей всегда оставался за самими людьми.

Неудовлетворенность насущной жизнью порождала поиск новых священных ориентиров. Древние предсказания пророков Исаии и Даниила о будущем избавителе от зла приобрели в народе исключительную популярность. Ожидание Мессии (Спасителя) во II-I веках до н.э. достигло наивысшего напряжения. Причем Мессия представлялся как справедливый и мудрый царь, побеждающий тиранию. Не случайно поэтому именно как политическая оппозиция правящей верхушке возникла религиозная группа фарисеев, безуспешно пытавшихся в 88 г. до н.э. свергнуть династию. Постепенно они отошли от политики и сосредоточились на религиозной жизни. Одни из них ориентировались на дух Закона, другие, которых было большинство, - на букву Закона. Первые учили, что главное - в обращенности сердца к Богу, а не в выполнении всех предписаний (Менахот 110а). Или, как говорил мудрец Гиллель, сущность Закона заключается в золотом правиле: не делай другим того, что не желаешь себе, все остальное - “комментарии”. Другие фарисеи, напротив, придавали первостепенное значение именно обрядовым предписаниям. В этом они были солидарны с другой религиозной группировкой - саддукеями, богатой священнической аристократией.

Саддукеи в отличие от фарисеев не верили ни в загробную жизнь, ни в посмертное воздаяние, ни в воскресение мертвых, ни в ангелов, считая, что со смертью все кончается. Признавая только Пятикнижие Моисеево, они скептически относились к писаниям пророков. Предсказания о Мессии казались им наивной глупостью, в то время как политические интриги и реальная власть при дворе виделись главным делом и по существу смыслом жизни. Синедрион, приговоривший Иисуса Христа к смерти, состоял в основном из саддукеев.

Существовало и третье направление религиозной жизни - секта ессеев (около 4000 членов), возникших около 160г. до н.э. Ессеи вели уединенную монашескую жизнь в пустыне, жили коммуной, имея общую собственность. Они напряженно готовились к приходу Мессии, считая, что в день Суда все люди, кроме них, погибнут. Ессеи также абсолютизировали букву Закона.

За немногим исключением все три течения являлись фанатичными сторонниками религиозной обрядности. Внутреннее побуждение души их не интересовало. Сами себя они считали непогрешимыми стражами правоверия. “Если праведность ваша, - говорил Иисус ученикам, - не превзойдет праведности книжников и фарисеев, не войдете в Царство Божие” (Мат.,5,20). В борьбе за дух Закона, против всесияния его “буквы” утверждалась новая христианская истина.

Первая трудность в понимании Нового Завета возникает при оценке его связи с Ветхим Заветом. Что же нового содержалось в учении Христа, если Он пришел не нарушить, но исполнить Закон и пророков? (Мат. 5, 17) И как воспринять тогда Его призыв превзойти праведность книжников-фарисеев?

Не вдаваясь в богословие, отмечу лишь те моменты, которые прямо связаны с оценкой смыслов жизни. Прежде всего надо заметить, что Евангелие, говоря о Законе, имеет в виду чаще всего только 10 заповедей, написанных на синайских скрижалях рукою самого Бога. Их толкование сводится в Евангелии от Матфея к двум главным заветам: “возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим

и всей душою твою и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь” (Мат. 22, 37). Эти слова Христа прямо повторяют текст Пятой Книги Моисея (Второзаконие): “люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твою и всеми силами твоими” (Втор. 6, 5). В Евангелии от Матфея термин “силы” заменяется на “разумение”, поскольку речь идет не о физических, а о духовных силах.

Вторая наибольшая заповедь Христа гласит: “возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки” (Мат. 22, 39-40).

В самом деле и эта краткая формула лишь повторяет одну из Божьих заповедей, зафиксированную в Третьей Книге Моисея (Левит): “люби ближнего твоего, как самого себя” (Лев. 19, 18).

Следует подчеркнуть, что в Книге Левит это положение предваряется не менее важным указанием: “не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего, как самого себя” (Лев. 19, 18).

“Ближний” здесь - только соплеменник и единоведец.

Новый Завет максимально расширяет идею отказа от мщения и выставляет такую позицию как важную часть более широкой и универсальной категории ненасилия. Идея “не убий” получает главенствующее значение над идеей справедливого возмездия. Об этом, между прочим, говорилось и в Книге Притчей Соломоновых: “Не говори: “я отплачу за зло”, предоставь Господу, и Он сохранил тебя” (Притч. 20, 22).

Наказание за злодеяние - это право Бога, а не человека. Такую позицию защищает и Христос.

Святой Апостол Павел в Послании к римлянам так интерпретирует учение Христа: “Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь” (Рим. 12, 19). Апостол опирается в этом своем суждении на слова Второзакония (Втор. 32, 35).

Все эти примеры как бы свидетельствуют в пользу того взгляда, что Христос просто повторяет Закон и мало чем отличается от фарисеев или саддукеев. Но это не так,

хотя именно на исполнении Ветхого закона и созидается “закон Христов” (Гал. 6, 2). Вот как его подходы отражаются в книгах Нового Завета.

“Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злему... Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших... да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных” (Мат. 5, 38-39, 43-45).

В результате такой логики на первое место в понимании смыслов жизни выдвигается любовь - к Богу, ближним и всем людям, даже врагам. Святой Апостол Иоанн Богослов развивает эту мысль до абсолюта: “Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь” (1 Иоан. 4, 7).

На тайной вечере с апостолами Христос прямо говорит: “Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою” (Иоан. 13, 34).

“Между собою” означает не только между апостолами, но между всеми людьми. Только так они будут сопричастны Христу. Опираясь на категорию любви, Иисус Христос и его апостолы пришли к идее прощения грешников вместо их побития камнями до смерти, к идее сострадания и милосердия, ненасилия, терпимости и т.д.

В сумме своей все христианские воззрения указывали верующим действительно новый путь жизни. Каждый истинный христианин был призван совершенствовать свой разум и характер, все свое поведение в соответствии с постулатами Евангелия.



Основные критерии идеальной земной жизни

Не вдаваясь в детали, представим себе некую условную структуру смыслов жизни, как они вырисовываются из книг Нового Завета. Для большей наглядности составим сводную модель человеческого идеала.

Установления	Отношение к Богу(состояние духа)	Отношение к людям(принципы поведения)	Качества личности(характер и воля)
Цель	Любовь к Богу истина	Любовь: - к ближним, - к врагу добро	Спасение Стяжание Святого Духа
Условие	Очищение. Покаяние, пост, Молитва, аскеза Страх Божий Прославление Бога	Прощение Нежелание зла другому	Духовность Радость Безгрешность Детскость Оптимизм Твердость Совестливость Нестыжательство Ответственность
Воплощение	Вера Надежда Любовь Свобода Самоотвержение	Ненасилие Милосердие Забота Помощь Братство Соучастие Сострадание Дружба	Святость Мудрость Искренность Терпение Великодушие Правдолюбие Наивность Душевность
Средство	Связь с церковью Следование путем Христовым Смирение Служение Монашество Воздержание	Добродеяние Терпимость Гостеприимство Немстительность Миролюбие	Нравственное совершенствование Трудолюбие Целомудрие Простота Духовная трезвенность

Приведенная схема требует определенного пояснения.

Во-первых, в качестве принципиальных водоразделов в ней используются четыре сферы умопостижения и реализации смыслов бытия - цель, условия (предпосылки), идеальные формы воплощения и необходимые средства (пути). Это деление позволяет увидеть горизонтальные связи каждой сферы по рангам отношения к Богу, людям и себе самому.

Во-вторых, выявляется вся вертикальная нить каждого из этих рангов. Так, скажем, в определении личностных характеристик налицо взаимосвязь средств (трудолюбие, простота и др.) с формами воплощения (святость, мудрость и др.) вплоть до высшей стадии (цели) - спасения души.

В-третьих, и это очень важно, вся структура идеального образа христианина, а следовательно, и его праведной жизни образует некую целостность, где каждый элемент взаимосвязан.

Не может, скажем, человек любить Бога или не желать зла другому, и в то же самое время не быть милосердным и трудолюбивым. Нельзя надеяться на спасение без очищения или добродетели. Нет истинной любви к ближним, если отсутствуют смирение и простота.

Именно в соединении всех критериев духовности, человечности и личной безгрешности таится главная смысловая нагрузка земной жизни верных учеников Иисуса Христа.

Перечень позитивных черт истинного христианина можно было бы и расширить, но и приведенных критериев достаточно. Важно видеть не их набор, а богатство реальных смыслов конкретной человеческой жизни и качеств личности в их взаимосвязи и единстве.

Человек и его жизнь - это единое целое, а не две самостоятельные субстанции. Точно так же смысл жизни, сама жизнь и ее носитель не существуют изолированно друг от друга. По сути дела человек проживает свою жизнь, а не ее смысл. Но любая религия стремится дать какое-то ценностное понимание жизни, предложить определенный идеал, одухотворить человека и все его существование.

Языческие религии предлагали свою модель, ягвизм подчинял все Закону, а христианство во главу угла поставило любовь и идею спасения. Они и определяли главные контуры нового жизнепонимания.

Но нельзя забывать, что речь идет об образе некоего абстрактного идеала - о человеке духовном. Реальный же человек, по тексту того же Евангелия, погряз в грехе и зле, живет плотскими потребностями и не очень далеко ушел от животного.

В идеальном же человеке мы не видим ни единой отрицательной черты. Правда, нет в нем и таких земных добродетелей как активизм, творчество, независимость, инициативность, деловитость и многое другое. Можно сказать, что эти черты свойственны не духовному человеку Нового Завета, а “экономическому человеку” Фрэнсиса Бэкона или прагматика в концепции Иеремии Бентама.

Евангелие не знает ни экономики, ни политики, ни искусства, ни полной свободы личности, все подчиняя Богу, принципу духовности и нравственности. В итоге сложился абстрактный и чистый идеал. Вся черная краска жизни была отдана в руки дьявола и антихриста, злодея и грешника.

Свободный от греха и изъязнов, от человеческих (в том числе и животных) слабостей образ представлялся только как подобие Богочеловека.

2. “Я есмь путь и истина и жизнь”

На предпасхальной вечере Христос объявил апостолам, что вскоре Сын Человеческий уйдет из мира сего и Бог прославится в Нем. “А куда я иду, вы знаете, и путь знаете. Фома сказал Ему: Господи! Не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня” (Иоан. 14, 4-6).

Слово, которое услышали ученики, содержало в себе некую тайну, которую не смогли сразу понять даже самые верные из них.

Проще всего трактовать откровение Христа буквально: Он первым открывает путь к Отцу и только через веру в Христа апостолы смогут, не сейчас, а после, следовать этим же путем. Отвечая на вопрос Петра, Иисус говорит: “Я иду приготовить место вам” (Иоан. 14, 2).

Обещание будущего доступа к Богу лишь одна и не главная идея откровения Христа. В Евангелиях от Матфея, Луки и Марка Христос неоднократно связывает эту перспективу с необходимостью веры в Него как Сына Божия: Всякий, кто последует Его путем, “наследует жизнь вечную” (Мат. 19, 29).

Но формула “Я есмь путь и истина и жизнь” содержится только в Евангелии от Иоанна. Она, на мой взгляд, имеет более глубокий философский смысл.

Слова, сказанные Иисусом на тайной вечере, это не только (и, может быть, не столько) пророчество, но прощание - прощание с апостолами, с землей, с жизнью Сына Человеческого среди людей. Явно слышится не торжественный глас Сына Божия, а печальный глас Сына Человеческого, ибо уходит именно и только Он: “Дети! недолго уже быть Мне с вами... иду к Отцу Моему, и уже не увидите меня...” (Иоан. 13, 31-33). Радость предстоящего восхождения к Отцу не умаляет печали Его расставания с возлюбленными учениками. “Так и вы теперь имеете печаль, но Я увижу вас опять, и возрадуется сердце ваше... Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу” (Иоан. 16, 22, 28).

Все печалются и в то же самое время надеются на “другого Утешителя” - Духа истины, которого Христос умолит Отца навечно послать ученикам (Иоан. 14, 16).

Посему Иисус просит апостолов не смущаться сердцем, не устрашаться, не горевать, а продолжать служить Его делу среди людей: “Тем прославится Отец Мой, если вы принесете много плода и будете Моими учениками” (Иоан. 14, 8). Вот почему с Моим уходом “вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет” (Иоан. 16, 20).

Не означает ли такое расставание своего рода второе Преображение Господне? Первое совершилось на горе Фавор в Галилее, когда Человеческое наяву соединилось с Божественным и явился Богочеловек (Мат. 17, 2-6). И вот теперь приблизилось время так сказать обратного Преображения, когда Человеческая и Божия ипостаси должны были как бы вновь разделиться смертью и соединиться в Воскресении, как то и предсказал сам Иисус на следующий же день после Фаворского просияния: “Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и убьют Его...” (Мат. 17, 22).

Убьют не Бога Христа, а Человека Иисуса. Не отягощенный телесной плотью, Он возвращается к Отцу, а вместо Себя посылает апостолам “другого Утешителя” -

Духа истины (Иоан. 14, 16-17). Но, увы, Его нельзя уже будет видеть, но именно Дух Святой “научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам” (Иоан. 14, 26).

И в первый же день Своего Воскресения (за 40 дней до Вознесения) Христос явился вновь во плоти сначала Магдалине, а потом Ученикам, “дунул, и говорит им: примите Духа Святого” (Иоан. 20, 22).

Это свидетельство Иоанна Богослова не было принято церковью в качестве канона. Утвердилась традиция полагать временем нисхождения Святого Духа день Пятидесятницы - 50-й день после Воскресения, или 10-й день после Вознесения (Деян. 2, 1).

Нас сейчас не интересует причина такого несоответствия, важно другое. По Иоанну, ученики лишь “три дня” (после распятия и до Воскресения) оставались без Пастыря. Затем в течение 40 дней по Воскресении они видели Христа, разговаривали с ним, делили трапезу, т.е. как бы все возвратилось на круги своя. Расставание сменилось свиданием, более того, вместе с Ним все эти дни наставляет апостолов и невидимый Святой Дух, которого Он даровал им сразу же по Воскресении. И только через 40 дней Богочеловек, “когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо” (Лук. 24, 51).

По свидетельству Луки в течение 10 дней после этого апостолы были как бы сиротами: Христос вознесся, а Дух Святой еще не снизошел на них. И лишь в день Пятидесятницы в шуме и огне, в стиле старого и грозного Ягве на них ниспали дары Святого Духа (Деян. 2, 2-4). Но это был уже не Богочеловек Иисус Христос, а невидимая Третья Ипостась Бога, Дух Истины, “Которого мир не может принять, потому что не видит Его и не знает Его; а вы знаете Его, ибо Он с вами пребывает и в вас будет... Вы слышали, что я сказал Вам: иду от вас и приду к вам” (Иоан. 14, 17, 28).

Мы немного отвлеклись в сторону, но лишь для того, чтобы поглубже разобраться в формуле “Я есмь путь и истина и жизнь”, которую дарует апостолам живой Богочеловек.

Таким образом, не ипостась Бога, а человеческая ипостась Иисуса Христа, его пастырская миссия, вся его короткая земная жизнь – вот, что подходило к концу, и вот, что никак не могли “вместить” апостолы (Иоан. 16, 12). Сначала они не увидели Бога в Человеке, но, уверовав, не могли поверить в реальную смерть Человека в Боге и последующее Его Воскресение.

Иисус Христос, во дни Его первого пришествия имел, как и все люди, человеческую душу (Мат. 27, 50; Лук. 23, 47), был “искушен во всем, кроме греха” (Евр. 4, 15) и потому один, как Бог, явившийся во плоти, мог раскрыть всю полноту человеческой жизни. В преддверии завершения Своего первого пришествия Христос наставляет апостолов на соединение Божественной истины с человеческой жизнью.

Как же соотнести “путь и истину и жизнь” Христа с бытием не святых апостолов, а простого человека?

На этот вопрос не так просто ответить, ибо в человеческой жизни пересекаются разные истины и пути, разные смыслы. В своих посланиях Святой Апостол Павел, говоря о самом себе, признает, что в нем одновременно живет и грех и Христос (Рим. 7, 17; Гал. 2, 20), “умом моим служу закону Божию, а плотию закону греха” (Рим. 7, 25). Уж коли сам Святой Апостол признает в себе такое вопиющее противоречие, то что же говорить о простом человеке-грешнике.

Общий вывод Апостола звучит так: “если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется... А Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего” (2 Кор. 4, 16; 5, 15). “Не для себя”, но “для умершего”. Вот, оказывается, как должно жить. Всякий иной смысл – грех, предательство, мерзость.

Идея жизни только как служения и верования и есть, по Павлу, главный смысл земной юдоли, ибо жизнь “во плоти” отвращает от Христа, порождает похоть, блуд и т.д. и т.п. Потому и надо максимально умертвить плоть, отказаться от простой человеческой жизни и полностью отдать всего себя служению Богу.

Такая логика равнозначна грубой формуле: “Я есмь, а ты должен”. Но ведь я, как обычный человек, тоже есмь и ничего никому не должен, ибо обладаю только одним - своей жизнью. Иду своим путем, ищу свою истину, даже если и следую путем Христа. Но сам этот путь к Богу есть путь человеческий, а не сверхчеловеческий или апостольский, монашеский, отшельнический.

Если это так, то формулу Христа “Я есмь путь и истина и жизнь” следует понимать не как призыв к отказу человека от себя и своей земной юдоли, не как приглашение в надмирную сферу, а, напротив, как совет совершенствовать свою личность по Его образу и подобию здесь, в этом мире, т.е. развивать в своей душе все лучшее и светлое, в живущем себе самом, а не вне или после себя. Иначе говоря, постоянно требуется активный духовный труд по самосовершенствованию и преодолению всех возможных искушений. Только так каждый может сказать сам себе: “Я и моя жизнь есть та жизнь и истина, которой я достоин как человек - образ и подобие Божие”. В этом, на мой взгляд, и заключается сокровенный смысл прощальных слов Иисуса Христа.

Таким образом, все три категории - путь, истина, жизнь - образуют нечто единое и неразделимое. Нет ни истины и никакого пути, если нет самой жизни. В богословии можно, конечно, развести эти понятия и сказать, что путь есть путь Христов, истина - Его учение, а пастырская миссия - жизнь. Но разделить одно с другим невозможно. Зачем и кому нужна какая-либо истина, если люди живут как звери и не смотрят вверх? О каком пути можно говорить, если душа человека мертва и сам он только кажется живым? И что такое жизнь, если она не одухотворена идеей, правдой, любовью? Если она не есть истинная жизнь, а только прозябание и пассивность?

Пример Христа и его формула “Я есмь путь и истина и жизнь” как раз и служат для верующих тем главным ориентиром, который указывает им, как надо жить, во что верить и каким путем идти дальше по жизни.

Если соединить воедино евангельский идеал человека и истинную веру в Христа как путь к духовному совершен-

ству, мы получим общее представление о действительно новом понимании смыслов человеческой жизни. Новом по сравнению с ветхозаветным Законом. Но если ягвизм силой запретил языческую традицию, то Новый Завет воспринял все то универсальное, что содержалось в Ветхом Завете. В итоге утвердилось целостное новое учение о человеке и его жизни.

Целостное, но все же ограниченное моральными и духовными истинами. Многие естественные критерии свободы и счастья личности оставались пребывать по этой логике в болоте плотских вожделений и греха.

Можно сказать, что зауженное понимание высшего смысла правильной жизни как аскезы и служения оказалось столь же односторонним, сколь и абсолютизация идеи наслаждения и счастья. Духовная мудрость и мудрость живой природы человека превратились почти в антагонистов, хотя именно и только их разумное сочетание создавало гармонию духовного и плотского в реальном, а не идеальном человеке. Путь к этой гармонии оказался слишком тяжелым и трудным, но никакого чуда без усилий всей жизни человека произойти не могло. В этом и состояла главная истина той тайны, которую мы хотим разгадать.

3. Гностики против ортодоксов (беспристрастное о них суждение по прошествии 18 столетий)

Истина, путь и жизнь Иисуса Христа, прославленные в книгах Нового Завета, не сразу утвердились в общественном сознании. Более того, обращенные иудеи (прозелиты) и основная масса язычников, населявших обширную Римскую Империю, буквально в штыки встретили первых Христовых проповедников. Всевозможные притеснения и гонения обрушились на них и со стороны императорских властей. Цель последних состояла не только в том, чтобы устрашить новоявленных смутьянов духа, но сохранить привычные взгляды на богов и мир, законсервировать устоявшийся образ жизни, точнее: образы жизни. Ведь каждый народ и провинция жили на свой лад.

Еврейская диаспора, рассеянная по всей территории Великой империи, имела крупные общины в больших городах (Карфаген, Александрия, Иерусалим, Антиохия, Тарс, Афины, Эфес, Рим, Кордоба). Одни строго блюли закон Моисея, другие пытались совместить иудейские традиции с новым христианским учением (иудеи-христиане), третьи изъявляли готовность принять официальных богов языческого Рима и Греции, и лишь меньшинство становились верными приверженцами Иисуса Христа.

Однако само Его учение еще не обрело канонической целостности и интерпретировалось каждым апостолом и их учениками по-разному. В отличие от книг Ветхого Завета, которые усердно переписывались целой армией книжников, притчи и откровения Иисуса Христа заучивались наизусть и передавались в живом пересказе от человека к человеку, что открывало массу возможностей для фантазии.

Лишь во II-III веках по Р.Х. сложился более или менее стройный канон Боговдохновенных книг, который стал пониматься христианской церковью как “истинное и написанное правило веры”.

Но еще и спустя много времени имели хождение всякого рода “подложные” книги и откровения (Евангелие от Петра, Евангелие от Фомы, Деяния Павла и др.). Только Карфагенский собор (397 г. по Р.Х.) утвердил наконец корпус из 27 книг и апостольских посланий, которые и доныне образуют весь канон Нового Завета.

Это обстоятельство важно иметь в виду, чтобы понять всю естественность и неизбежность, всю сложность и прелесть языческого и потому антихристианского, или полу-и околохристианского, или даже разно-христианского многомыслия.

Это неизбежно вело к несовпадению самых простых ориентаций в быте и культуре, в поведении и морали, а в конечном счете - в осмыслении кардинальных проблем жизни и смерти.

Евреям-язычникам первые христиане представлялись какой-то примитивной “шарлатанской компанией”, которая оказалась “в плену пустых предрассудков”. Такое

мнение высказывал один из наиболее агрессивных критиков христиан некто Цельс (II в. по Р.Х.). Особенно этого философа-язычника раздражало то, что самые “бедные” и “отсталые” люди пытались учить всех тому, как надо жить. Цельс доходил до самых циничных насмешек и оскорблений: “Род христиан и иудеев подобен стае летучих мышей или муравьям, вылезшим из дыры, или лягушкам, усевшимся вокруг лужи, или дождевым червям в углу болота, когда они устраивают собрания и спорят между собой о том, кто из них грешнее”.¹

Подобный стиль был, правда, свойственен и самим патриархам христианской церкви, которые также не стеснялись в выражениях. Они называли своих оппонентов нечестивцами, детьми Отца лжи, плотскими грешниками, развратниками, злыми врагами, бесами и проч. и проч. Взаимные оскорбления лились как из рога изобилия.

В этом, как мне представляется, не было ничего особенного. Ведь и сегодня на каждом шагу мы слышим подобные речи как в быту, так и в высоких сферах политики и культуры. Когда не хватает аргументов, люди всегда прибегают к оскорблению противника, стараясь таким путем деморализовать его и опорочить в глазах общества.

За грубой формой взаимных обвинений в древние времена стояла борьба принципов. Сегодня, увы, все сводится к погоне за властью и богатством.

Ортодоксы отстаивали одну и единственную правду - истину Божественного откровения. Цельс и гностики не соглашались с таким подходом и защищали право на свободу познания мира и Бога.

Цельс вопрошал: “Что же вообще дурного в том, чтобы быть образованным, интересоваться наилучшими учениями, быть и казаться разумными? Чем это мешает познать бога? Разве это не, скорее, нечто полезное, посредством чего легче можно доходить до истины?”² Это было разумное мнение, но в ответ ортодоксы либо ссылались на запрет Бога-Творца вкушать человеку плодов с Дерева познания, либо приводили многочисленные сентенции из Евангелия о неисповедимости Бога, в Которого следует

только свято верить, ибо даже “немудрое Божие премудрее человеков” (1 Кор. 1, 25).

Всех сомневающихся или пытающихся что-то познать сверх Писания по почину Святых Апостолов Иоанна и Павла стали полагать опасными лжепророками и врагами. В своем первом Послании (конец I в. по Р.Х.) Св.Апостол Иоанн Богослов прямо заявляет: “теперь появилось много антихристов... Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и через то открылось, что не все наши” (1 Иоан. 2, 18-19).

Эти “не наши” априорно ничего не могли помыслить правильно, ибо способность к познанию истины признавалась лишь за самими апостолами. “Истина одна, а ложные отклонения от нее бесчисленны”,³ - убеждал прихожан Климент Александрийский (150-215 гг. по Р.Х.), настаивая их на осуждение всякого инакомыслия как лжемыслия.

О грядущем наказании всех “возлюбивших неправду” предупреждал Св. Апостол Павел (2 Тим. 2, 12). Такое крайне отрицательное отношение ко всякому подобному “сборищу сатанинскому” (Откр. 2, 9) для апологетов было как бы предопределено: церковь для своего укрепления нуждалась в опоре на высший авторитет Евангелия и апостолов. Вот почему в IV в. церковь уже задним числом обвинит в ереси многих мыслителей, которые в первые века по Р.Х. немало полезного сделали для преодоления языческого и ветхозаветного взглядов на мир и человека. Эти философы не обладали апостольским авторитетом, но их сила заключалась именно в свободомыслии и преодолении рамок канона, каковым он и сам-то еще не был.

Как бы то ни было, в ходе острой борьбы мнений и сомнений уже к концу I в. по Р.Х. сложилось два непримиримых лагеря. Первый состоял из апостолов-ортодоксов и их учеников, признающих только Богооткровенную истину. Во второй входили те христианские, иудейские и языческие мыслители, которые впоследствии были названы еретиками-гностиками, т.е. врагами канона. К ним относились и язычник Цельс, и полуягвист-полухристианин

Симон Волхв, и христианские священники Маркион, Татиан, Валентин, Василид, Сатурнин и др. Всех их объединяло только одно - стремление предложить свое внеапостольское видение.

Масса простого люда не понимала ни первых, ни вторых, предпочитая держаться привычных взглядов и традиций. И это было вполне естественно, ибо всегда и повсюду большинство страшилось и страшится перемен, причем особенно в духовной сфере. Инициатива интеллектуального творчества, как правило, исходила из просвещенных верхов или наиболее смелого и развитого меньшинства. Так случилось и на этот раз.

Особенность, однако, на мой взгляд, состояла в том, что теперь одновременно действовали два новых меньшинства - ортодоксальное и гностическое. Каждое претендовало на свою исключительную истину. Однако ни одно из них не обладало достаточной силой и авторитетом для того, чтобы радикально изменить ситуацию. В итоге процесс христианизации растянулся на несколько веков. Причем основную массу христиан составили именно евреи-язычники, а не ягвисты, которые остались верны иудаизму. Важную роль в духовной переориентации, как ни парадоксально, сыграли именно гностики, способствовавшие вопреки собственным расчетам оформлению евангельского канона.

В богословской литературе со времен одного из первых выдающихся апологетов Иринея Лионского (130-200 гг. по Р.Х.) всякий внеапостольский гносис (познание) оценивается как языческая ложь или фантазмы сатанинского толка, как богохульство и непрощаемый грех.

Такая оценка, по-видимому, имела основания, но теперь, по прошествии 18 веков, мы, наверное, вправе взглянуть на всю полемику между ересиархами и патриархами непредвзято и спокойно. По сути дела и те, и другие жили в одном историческом пространстве и искали, хотя и каждый на свой лад, новую истину, жаждали переосмыслить жизнь и место человека в ней. Это были творческие, хотя и противоположные, устремления человеческого духа.

Ортодоксы рассматривали жизненный путь человека как производное от веры. Гностики, напротив, возвышали человеческий разум и волю. По их мнению, человек был порожден не Богом Отцом, а темными силами Хаоса. Лишь через гносис (в данном случае это можно понять и как внутреннее просветление) человек способен преодолеть космическое расщепление идеального и материального, постепенно приобретая высшую (божественную) гармонию “духовного”, “душевного” и “телесного” начал.

В пересказе Ириней Лионского учение гностика Валентина о трех родах людей строилось на их делении на “вещественных” (тленных), “душевных” и “духовных”. Христос, говорят гностики, вовсе не “обложен телом”, ибо “вещество не способно принять спасение. Совершение же всего последует тогда, когда образуется и усовершится в знании все духовное, то есть духовные люди, имеющие совершенное знание о Боге и посвященные в таинства Ахамофою”⁴ (под именем Ахамофы подразумевалась некая мужеско-женская субстанция - Премудрость, связывающая Первоначало со всеми эонами Плиромы - Полноты всего и вся). И далее Ириней продолжает: “Земное, учат они, обращается в тление; душевное же, если изберет лучшее, успокоится в среднем месте, если же - худшее, то поступит в подобное тому; а духовные начала, посеваемые Ахамофою,.. достигают потом совершенства и отданы будут в невесты ангелам Спасителя... Таково их учение, которого ни пророки не возвещали, ни Господь не проповедовал, ни апостолы не предали, и которыми они хвалятся, будто знают обо всем больше других...”

Жонглируя апостольскими словами и своими вымыслами, печалится Ириней, они “успевают обольстить многих”. Таких чародеев и обманщиков епископ Лионский именует “предтечею антихриста”.⁶ Поводом для такого мнения служило то, что Сатурнин, Василид, Менатр и другие еретики, по свидетельству Ириней, учили, что мир якобы сотворен семью ангелами вопреки воле Бога Творца. Они же создали и человека, который поначалу даже не мог стоять прямо и “как червь ползал”. Лишь потом некая “высшая сила” сжалилась над ним и

“послала искру жизни, которая выпрямила человека, сделала поворотливым и оживила... Спаситель, учил он (Сатурнин), не рожден, бестелесен, без вида, и только мнимо казался человеком...”⁷

Карпократ и некоторые другие гностики, по словам того же Ириней, “в своем безумии дошли до того, что говорят, что им позволено делать все безбожное и нечестивое... И души до тех пор должны переходить из одних тел в другие, пока не узнают всякий образ жизни и всякого рода действия... чтобы при своем исходе не нуждались более ни в чем; и об этом должно стараться, чтобы в противном случае из-за того, что им еще нечто не достает для свободы, не пришлось опять быть посланными в тела”.⁸

Такое требование к душам не предъявлял даже отец метемпсихоза Пифагор, идеи которого явно заимствовали карпократиане. Один из авторитетных гностиков Феодот, следуя примеру Сократа, жаждал найти здравый ответ на вопрос: “Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что возрождение?”⁹

Казалось бы, Библия уже разгадала эти тайны, но Феодот, Василид и другие гностики претендовали на свое толкование скрытого смысла бытия. За это Ириней и называл их антихристами и лжепророками.

Если оставить в стороне вульгарные нападки гностиков на Писание и Иисуса Христа и сосредоточиться на понимании ими смыслов и образов жизни, о которых мы ведем речь, то обнаруживается весьма неожиданная картина. Этот аспект обычно не привлекает к себе внимания, но мне представляется весьма важным. Дело в том, что яркие и самые фантастические взгляды гностиков по проблемам сотворения мира, космической иерархии высших мыслимых субстанций и Божественности Христа отнюдь не сопровождались столь же оригинальными суждениями по поводу смыслов земной жизни. Все гностические схемы о Первоначале, Глубине, Мысли, Благодати, Уме, Молчании и прочих Эонах Божества и его истечений носили самый абстрактный и туманный характер. Более того, когда гностики говорили о человеке и его жизни, то по

сути дела они не предлагали ничего нового, а лишь доводили до крайности идеи Моисея, Пифагора, Эпикура или Св. Апостола Павла. Одни стояли на позициях гедонизма и максимального наслаждения плотской жизнью, защищали полную свободу пола (Цельс, Симон Волхв, Василий, барбелиты, Карпократ, николаиты). Другие, напротив, доводили до абсурда идею аскетизма и отказа от всего плотского, запрещали повторный брак, превозносили презрение к телу, мученичество, строгий пост, целомудрие (Маркион, Монтан, Татиан, Савелий).

Но все эти идеи не были оригинальны и ничего не добавляли к раскрытию жизни самого человека. Заслуга гностиков состояла не в придумывании новых критериев добродетели или какого-то особого образа жизни, а в том, что одним из главных ее смыслов признавалось рационалистическое самопознание. Правда, и здесь они шли вслед за греческими мудрецами, но в этом состояла их сила, а не слабость. По мнению выдающегося российского богослова Л.П.Карсавина, гностики в отличие от апологетов проповедовали “ложную духовность”.¹⁰ Если под истинной духовностью подразумевать только веру в Писание, то так оно и есть. Недаром еще Иринеи Лионский пишет о “лжеименном знании”. Но в таком случае все, что не укладывается в рамки ортодоксии, ложно. А это, по-видимому, не так. Сам Л.П.Карсавин здесь лишь повторяет официальную точку зрения церкви. Он признает, что “вере чужда разумная обоснованность знания”. И продолжает: “всякое знание (наука) выводит свои положения из недосказанных начал, а, следовательно, обосновано верой. И только вера может с несомненностью показать всеобщее начало, не сокрытое под материей и не материальное... Полнота же веры уже не вера, а - гносис...”¹¹

С этим мнением нельзя полностью согласиться, но его нельзя и игнорировать, ибо кое-что в диалектике веры и гносиса схвачено верно.

По точному определению Н.А. Бердяева, “В сущности, гностики не были христианскими еретиками, они были языческими мудрецами, синкретически впитавшими в себя и элементы христианской мудрости”.¹² Опора на грече-

скую философию и восточные религии, заимствования и толкования библейских понятий, развитие здравого смысла - вот что составляло силу гностицизма.

Такой симбиоз различных идей и концепций был вполне естественен для духовной эволюции человека. Развивался-то именно человек, а не Богооткровенная истина. Ее можно было проповедовать, любить, в нее можно было верить, ей можно было служить, но ее нельзя было по своей прихоти и разуму менять. “Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться” (Числ. 23, 19). Именно эту истину, по мнению ортодоксов, и отрицали гностики.

Смелая попытка гностиков, как свидетельствует история, не удалась и оказалась полностью подмита ортодоксией. В итоге все разномыслие в дальнейшем развивалось уже “в теле” самой христианской церкви, породив в IX-X вв. деление на католическую и православную конфессии, а в XVI в. приведя к Реформации и расколу самого католичества. Еретическая жизнь оказалась присуща и православию.

Как ни относиться к гностицизму, нельзя отрицать, что именно он дал толчок творческому развитию христианского богословия. Первичный гносис, омертвленный в догме, в итоге отождествил себя с агностицизмом, а развитие познания назвал ересью. Возможно, для укрепления авторитета церкви такая логика казалась полезной, но приостановить гностические новаторские тенденции ей оказалось не под силу. Более того, некоторые идеи еретиков незаметно влились в корпус христианского богословия.

Осужденный гносис продолжал существовать и развиваться. Он проявлялся то в мистике Я. Бёме и Э. Сведенборга, то в религиозных моделях О. Конта и Л. Толстого, то во всякого рода теософских и оккультных течениях внутри и около христианства.

Как бы то ни было, беспристрастный взгляд на далекое прошлое (а я претендую именно на такой подход) позволяет сделать вывод о том, что борьба гностиков и ортодоксов, хотя и велась по проблемам Божественности и от-

кровения, но вместе с тем решала проблемы осмысления бытия самого человека, его способности творчески строить свою жизнь, по своему разуму искать ее истинные и отвергать ложные пути. Эта идея составляет, как, по-видимому, уже понял читатель, главный смысл всей моей книги.

Смыслы жизни в эпоху раннего христианства не отпочковались еще от общего религиозного взгляда на мир и бытие, не вылупились из скорлупы самых общих космогонических представлений, целиком определялись отношением к Богу Отцу и Богу Сыну, были завязаны на проблеме теодицеи, загробной жизни, воскресения и т.д.

Сократовский вопрос Феодота “Кто мы? Кем стали? Где мы?” не получил ответа. Но важно, что этот вопрос вновь был поставлен. И поставили его именно гностики. За это, на мой взгляд, их и надо благодарить.

4. “Ах, мой милый Августин, Августин, Августин!”

Этими теплыми словами из популярной немецкой или французской народной песенки я начинаю рассказ о выдающемся христианском богослове Августине Аврелии (Блаженном). Он родился 13 ноября 354 года и умер 8 сентября 430 года. То было время самых острых идейных баталий в лоне христианской церкви и вокруг нее. Борьба апологетов со всякого рода еретическими воззрениями достигла своего апогея.

Августин, вошедший в историю под прозвищем Блаженный, собственным примером и глубокими философскими рассуждениями защитил и обосновал главную суть христианского учения о человеке и его предназначении.

С тех пор прошло 16 веков, сменилось немало поколений, совсем другим стал мир, но до сих пор рассуждения мудрого Августина Аврелия сохраняют свою ценность. В мою задачу не входит анализ теологических взглядов Августина, хотя кое-каких аспектов этой темы придется коснуться. Но главное - выяснить его отношение к определению смыслов земной, а не загробной жизни человека. И здесь многое представляется весьма интересным.

Судьба самого Августина и эволюция его воззрений на жизнь отражают некую универсальную динамику смысловых стадий развития человека. В период юношества и становления характера мы живем в основном чувствами и подчинены энергии плотских инстинктов, которыми сами еще не умеем управлять. На втором этапе, который может продолжаться чуть ли не всю жизнь, человек подвержен одновременному воздействию как природных сил, так разума и морали, творческих потенций. В духовном отношении столь противоречивое состояние выражается в настойчивых поисках главного смысла собственной жизни, выработке религиозных ориентаций или, напротив, атеистических взглядов, выборе профессии.

На этом этапе, как удачно выразился Мартин Лютер, многие люди уподоблены вычному животному, который подчиняется силе вожжей и кнута. В какую сторону его дернут сильнее, туда он и поворачивает. “Дернет” сильнее Бог - пойдет за Богом. Сильнее “подхлестнет” Сатана - поплетется за ним. Или застынет столбом, не зная, куда же направить свои стопы.

Но вот выбор сделан, и тогда наступает третий период - годы осмысленной индивидуальной экзистенции: личность окончательно устоялась и обрела искомый курс. Пришло время сублимации витальной энергии (либидо) в творчество. Конечно, эти перемены не происходят в чистом виде, а, напротив, путаются и переплетаются друг с другом. Второй и третий этапы совершенствования души могут вообще не наступить: человек до конца дней счастливо пребывает в плену простейших животных потребностей и вожделений. Так чаще всего и случается.

Но тем не менее некая универсальная логика последовательной смены трех стадий жизни, по-видимому, все же существует. А следовательно, неизбежно меняются и смыслы бытия.

Именно эту закономерность и отразил в своих трудах Августин Аврелий, который только к 40 годам стал превращаться в Августина Блаженного. Сразу же после крещения, которое он принял довольно поздно (387 г.), Августин погрузился в честное и откровенное размышление

о Боге и личной судьбе. Он создает блестящие философские трактаты “О жизни блаженной”, “О бессмертии души”, “О порядке” и др., а в 400-м году заканчивает написание “Исповеди”. Обнаженная искренность и религиозный пафос в сочетании с блестящей литературной формой придали этому произведению всемирную известность. Венцом его теологического творчества, правда, стал трактат “О граде Божьем”, работа над которым продолжалась 13 лет. Закончил этот труд Августин уже в преклонном возрасте, когда ему исполнилось 72 года.

Нас сейчас в большей степени, однако, привлекает именно “Исповедь”, а не теологические произведения. В своем дневнике-откровении ему как никому другому из великих мыслителей раннего христианства удалось соединить теологический пафос ортодоксии с экзистенциальным чувством живого человека.

По большому счету, как мне думается, он все же предпочел следовать примеру праведного Иова и “отказался” от любви к самому себе (а следовательно, и к другим людям) ради любви к Богу. В этом мне видится и величие, и трагедия Августина Блаженного. Я не случайно взял слово “отказался” в кавычки, ибо, конечно, Августин любил мир и людей, но именно так, как на это способен истинно Божий человек, истый слуга высшего трансцендентного начала, фанатик идеи и духовный пастырь. Нечто подобное позже произошло с Серёном Кьеркегором, Львом Толстым, Владимиром Соловьевым и иными крупными мыслителями. Все они предпочли земную любовь любви небесной, хотя каждый делал это по-своему. Антиподом такому подходу служит пример Людвига Фейербаха, Вас. Розанова, Д.С. Мережковского и других.

Но обратимся все же к самой “Исповеди” и посмотрим, как Августин Блаженный оценивает жизнь Августина Аврелия.

Юношеский этап жизни (примерно с 15 до 19 лет) им подается в самых черных тонах. Удивительно, сколь агрессивно и понапрасну клеймит он самого себя, приписывая жизнерадостному и темпераментному подростку все возможные и невозможные грехи. Скептицизм и естест-

венные плотские желания, чистая первая любовь и невинные шалости - все представляется строгому епископу Гиппонскому сплошным и ужасным грехом.

Если согласиться с его идеей, что “время существует только в нашей душе”, то следует сказать, что “взрослая” душа Августина сознательно отказывается от ее прошлого и тем самым намеренно извращает, искажает логику жизни, придает иной - религиозный - окрас всему тому, что когда-то имело свой естественный витальный смысл, далеко отдаленный от Бога.

Автор “Исповеди” многократно умоляет Бога простить ему всю прежнюю жизнь. Будучи маленьким мальчиком, восклицает Августин, я уже был “великим грешником”. Когда же я был невинным? Не могу отыскать никаких следов этого времени.¹³ “Я не любил Тебя, я изменял Тебе, и клики одобрения звенели вокруг изменника. Дружба с этим миром - измена Тебе...”¹⁴

Так естественная и наивная жизнь подростка превращается в сознании кающегося в мнимых грехах Блаженного “изменой Богу”. За что же каяться, ибо никакого греха еще не было? Поистине странную логику демонстрирует умудренный Августин. Епископ Гиппонский превзошел все человеческое в самом себе и целиком отдался служению Богу и только через него людям.

Всего лишь два-три раза мы находим в “Исповеди” признания, которых он сам опасается: “Жизнь, которой мы живем здесь, имеет свое очарование: в ней есть некое свое благолепие, соответствующее всей земной красоте... В этих низших радостях есть своя услада, но не такая, как в Боге моем...”¹⁵ Естественно, что не такая, а другая - самая обычная и плотская. Но это-то и отрицает Августин: “...не было здоровья в душе моей: все в язвах, бросилась она во внешнее, жадно стремясь почесаться, жалкая, о существа чувственные. Но если бы в них не было души, их, конечно, нельзя было бы полюбить”.¹⁶ “Такова была жизнь моя Господи: жизнью ли была она... я любил пути свои, а не Твои, любил свободу, свободу беглого раба”.¹⁷

Можно без конца продолжать подобные самобичевания Августина, но и приведенных достаточно, чтобы по-

нять его полное отрицание какого-либо смысла жизни без Бога, но для себя и людей. Так Блаженный сознательно убивает всю земную жизнь, приравнивая ее к не жизни, к пустоте, греху и похоти. “Исповедь” превращается в самоосуждение и умаление земной человеческой жизни, которая, оказывается, не имеет и не может иметь какого-либо самостоятельного содержания. То, что юному Августину представлялось счастьем и красотой, теперь мнится позором и мерзостью.

С этих же позиций оценивает Августин и второй этап своей жизни - примерно с 19 до 28 лет, в течение которого он являлся искренним и ярым сторонником манихейства. Теперь перед нами предстает не юноша, а взрослый и образованный учитель риторики, который самостоятельно переосмысливает свою жизнь. Вопрос о происхождении и могуществе зла становится для Августина определяющим, чтобы спустя 9 лет и после глубоких душевных переживаний уступить место другой идее - идее добра, а следовательно, Бога. От манихейства Августин приходит к философии теодицеи. Но это случится лишь после искушения манихейством.

Философия персидского теолога Мани (216-274/277), родом из Вавилонии, в эпоху Августина приобрела особую популярность среди первых поколений христиан. По моему мнению, это объяснялось относительной простотой этой доктрины. В учении манихеев причудливо и изящно переплетались два мира добрый и светлый — на севере, востоке и западе, а на юге - мир зла и тьмы, мир материи. Вначале эти две сферы были разделены, но потом смешались. В итоге и сам человек оказался во власти двух равных противоборствующих сил. Такая логика казалась вполне обоснованной, да и значительно легче было признать неодолимую силу зла, чем обвинять в его наличии Бога Творца. В эту ловушку “обманной религии” и попал молодой Августин Аврелий. Он уверовал в то, что зло - это “не только субстанция, но что это вообще некая жизнь, только не от Тебя исходящая, Господи, от Которого всё... Я не знал и не усвоил себе, что зло вовсе не есть субстанция...”¹⁸

В период увлечения манихейством Августин, как он пишет в “Исповеди”, еще не понимал, что “зло есть не что иное, как умаление добра, доходящего до полного своего исчезновения”.¹⁹ К этой идее он пришел далеко не сразу, а лишь в ходе самых глубоких переживаний и сомнений в истинности манихейской философии.

Поскольку “ни одно злое существо не могло быть создано благим Богом, то я и решил, - признается он, - что существуют две величины, одна другой противоположные, обе они бесконечны, только злая поуже, а добрая пошире... Мне казалось благочестивее, Господи..., что Ты во всем безграничен, хотя в одном приходилось признать ограниченность Твою — там, где Тебе противостояла громада зла... И мне казалось лучше верить в то, что Ты не создал никакого зла (в невежестве своем я представлял его себе не только как некую субстанцию, но как субстанцию телесную, потому что и разум не умел мыслить себе его иначе, как в виде тонкого тела, разлитого, однако, в пространстве), чем верить, что от Тебя и произошло то, что я считал злом”.²⁰

Это откровение ознаменовало новый этап в жизни Августина. Постепенно, все больше сомневаясь в фантазиях Мани, Августин вступает в переходный этап, когда, по его признанию, он был “уже не манихей, но и не православный христианин... истины я еще не нашел, но ото лжи уже ушел”.²¹ Это был весьма критический момент, когда Августин в отчаянии склонился к выводу о том, что вообще невозможно найти “путь жизни”.²²

После сложнейших духовных размышлений Августин шаг за шагом вступал в третий и завершающий этап жизни, смыслом которого отныне становится для него полное и окончательное служение одному Богу и церкви. Все естественные желания, земные надежды, человеческие увлечения, плотские наслаждения отходят в прошлое. На сцену выходит “третий” Августин - великий теолог Августин Блаженный. На этом пути, который он признал единственно истинным, Августин закладывает фундамент всей доктрины теодицеи - оправдания Бога за наличное зло. Все доброе - от Бога, а все злое - не от космического ха-

оса, а от самого человека. “Доброе во мне устроено Тобой, это дар Твой; злое во мне - от проступков моих, осужденных Тобою”.²³

Но именно такое признание порождает новый и не менее трудный вопрос: “Что же я такое, Боже мой? Какова природа моя? Жизнь пестрая, многообразная, бесконечной неизмеримости... Как же мне искать счастливую жизнь?” - вопрошает Августин. И отвечает: “И настоящая счастливая жизнь в том, чтобы радоваться Тобой, от Тебя, ради Тебя; это настоящая счастливая жизнь, и другой нет”.²⁴

На этом, собственно говоря, и завершилась духовная эволюция Августина: нет и не может быть никакой настоящей жизни вне Бога, без Бога, против Бога.

С позиций старого Августина - да, но молодой Августин видел смысл жизни совсем в другом. Судить о молодом смысле с позиций стариковских столь же нелепо, как поступать наоборот. Каждое время имеет свой смысл, свое предназначение. Ведь без юношеского шалопайства и манихейского своеволия никогда не сложился бы и Блаженный со своей жесткой философией жизни. Следуя же его логике, следует признать, что все три этапа были предопределены. Их не могло не быть. И в этом преображении, в этой смене трех Августинов и состоит общий, но далеко не единый, не односторонний, не только божественный, но и человеческий смысл его жития.

В своем главном трактате “О Граде Божием” он делает окончательный вывод: “Итак, когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен диаволу. Ибо и ангелу надлежало жить не по ангелу, а по Богу, чтобы устоять в истине и говорить истину от Бога, а не ложь от себя... Итак, когда человек живет по истине, он живет не сам по себе, а по Богу... Когда же живет он по самому себе, т.е. по человеку, а не по Богу, он несомненно живет во лжи”.²⁵

Конечно, только сам человек имеет право судить свою жизнь и давать оценку прошедшим годам. Не случайно, обычно лишь к концу жизни люди пишут исповеди и подводят итоги, определяют общий смысл жизни - смысл для себя, а не для других. Но другие также имеют право оце-

нивать чужую жизнь, хотя бы раздумывать о ней, чтобы понять свою. Прав ли Августин в самоотрицании первой половины своей жизни? Можно ли согласиться, что это была жизнь “во лжи”, “по диаволу”?

По сути дела Августин пришел к тому же, к чему своим путем шел и жестокий фарисей Савл, вошедший в историю под именем Святого Апостола Павла. И его жизнь имела два противостоящих смысла: на первом этапе миссия Савла-Павла заключалась в борьбе с христианством и защите иудаизма, на втором - в обосновании и защите христианской веры Св. Апостолом Павлом - Савлом. Ни забыть, ни зачеркнуть, ни отнять одного смысла жизни за счет или во благо другого нельзя, хотя церковная традиция постоянно использует такой прием в своих целях, то обвиняя кого-то в ереси, то вновь его оправдывая и даже канонизируя. Но это уже иная тема.

Заканчивая рассказ об Августине Блаженном, я хотел бы подчеркнуть его великий вклад в обоснование мудрых и тонких наблюдений по поводу смысловых сторон его личной судьбы. Но вряд ли можно согласиться с категорическим мнением о том, что весь смысл жизни начинается только с верой в Христа. Правильнее было бы считать, что каждый этап жизни одного человека имеет (или может иметь) разные смыслы и значения, которые следует оценивать во времени, а не с позиций абстрактного принципа, каким бы высоким и сакральным они представлялись.

Примечания к главе V

1. Цит. по: Ранович А.Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990, с.189.
2. Там же, с. 288.
3. Антология. Отцы и учителя церкви III века. Составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). Том 1. М., 1996, с.60.
4. Иринеи Лионский. Обличения и опровержения лжеименного знания. Творения. М., 1996, с.36.
5. Там же, с.40-41.

6. Там же, с.57.
7. Там же, с.89.
8. Там же, с.93.
9. Цит. по: *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983, с.118.
10. См. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя церкви (раскрытие православия в их творениях). М., 1994, с.45.
11. Там же, с.56-57.
12. Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994, с.188.
13. Августин Блаженный. *Исповедь*. М., 1988. - I, VII, 12 (книга, глава, строфа).
14. Там же, I, XIII, 21.
15. Там же, II, V, 10.
16. Там же, III, I, 1.
17. Там же, III, III, 5.
18. Там же, IV, XIV, 25.
19. Там же, III, VII, 12.
20. Там же, V, X, 20.
21. Там же, VI, I, 1.
22. Там же, VI, II, 2.
23. Там же, X, IV, 5.
24. Там же, X, XXII, 32.
25. Блаженный Августин. *Творения (Том четвертый). О Граде Божием. Книги XIV-XXII*. Изд-во "Алетейя". Санкт-Петербург. Изд-во "УЦИММ-Пресс", Киев. 1998, с.8.

Глава VI

ИСТОКИ И ОПОРЫ СМЫСЛА: СВОБОДА ВОЛИ, СУДЬБА ИЛИ БОЖЬЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ? (СПОР ЧЕТЫРЕХ ТЕОЛОГОВ)



1. Кое-что о предопределении

*“Кого помиловать - помилую,
кого пожалеть - пожалею”.*

(Исх. 33, 19.)

Авторитарное мнение Августина Аврелия достопочти-мого епископа Гиппонского было воспринято многими священнослужителями и рядовой паствой как истина, равная той, которую проповедовал Святой Апостол Павел. Да и как могло быть иначе, ведь в их взглядах на именно христианский образ жизни не наблюдалось никаких различий. Оба учили одному и тому же: чтобы человек во время земного странствования “жил не по себе самому, а по тому, кем сотворен, т.е. исполнял Его волю, а не свою”.¹ Развивая этот тезис, Августин продолжает: “Когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен диаволу”.²

Ужасное уничтожение человека, не правда ли? Но что не сделаешь ради восхваления Всевышнего? Тут уже Блаженный следует манихеям, которые, по его же словам, изначально “питают отвращение к земным телам, как к природе зла”.³

И Апостол Павел видел в плоти источник греховности, а посему звал к ее максимальному умалению: “Плоть желает противного духу” (Гал. 5, 17).

Как же человеку спастись от неизбежного зла в поисках смысла жизни? Да никак, если на то не будет Божией благодати. Кто же из людей может изменить свою природу, коли даже сама жизнь не в их власти?

Но тут-то и встает вопрос о смысле? Получается, что человек к нему вообще не имеет отношения? Земная жизнь - это даже и не жизнь, а лишь приготовление к “жизни вечной”, которая и будет единственным смыслом. Правда, по свободному произволению Божьему одному будет дана “вечная жизнь” а другому, вне зависимости от его стараний уготована, “геенна огненная”. Решение, может быть, и несправедливое, но, что же делать - “На все Божья воля”.

С древних времен люди уверовали, что их судьба на земле и после смерти зависит от богов, а не от них самих. Но тем не менее важно всячески умиловить богов, приносить им жертвоприношения, не вызывать их гнева своими поступками, а, напротив, вызывать их покровительство. Одним словом, только достойное и добродетельное земное существование открывает путь к бессмертию души.

Эту идею восприняло и христианство. Так, тот же Апостол Павел во втором Послании к коринфянам прямо признает, что каждый перед судом Христовым получает “соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое” (2 Кор. 5, 10). Но главное все же, по Павлу, не то как жил человек, а то что предусмотрено ему Богом. Тайное и неисповедимое предопределение Божие - вот та единственная инстанция (или сила), которая направляет ход земной жизни, назначает смерть и определяет место души в ином мире.

Святой Павел обобщает: “Итак помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего... Итак, кого хочет милует, а кого хочет ожесточает” (Рим. 16-18) и всегда только “по своему изволению и благодати” (2 Тим. 1,9).

Строго говоря, Павлово объяснение представляется весьма спорным. В Евангелиях отсутствует идея “ожесточения”, зато проповедуется именно сила любви и благодати. Но эта идея “ожесточения” многократно встречается в книгах Ветхого Завета; эту логику и продолжает в своих воззрениях бывший фарисей Савл.

В книге Иова также можно найти аналогичный смысл. Старый праведник Иов признается: “Он знает путь мой... Он делает, чего хочет душа Его. Так, Он выполняет положенное мне... Потому я трепещу перед лицом Его; размышляю - и страшусь Его” (Иов. 23, 10, 13-15).

В Псалме 65 говорится: “Придете и возрите на дела Бога, страшного в делах над сынами человеческими” (Псал. 65, 5).

В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова мы читаем: “Он от начала сотворил человека и оставил его в ру-

ке произволения его. Если хочешь, соблюдешь заповеди и сохранишь благоугодную верность. Он предложил тебе огонь и воду: на что хочешь, прострешь руку твою. Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему. Велика премудрость Господа, крепок Он могуществом и видит все. Очи Его - на боящихся Его, и Он знает всякое дело человека. Никому не заповедал Он поступать нечестиво и никому не дал позволения грешить” (Сир. 15, 14-20). В первой части стиха человеку дается свобода выбора, но во второй - не позволено избирать зло, а только добро.

Страхом и трепетом перед Богом пугает всех и Савл-Павел, а за ним Августин. Беспомощный, безвольный и насквозь грешный христианин изначально обречен либо на осуждение, либо на спасение: “...кого Он предопределил, тех и призвал, а кого призвал, тех и оправдал” (Рим. 8, 28-30).

А не призвал, хотя бы и праведника, - что ж? Роптать бессмысленно, да и поздно. При таком взгляде любовь Бога Сына-Спасителя как бы отдаляется за горизонт земной жизни, уходит в тень непредсказуемого произволения Творца.

В своей “Исповеди” Августин Блаженный, опираясь на эти постулаты, недвусмысленно восклицает: “Вся надежда моя только на великое милосердие твое. Дай, что повелишь, а повели, что хочешь”.⁴

Чтобы прояснить смысл этой просьбы, надо еще раз взглянуть на Ветхий Завет. Ведь предложено простирать руку “на что хочешь”. Значит и ко злу тоже?

Да, и ко злу. Более того, именно и только ко злу простирает свои руки человек, навеки испорченный грехопадением Адама. Без помощи новой Божьей благодати никто не может изменить свой нрав, преодолеть греховность, встать на путь истины. А посему остается только уповать на благодать. По определению Августина, “благодать есть внутренняя и таинственная, чудесная и невыразимая сила Божия, производящая в сердцах людей не только истинные откровения, но и благие произволения”.⁵

Красиво и вдохновенно писал епископ Гиппонский, объясняя воздействие Святого Духа. Именно так по Августину и создается сама человеческая воля к добру.

Таким образом предопределение и благодать сплетаются вместе, решая в конечном счете нашу судьбу.

Здесь надо на мгновение задержаться и обратить внимание на тот аспект, который обычно остается без внимания. А он-то и оказывается главным. Спрашивается, что же предопределяет Бог? Спасение или смерть вечную? Или ход всей земной жизни человека? Или то и другое вместе? Поверим Библии и Апостолу Павлу. Поверим Августину. Признаем силу Божьего предопределения. Но либо она абсолютна и тогда предопределяется все. Либо эта сила не абсолютна, вернее, может быть не абсолютной, и тогда остается местечко для фатума или человеческой воли, хотя бы на этом свете.

Великие теологи предопределения Апостол Павел и Блаженный Августин (о других я не говорю - Иероним, Иоанн Златоуст, Петр Ломбардский, Бернар Клервоский) учат, что Божье предопределение всесильно и абсолютно, ибо сам человек это только раб Божий, а потому своей воли, как и ангел, не имеет. А коли проявит таковую, то только во зло себе, хотя и в назидание другим. Но Бог и это хотение предопределил, ибо заранее, еще до рождения человека, уже уготовил ему всю судьбу, весь смысл жизни и все будущее - спасение или проклятие.

Августин постоянно вдальблывает одну мысль: "...добрая воля людей, которую сотворил в их сердцах Бог и, сотворив, ведет их к добрым делам и вечной жизни, - не только она находится в Божьей власти. В Его власти всякая воля, действующая в этой жизни. И пока она здесь, Бог направляет ее куда захочет - либо на пользу ближним, либо во вред им, если Он хочет кого-нибудь наказать".⁶ За что наказать? Почему? Неисповедимо.

Исходя из идеи абсолютного предопределения не только будущей, но и земной жизни человека, Августин, казалось бы, должен был признать, что ему самому было предугадано пойти сначала по пути безверия и плотского греха, а потом 9 лет плестись по порочной стезе мани-

хейства, прежде чем стать на “путь истины”. Если именно так предопределено, то нечего и самоуничтожаться, проклинать свое прошлое, поскольку такое раскаяние выглядит почти как осуждение Предопределяющего. Не так ли? Но Августин, как Святой Апостол Павел, страдает от какого-то огромного и разящего “жала в плоти” (2 Кор. 12, 7-10) и потому постоянно клянет сам себя. Павел мучается от морального жала за то, что когда-то был Савлом. Августин - за то, что увлеклся язычеством, плотским счастьем и манихейством. Какая уж тут благодать. Не потому ли Апостол Павел и епископ Гиппонский свои душевные страдания переносят на всех людей, постоянно жая их укором за непреодолимое и вечное зло, за превалирующую надо всем наследственную греховность плоти и помыслов?

Спустя 11 веков основатель пуританства Жан Кальвин (1500-1564), раздувая до небес идею о несмываемой грязи первородного греха Адама, в каком-то странном забвении о собственной греховности восклицает: “Все составные части человека - разум и воля, душа и тело - осквернены или вообще заполнены похотью. Если сказать еще короче, то человек есть не что иное, как сама похоть (concupiscence)”.⁷ Ничего себе “образ и подобие Божие” - сплошное недоразумение. Либо Кальвин - ангел и тогда он безгрешен, либо он - человек и тогда столь же испорчен. И первой виной тому Адам, который нарушил весь порядок вещей на небе и на земле, поразил грехом все потомство и извратил в нем весь “образ и подобие Божие”.

В итоге встает главный вопрос: кто или что определяет жизнь и ее смысл - сам испорченный человек, рок или Бог?

Понятия рок, фатум, фортуна, судьба в Древнем мире обожествлялись и потому в эпоху раннего христианства и Средневековья также сохраняли свое сверхъестественное значение. Многие люди, и даже многие верующие, и сегодня преклоняются перед слепым фатумом.

В Древней Греции три богини судьбы Мойры - Клото, Лахесис и Антропос каким-то неведомым образом ткали смысл человеческой жизни и определяли ее длину. Человеку оставалось лишь при помощи гадания или жребия

угадывать их произвол и надеяться на удачу в получении хороших “образчиков жизни”.⁸ С торжеством Римской империи стала признаваться непреложная сила фатума и вера в астрологические предсказания. И опять роль людей в собственной судьбе сводилась почти к нулю. Вся их жизнь ставилась в зависимость от богов, богинь, звезд, случая - от всего, кроме их самих.

Христианство на место и вместо слепого и темного рока воздвигнуло веру в осмысленное и справедливое провидение всемогущего Бога-Творца.

Против такого родительского обращения с человеком и в защиту его относительной свободы в земной жизни и выступил монах Пелагий. К сожалению, он не оставил нам своих текстов, потому приходится опираться лишь на пересказы Августина и сохранившееся полностью “Послание к Деметриаде”, которое в 414 г. Пелагий написал по заказу богатой римлянки Юлианы для ее юной дочери.

Августин, узнав об этом, поспешил довести до набожной Юлианы свое “особое мнение” о чрезвычайной опасности еретического наставления Пелагия. Это был, конечно, донос и, как бы сейчас сказали, компромат на своего друга. Но властный епископ рассуждал иначе: он сражался за “истину Христову”, а истина дороже дружбы.

Что же все-таки писал в наставлении юной Деметриаде наивный монах - вольнодумец, вызвавший столь большое раздражение Блаженного и всей церкви? Об этом я и поведаю в следующем небольшом параграфе. Скажу только, что, следуя логике Августина, я бы признал в деянии Пелагия также особое предопределение Божие, причем весьма и весьма полезное и важное. А теперь обратимся к Пелагию.

2. Жизненное наставление Пелагия

*“...блаженны мертвые,
умирающие в Господе...” (Откр. 14, 13).*

Британский монах Пелагий родился около 354 г. по Р.Х., т.е. почти в тот же год, что и Августин. Умер Пелагий в 420 г., вскоре после жестокого осуждения его

взглядов на Карфагенских соборах 412 и 418 гг. К счастью, оклеветанный и опозоренный монах не дожил до Эфесского собора 431 года, на котором анафема была утверждена в третий раз и окончательно. Учение Августина утвердилось, став надолго главным фундаментом всего западного христианства.

Вина бедного Пелагия была, конечно, сильно преувеличена, что объяснялось, по-видимому обеспокоенностью Августина и его сторонников неожиданно повстречать на своем пути еще одного блаженного. Но, собственно говоря, Пелагий был виновен лишь в том, что находил в Библии то, что всячески игнорировал Августин.

Я уже приводил слова Апостола Павла о том, что на суде Христовом каждый “получит соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое” (2 Кор. 5, 10).

В откровении Иоанна Богослова также подтверждается, что судим будет “каждый по делам своим” (Откр. 20, 13).

Казалось бы, эти и некоторые другие слова Евангелия, служат в пользу Пелагия, который уповает на Бога, но не забывает и дел человека, совершенных по свободной воле, а не в страхе попасть ни за что ни про что “в огонь вечный, уготовленный диаволу и ангелам его” (Мат. 25, 31-46).

Пелагий - верный и стойкий христианин, но не авторитетный и капризный епископ, а рядовой монах, радел за простого человека ради Бога и за Бога ради человека. По сути это была установка на Богочеловечество, упования которого спустя 15 веков жаждали В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев и другие русские философы-богословы.

Чтобы наглядно убедиться в этом, обратимся, наконец, к тексту самого наставления Пелагия. Что же он пишет юной Деметриаде? Чему ее научает? Какой ереси?

Вот его слова, обращенные “к деве Христовой, деве знатной, деве богатой”, которая одолела “свою плоть силой одной только веры, т.е. по своей воле!” Вера и воля, как мы видим, у Пелагия соединены в единое целое, а не противопоставляются друг другу. Возжаждала дева “чудесного изменения уклада жизни”, “дала Богу обет девственности”, “отвергла радость супружества, попечение о по-

томстве, соблазн роскоши, мирскую суету, стремление к богатству” и все ради любви к Богу и “из любви к девству”.¹⁰ Это светлое и неизбывное чувство и порождает ту свободную волю, которая ведет Деметриаду в монастырь. “В жизни духовной ищет она ценностей, презрев их в жизни мирской”.¹¹

Для монаха Пелагия такое восхваление девического стремления к самопожертвованию естественно и само собой разумеется. Здесь он строго следует за Апостолом Павлом: “Если духом умерщвляете дела плотские, то живы будете” (Рим. 8, 13).

Итак, первое, что делает Пелагий, - дает благословение монашескому подвигу как высшему смыслу жизни. И в этом отношении Пелагий солидарен с Августином.

Но их суждения расходятся, когда речь заходит о человеческой воле. Пелагий настаивает, что человек, как Божие создание, “праведен по своей воле, но не по принуждению”.¹² Монах ссылается при этом на слова Господа, обращенные к Моисею: “Жизнь и смерть Я дал пред лицом твоим, благословение и проклятие. Избери себе жизнь, чтобы жить” (Втор. 30, 19). Избери по своей воле, а не по страху. В этой свободе выбора, по мнению монаха, “и заключается преимущество разумной души”.¹³ И далее Пелагий вступает в зону риска, где его и подловил Августин. Монах пишет: “...Бог даровал своему разумному творению добровольный выбор и свободную волю... тот поступает как хочет... Иначе не по собственному побуждению сотворит он добро, если он не может равным образом избрать также и зло. Всеблагий Творец пожелал, чтобы мы были способны делать и то и другое, но делали бы только одно, а именно добро, как Он и повелел”.¹⁴

Человеку присуще и “благо природное”, иначе откуда бы оно взялось у язычников? - рассуждает Пелагий. У всех людей есть “некая природная святость”, “внутренний закон”, который помогает склоняться к добру и отвращаться от зла. Природа человека не порочна сама по себе, “без воли (*Sine voluntate*) мы не в состоянии творить ни добра, ни зла”.¹⁵ А лучшие люди обладают “двойным благом - природы и благодати”.¹⁶ В грядущем им будет

воздано по справедливости и по вере, и по делам их.

“В самом начале следует думать о том, каков будет конец... от любви к порокам мы подвергаем себя мучениям и уступаем злу, полагая, что мы не в силах отказаться от него. Что это такое, спрашиваю я, в чем же здесь новый смысл жизни (*nova vivendi ratio*)?”¹⁷ - вопрошает Пелагий, не ожидая ответа, ибо ответ уже был дан Августином. В борьбе с манихеями он защищал свободу воли, преодолевающей зло, но в борьбе с Пелагием отстаивал абсолютное превосходство благодати и склонялся к признанию “рабства воли”. Но “есть ли что-либо позорнее, недостойнее, нежели рабство духа?”¹⁸ - восклицает Пелагий. “Что достойного мы можем совершить или же претерпеть за нашу короткую жизнь, за что следовало бы нам даровать бессмертие?”¹⁹

В таком экзистенциальном ключе выдержано все послание Пелагия, ратующего за свободу разума и воли человека. С этим выводом внутренне не мог не согласиться и даже самый ярый критик Пелагия епископ Гиппонский, разорвавший всякую живую связь Града земного с Градом небесным. Спустя несколько лет после осуждения Пелагия, работая над заключительной главой своего главного труда “О граде Божием”, Августин пишет: “В будущем царстве небесном наступит, наконец, истинная слава, где каждый будет восхваляться не по ошибке и не по заискиванию восхваляющего. Там будет истинная честь, которая не будет ни отрицаться у кого-либо достойного, ни представляться кому-либо недостойному, так как там не будет дозволено быть никому, кроме достойных. Там будет истинный мир... Будут тогда обладать и свободною волей потому, что грехи уже не будут в состоянии доставлять удовольствие. И свобода эта будет выше, потому что очищена будет от удовольствия грешить ради непреложного удовольствия не грешить”.²⁰

Не правда ли прекрасная картина вечной благодати? Что может быть выше и чище? И только в таком идеальном мире, по мнению Августина, и получит воскресший в духе и плоти человек (его душа) наконец истинно свободную - вторую волю: “Первая дана человеку, когда он

был сотворен правым, свободная воля могла не грешить, но могла и грешить; эта же будущая воля будет могущественнее той, потому что будет уже в состоянии невозможности грешить. И такой она будет по дару Божию, а не по возможности, заключающейся в самой ее природе”.²¹

В этом признании уже чувствуется некая идея Пелагия о природной нравственности человека. Августин косвенно вроде бы соглашается со своим оппонентом, но для страховки все переносит в загробный мир, где вообще никакой воли никому не понадобится, ибо будет одна вечная благодать. Но Августин в самозабвении продолжает: в Божественном даре свободы “должны были существовать степени, так что сначала дана была такая свободная воля, при которой человек мог не грешить, а в будущем такая - при которой бы он уже не мог грешить... Ибо воля к благочестию и правде не будет потеряна, как не потеряна теперь воля к блаженству. Правда, из-за греха мы не сохранили ни благочестия, ни блаженства, но, потеряв блаженство, не потеряли самой воли к блаженству...”²²

Итак, в том граде будет у всех одна и “каждому присущая свободная воля, очищенная от всякого зла и исполненная всякого добра...”. Не ясно, правда, что это будет за воля, которая ничего не будет волеть, ибо наступит “вечный покой не только духа, но и тела”.²³ Следовательно, - и покой (даже упокой) всякой воли вообще.

Спор Августина с Пелагием закончился формальной победой первого, но моральное превосходство осталось за вторым. В течение десяти веков Августин стоял на пьедестале в позе главного христианского ортодокса, а Пелагий третировался как опасный еретик. Но вот наступил XVI век и дискуссию продолжили новые великие умы - Эразм Роттердамский и Мартин Лютер. Первый защищал и развивал гуманистическую линию Пелагия, второй развивал аргументы Августина. И на этот раз речь шла о Боге и человеке, а следовательно, о смысле жизни.

3. Эразм - Лютер: схватка гигантов

*“Истина так нежна, что чуть только
отступил от нее, впадаешь в заблуждение;
но и заблуждение это так тонко,
что стоит только немного отклониться
от него и оказываешься в истине”.*²⁴

Блез Паскаль

Сделав скачок более чем в 1000 лет от эпохи Августина Блаженного и Пелагия к эпохе Эразма и Лютера, я сознательно обошел стороной философию Фомы Аквинского (1225 или 1226 - 1274). Ведь в принципе этот великий богослов как бы соединял вместе взгляды Пелагия и Августина, но, скорее, выступал на стороне второго, а не первого. Человеческая воля по Фоме - это реализация умственного и чувственного стремления индивидуума к добру или злу. Источник воли содержится в разуме, которым Бог наделил человека. Поэтому именно Его воля и есть первая и наиболее действенная причина всякого действия, а воля человека - “вторичная действующая причина”.²⁵

В “Сумме теологии” Фома Аквинский высказывает одну важную мысль на этот счет, которая в моем переводе с испанского звучит так: “Не всегда человек обязан хотеть того, что хочет Бог, но не смотря на это он обязан хотеть того, что хочет Бог, чтобы он хотел. И человек доходит до понимания этого через Божественные заповеди. И посему человек обязан следовать во всем этим предписаниям”.²⁶

Как мы видим, в данном вопросе никаких разногласий между Августином и Фомой не наблюдается: оба теолога в конечном счете так или иначе признали соучастие двух волей в развертывании смысла жизни. “Золотая середина”, казалось бы, наконец была найдена, но прошло всего два-три века и дискуссия разгорелась с еще большей силой. Теперь на ринг вышли два тяжеловеса - Эразм Роттердамский, Дезидерий (псевдоним голландского философа-богослова Герхарда Герхардса, 1469-1536), и немецкий священник Мартин Лютер (1483-1546).

И тот, и другой подвергли самой язвительной критике разложение католического клира. Однако первый полагал, что оздоровление должно быть постепенным и умеренным. Лютер же занимал самые воинственные позиции и намеревался до основания разрушить саму церковь. Он выступал за прямое общение человека с Богом без посредничества духовенства.

Философ-гуманист Эразм стремился к совершенствованию религиозной жизни на основе морального потенциала Священного писания. Виттетбергский монах уповал на силу откровения и абсолютной веры в Божью благодать.

С этих позиций они и смотрели, на человека, его жизнь и судьбу.

Совпадение взглядов по поводу пороков церковной практики оказалось недостаточно для взаимопонимания в области философии и интерпретации Писания. Как признавался Лютер, спор шел “не о том, как мы живем, а о том, как следует жить”.²⁷

Надо признать, что полемика получалась сколь искренней, столь же и резкой. Очень быстро комплиментарное ее начало перешло в стадию легких уколов, а потом и сильных ударов, которые сменились оскорбительными выпадами “ниже пояса”. Наконец, Лютер после самых ядовитых насмешек вдруг спохватился и пошел на мировую: “Хватит укусов, теперь надлежит позаботиться, как бы не съесть друг друга” (письмо от 18 апреля 1524 г.).²⁸

Но прошло два года и Эразм, не веря в искренность этих слов, выносит свой главный обвинительный приговор: “Ты своим дерзким необузданным, мятежным нравом сотрясаешь весь мир гибельным разором... ты так истолковываешь дело Евангелия, что смешиваешь все - святое и нечестивое... Мне пожелай, чего хочешь, но только не своего образа мыслей, если только Господь тебе его не переменит” (письмо от 11 апреля 1526 г.).²⁹

Никто из горячих диспутантов так и не пошел на компромисс, ибо каждый считал единственно правильной именно свою точку зрения.

Главное разногласие касалось проблемы, которая прямо связана с темой нашего интереса. Речь идет о свободной воле человека определять смыслы и путь собственной жизни. Вполне естественно, что в эпоху Средневековья этот вопрос решался в сугубо богословской манере.

Эразм - весьма набожный человек, но тем не менее чувствовал себя свободнее и выступал с гуманистических позиций, тогда как Лютер являлся священником, хотя и бунтарем, уверовавшим в собственную непогрешимость и особую миссию. Его отношение к жизни определялось фанатическим преклонением перед Богом и сопутствующим умалением сотворенного Им человека. Эразм же видел в живом образе и подобии Божиим разумное и нравственное, независимое существо, способное ответственно относиться к жизни.

Как подметил Н.А. Бердяев, у Лютера “божественное поглощает человеческое”.³⁰ У Эразма человек наделяется перспективой обожения. На этом различии и развернулся второй тур того большого обсуждения, которое было начато Августином и Пелагием.

Лютер сформулировал смысл проблемы следующим образом: “способна на что-нибудь человеческая воля в том, что касается спасения, или же здесь от воли ничего не зависит... это и есть главное в нашем с тобой споре, вокруг этого все и вертится...”. И уточняет: “нам необходимо выяснить наивернейшее соответствие между силой Божьей и нашей силой”.³¹

Казалось бы, за 10 веков до этого Августин все давно обосновал, объяснил и сформулировал. Пелагий был разбит и изгнан из ортодоксального богословия. Но неожиданно старая ересь благодаря своей гуманистической энергии вновь воскресла и взбудоражила умы всего христианского мира. Виновниками такого рецидива явились Эразм с Лютером. Первый в 1524 г. опубликовал свою “Диатрибу о свободе воли”, а через год был готов ответ - книга Лютера “О рабстве воли”. Великая битва приобрела важное общественное значение.

Эразм в ходе полемики объявил, что под свободной волей он понимает “силу человеческого желания, при помо-

щи которой человек может приблизиться к тому, что ведет к вечному спасению, или же отвернуться от этого”.³² И тут же отметил, что без Господа “человеческая воля и ее стремления не способны действовать”.³³

Здесь Эразм ни на йоту не отходил от воззрений Августина. Проще говоря, естественная воля человека всецело должна определяться согласием с волей Божией. Никто и никогда из христианских богословов против этого и не выступал.

Но по Августину абсолютность Божественной воли не нарушается даже и в том случае, если человек действует вопреки ей. Ибо и в этом случае такое поведение совершается не помимо ее, а с поущения Божия. А коли так, то речь идет не о согласии воли, а о подчинении низшей высшей. Эразм не разделял этот тезис и настаивал на пелагианской идее о том, что “какая-то сила у свободной воли есть”.³⁴

Лютер в ответ пишет: “Выходит, что человек обладает свободной волей, но только при условии, что Бог наделит его свободной волей. При таком злоупотреблении словами любой может похвастаться чем ему вздумается, например, тем, что он властелин неба и земли... ясно: у человека нет свободы воли по отношению к тому, что выше его, а есть только по отношению к тому, что ниже его”.³⁵

Я бы добавил: по отношению в том числе и к самому себе, своей жизни и ее смыслу. Ведь именно это, как мне кажется, и подразумевает Эразм. Но как раз такой подход и не устраивает Лютера, для которого все земное ниже, ничтожнее, безвольнее в сравнении с неземным Абсолютом.

Эразм не менее, чем Лютер, верит в Бога и его всемогущество, но не забывает, а любит и человека. Вот почему он осторожно настаивает, что в принципе все же “можно предположить некую необходимость, которая, однако, не исключала бы и свободы нашей воли”.³⁶ “Но там, где существует чистая и постоянная необходимость, там не может быть никакого воздаяния ни за добрые дела, ни за злые”.³⁷ Ведь “если нет свободы, то нет и греха”.³⁸ Иначе и не может быть, когда все происходит по необходимости. Но это не так, а посему следует считать,

что “наша воля для вечного спасения действует совместно с Божьей волей”.³⁹

Как ни удивительно, но именно против такой синергии двух воль и выступил ярый Лютер, нанося удар не только против Эразма, но по касательной и против Августина с Фомой. Неукротимый бунтовщик все и вся готов был разнести в щепы для утверждения своей новой истины.

В обычной грубоватой манере он заявляет, что “свободная воля - это пустые слова... свободная воля в действительности выдумка... все происходит абсолютно по необходимости”, а “свободная воля - чистейший обман”.⁴⁰

Воля Божия всесильна и потому “начисто испепеляет свободную волю”.⁴¹ Ты, Эразм, пишет Лютер, “прав, наделяя человека какой-то волей, но наделять его свободной волей в делах божественных - это чересчур”.⁴² Этого, кстати, никто и не делал.

К этим “делам божественным”, на мой взгляд, следовало бы отнести весь путь и смысл человеческой жизни, как предтечи вечного спасения. Можно сказать иначе: сама свободная воля человека есть необходимость, а вовсе не “чистейший обман”.

В подтверждение своей правоты Лютер ссылается на слова ветхозаветного пророка Иеремии: “Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим” (Иер. 10, 23).

Это ли не аргумент в пользу абсолютного предопределения?

Но Эразм полагает, что Иеримия, скорее, говорит об исходе радостных или печальных дел, но не о силе воли. Просто люди, желая избежать беды, чаще всего в нее и попадают. Да никто и “не говорит, будто кто-то может держаться правильного жизненного пути без Божьей благодати...”.⁴³ Но речь-то идет о другом - не о вере, а о земной жизни человека и его праве ею распоряжаться по своему уму и своей воле. Своему, хотя и дарованному Богом-творцом.

По мнению Эразма существует три благодати:

1) естественная и “присущая всем нам по природе и испорченная грехом, но, как мы сказали, не угасшая”;

2) “вторая благодать - особая”, она побуждает грешника к раскаянию и “делает человека богоугодным... - мы назвали ее сотворящей, потому что она продолжает то, что начато”;

3) “и есть благодать, которая доводит до конца”, т.е. дарует вечное спасение.⁴⁴

Казалось бы, такой подход мог способствовать затуханию дискуссии двух гигантов, но Лютер выдвинул новый сильный тезис: “...человек не может полностью смириться до той поры, пока он не знает, что его спасение никоим образом не зависит от его собственных усилий, стремлений, воли или деяния, а целиком зависит от воли, усилия, желания и деяния другого, а именно от одного лишь Бога”.⁴⁵

Такая проповедь отчаяния в себе и полнейшего смирения перед Богом и Его благодатью - сердцевина всей философии протестантизма. Без благодати человек будет вечно находиться “в сети дьявола” (2 Тим. 2, 26).

“Так, воля человеческая, - настаивает Лютер, - находится где-то посередине, между Богом и сатаной, словно выючный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает..., если же владеет им сатана, он охотно пойдет туда, куда сатана пожелает. И нет у него никакой воли бежать к одному из этих ездовиков или стремиться к ним, но сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им”.⁴⁶ Так и Эразм с Лютером в поисках истины никак не могли прийти до середины, где она, по-видимому, и обреталась.

4. Кто же прав?

*“Меж двух равно манящих яств
свободный в их выборе к зубам бы не поднес ни одного
и умер бы голодный”⁴⁷*

Данте Алигьери

Большинство споров, как известно, оканчиваются не обретением истины, а потерей друзей. Так случилось и на этот раз. Сначала Августин рассорился с Пелагием, а потом доброжелательное и уважительное отношение друг другу сменилось взаимной враждебностью Эразма и Лютера.

Каждый доказывал свою правоту и на каком-то этапе уже не слышал другого. Немалое воздействие на их спор оказала и разница личных характеров, и особенности общественной жизни Нидерландов и Германии, и неодинаковый социальный статус и многое другое. Но сейчас речь идет не об этом, а о существовании философских разногласий.

Но случилось так, что горячая полемика, вместо того, чтобы рассеять сомнения и противоречия, лишь порождала новые смятения. Каждый из спорщиков искал опору в священном Писании, в богословских трактатах своих предшественников, приводил сотни и сотни цитат, но каждый находил только то, что хотел. “В священных книгах, - верно заметил Эразм, - существует очень много мест, которые, кажется, прямо утверждают, что у человека есть свободная воля, но некоторые места, кажется, полностью ее отвергают”.⁴⁸

И это действительно так. Вот почему каждый по-разному смотрел на одну и ту же проблему. Такое разномыслие порождало многочисленные расколы и ереси. Без этого, наверное, никогда бы и не смогла развиваться ни религия, ни философия. В этом ключе, т.е. в ключе бесконечных сопоставлений мнений и сомнений, только и могло развиваться сознательное отношение людей к собственной жизни и ее смыслам.

Эразм, как мне представляется, дает Богу человеку для его возвышения и развития ответственного отношения личности к собственной жизни, самостоятельного и свободного выбора пути - свободного в рамках высокой духовности и нравственности.

Лютер отдаст человека Богу, который решает все за человека, без его участия. Человек становится полным рабом и ни за что не отвечает: все предопределено без него. Важно лишь верить в Бога.

И тут возникает некое странное противоречие. Рабство воли низводит творческие потенции личности, ее устремления и волю, а следовательно, и все деяния до механического исполнения чужой воли. Но, с другой стороны, как бы снимается ответственность за выбор того или иного важного решения. Ликвидируется авторитет церкви и

ее контроль над сознанием и моралью. В итоге открывается некая возможность более свободной активности, большей инициативы в мирской жизни, поскольку все представляется проявлением не моей личной воли, а воли Всевышнего. Разумеется, человек не должен грешить и склоняться ко злу, но и на это есть Божия предопределенность. Не дела, а вера открывает путь к спасению.

Как мы видим, весь спор о Боге, человеке и жизни Эразм и Лютер ведут, разумеется, в рамках веры и лишь случайно касаются такой свободы как неверие. А именно эта проблема, как пять веков спустя показал Ф. Достоевский, и есть главная. Если я не верю, значит, Бога нет и, значит, “Я - сам Бог“. Так рассуждает Раскольников. Без Бога “все позволено” - полагает и Иван Карамазов.

Если бы перевести эти воспаленные мысли в плоскость полемики XVI века, то перед Эразмом и Лютером возникло бы новое поле для дискуссии: Волен ли человек в неверии? Проявляется ли в отрицании Бога его свободная воля или Бог это предвидит и желает?

По Эразму выходило бы, что свободен. По Лютеру - несвободен, т.е. и самое неверие в Бога есть плод воли Бога. Не так ли? Великие диспутанты избегают столь опасных вопросов, ибо, как я сказал, мыслят и спорят в пределах веры, а не безверия.

Но напомним, что за три века до спора, о котором мы ведем речь, именно этот вопрос поставил английский монах-францисканец Уильям Оккам (1285-1349). Парадоксальным образом он вскрыл самую глубинную сущность философии предопределения. Оккам пишет: “Бог может предписать разумному существу ненавидеть Бога, и это повиновение будет большей заслугой, чем любовь к Богу, потому что это существо будет повиноваться с большим усилием, ибо поступает против своей склонности”.⁴⁹

Итак, человек по Оккаму будет повиноваться воле Бога в любом, даже самом экстраординарном случае. Так, например, поступает Авраам, готовый принести в жертву сына Исаака. Так ведут себя праведный Иов и многие другие персонажи Ветхого Завета.

Правда, нигде, конечно, не идет речь о повелении Бога ненавидеть Его, но нельзя не признать, что в такой постановке дискуссия о свободе и рабстве человеческой воли уступает место более крупной проблеме. Ведь и неверующие живут и страдают, строят свою судьбу, наполняют бытие тем или иным смыслом. Для них-то кто и что предопределяет? Если Бог, то при чем тут вера? Если не Он, то сам человек?

Дискуссия четырех мудрейших мужей - Августина и Пелагия, Эразма и Лютера - как раз и помогает нам понять существенное в истоках и опорах смыслов жизни, которые мы ищем и находим по нашей собственной и свободной воле.

Конечно, материалистический подход совсем иначе толкует всю проблему. В центр им ставится объективный - природный и социальный фактор. Свобода и необходимость не связываются с каким-то трансцендентным предопределением или благодатью. Вся картина мироздания и жизни выглядит иначе. Об этом мы поговорим позже. Сейчас же, возвращаясь в далекое прошлое (кстати, не такое уж далекое), я раздумываю над откровениями четырех мудрецов и задаю себе вопрос: Кто же из них прав? Или ошибаются все? И Пелагий, и Августин, и Эразм, и Лютер? И не могу не согласиться с Блезом Паскалем, слова которого я привел в эпиграфе к предыдущему параграфу. Действительно, грань между истиной и заблуждением слишком тонка и извилиста. Истина и заблуждение единосущностны: одной не бывает без другого. Иногда они меняются местами. Поэтому не будем мучиться и дадим право каждому иметь свое мнение.

Что же касается меня, то мне ближе всех Эразм и совсем неприемлем Лютер и тем более Кальвин. Ведь, наверное, можно любить человека, не любя Бога, но нельзя любить Бога, не любя человека. Прав ли я? Не знаю, ведь я пока только ищу смысл, причем по своей доброй воле.

5. Ответ содомлянину

Закончив эту главу, я намеревался было сочинить небольшой заключительный параграф. Но зачем, скажите,

повторять сказанное? Ведь ничего нового уже не придумать. Не лучше ли просто ответить на письмо моего незнакомому друга - содомлянина, с которого начинается эта книга. Возможно, это будет ответом самому себе, но все же и не только себе.

Одним словом, письмо я написал и тут же отправил через Интернет. Вот этот текст:

“Мой юный друг! Каким-то непостижимым образом я все же получил твое письмо из шеола, в котором ты сообщаешь о своей заинтересованности в моем скромном труде о смысле жизни. Это очень приятно и я от всего сердца хотел бы поблагодарить тебя за поддержку. Весьма интересны и твои суждения на эту тему. Удивительно, что такой молодой человек мыслит столь глубоко и серьезно. Ведь я старше тебя на 50 лет, но до сих пор не могу понять то, о чем ты рассуждаешь просто и ясно. Правда, с другой стороны, ты старше меня почти на четыре тысяч лет и за это время, конечно, овладел гигантским человеческим опытом. Ты общался с глазу на глаз и с теми, творения которых мы до сих пор не можем отыскать. Ты, прости за бестактность, имел много свободного времени на раздумья и не отвлекался на суеты обыденной жизни. Все это не могло не дать своих интеллектуальных плодов. Одним словом, я восхищаюсь твоей мудростью и преклоняюсь перед искренностью, с которой ты рассказываешь о всех переживаниях содомлян.

Я старался столь же честно для самого себя разобраться в том, как развивалось представление человека о самом себе, т.е. как и древние греки, и ягвисты, и гностики, и, наконец, христиане и философы представляли себе человеческую жизнь и ее высшее предназначение. Надеюсь, что кое-что из моего повествования тебя заинтересует. Конечно, я не претендую на истину, а лишь ищу ее, но ищу, а не беру готовой из чужих рук. Авторитетов и книжников много, но, как верно отметил Екклезиаст, “кто умножает познания, тот умножает скорбь” (Еккл. 1, 18).

Но он же писал и о неизбежном “томлении духа”, в состоянии которого теперь пребывает и моя душа. Томление по смыслу жизни - это сугубо человеческое состояние, о чем неоспоримо свидетельствуют все - от Гомера до Эразма.

Если в двух словах передать тебе результат, к которому я пришел после упорных раздумий, то он сводится к мнению о множественности смыслов человеческого бытия и несводимости отдельно взятой судьбы к какому-то одному смыслу. При любых обстоятельствах даже самая главная, самая высокая идея жизни не охватывает всего ее содержания. Уж как ни старались греческие философы найти заветный смысл, все равно каждый предлагал свои варианты и не соглашался с другим.

Не смог вместить эти смыслы в ложе строгих норм и великий Моисей, хотя сам Ягве написал своей рукой правила жизни на каменных скрижалях. Это же разномыслие привело к выделению из лона иудаизма христиан, а затем породило споры между гностиками и ортодоксами. Не сложилось единого мнения и у отцов патристики, а в дальнейшем произошло два раскола в самом христианстве. На первый взгляд, все эти события относятся к истории церкви и христианского богословия. И это, конечно, так. Но в основе обоих расколов, как я думаю, лежала борьба идей по поводу смыслов жизни и назначения человека в этом мире: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над рыбами небесными, (и над зверями), и над всеми гадами, пресмыкающимися на земле” (Быт. 1, 26).

Но как же может человек владычествовать над другими, коли не способен понять самого себя? Не знает, как жить самому, к чему стремиться?

Самые различные рекомендации и суждения высказали, как ты теперь убедился, и Августин Блаженный, и Пелагий. Их спор через тысячу лет продолжили Фома, Эразм, Лютер... Эти поистине великие умы не могли достичь согласия и посеяли немало сомнений, но в то же самое время обнажили фундаментальные истины нашего бытия. И за это их можно только благодарить. Ведь все мы до сих пор опираемся на их плечи.

Я мог бы, пожалуй, даже сказать, что не удалось и, скорее всего, никогда не удастся создать какой-то единый и универсальный идеал жизни, один — единственный путь для многих и разных людей.

Каждый в конечном счете сам определяет его для себя. В этом я абсолютно с тобой согласен.

Чтобы убедиться, верно ли наше суждение, продолжу свои изыскания. О результатах, конечно, своевременно расскажу.

О трагедии Содома ничего нового узнать не удалось, поэтому еще и еще раз выражаю соболезнование всем твоим соплеменникам.

Вот, дорогой друг, что я хотел тебе поведать. И в заключение сердечно благодарю тебя за интерес к моей работе. Для меня это большое моральное подспорье. Может быть, в перспективе - далекой или близкой, кто знает, мы повстречаемся и продолжим дружескую беседу в спокойной обстановке. А пока крепко обнимаю!

Борис. 19.01.1999 г.

P.S. Не уверен, что письмо дойдет до тебя, ведь даже имя твое я не знаю. Но, авось, повезет и на этот раз.

Б.К.

Вот таким письмом на “деревню Шеол содомлянину” я и хотел бы закончить эту главу. Теперь перейду к новому сюжету.

Примечания к главе VI

1. Августин Блаженный. Творения. Том четвертый. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII. М., 1998, с. 8.
2. Там же.
3. Там же.
4. Августин Блаженный. Исповедь - X, XIX, 40.
5. Цит. по: Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены (изд. 1898). М., 1998, с. 160.
6. Августин Блаженный. О благодати и свободном решении - XX, 41 (MPL XLIV, 906).
7. Кальвин, Жан. Наставление в христианской вере. Том первый. Книги I и II. М., 1997, с. 247.
8. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 4. Государство (616 в. - 617). М., 1994, с. 415-417.
9. Эразм Роттердамский. Философские произведения. (Приложение: Пелагий. Послание к Деметриаде). М., 1986, с. 594.
10. Там же, с. 594, 595, 607.
11. Там же, с. 595.
12. Там же, с. 596.

13. Там же, с. 597.
14. Там же.
15. Там же, с. 604.
16. Там же, с. 606.
17. Там же, с. 612, 619.
18. Там же, с. 624.
19. Там же, с. 633.
20. Августин Блаженный. Творения. Том четвертый. О Граде Божиим. Книги XIV-XXII. М., 1998, с. 582.
21. Там же, с. 582.
22. Там же, с. 582-583.
23. Там же, с. 585.
24. Паскаль Блез. Письма к провинциалу. Цит. по.: Августин Аврелий. Блез Паскаль. Лабиринты души. Симферополь, 1998, с. 238.
25. Фома Аквинский. Сумма против язычников. - III, 67, 5.
26. Santo Tomas de Aquino. Suma de Teologia. IV. Parte II-II (B). Madrid, 1993, p. 216.
27. Эразм Роттердамский. Философские произведения (Приложения: Мартин Лютер. О рабстве воли). М., 1986, с. 315.
28. Там же, с. 589.
29. Там же, с. 593.
30. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993, с. 270.
31. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986, с. 306.
32. Там же, с. 230.
33. Там же, с. 231.
34. Там же, с. 220.
35. Там же, с. 336.
36. Там же, с. 254.
37. Там же, с. 255.
38. Там же, с. 233.
39. Там же, с. 257.
40. Там же, с. 249, 293.
41. Там же, с. 308.
42. Там же, с. 363.
43. Там же, с. 264.
44. Там же, с. 235, 236-237.
45. Там же, с. 329.
46. Там же, с. 332.
47. Данте, Алигьери. Божественная комедия - III, 4, 1-4.
48. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1991, с. 438.
49. Цит. по: Шестов, Лев. Сочинения в двух томах. Том 2, М., 1991, с. 438.

Глава VII

ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ: ГУМАНИЗМ, ПРАГМАТИЗМ, УТОПИЗМ



1. Увертюра

В духовной жизни человечества за две тысячи лет, прошедших после рождения Христа, было два крупнейших поворота: на Востоке появилась новая мировая религия - ислам (VII в.), на Западе - победила культура Ренессанса и произошла Реформация (XIII-XVI вв.).

Под их мощным воздействием существенно изменились многие представления о мире и человеке, в том числе ценностные ориентации в отношении реальных и желаемых смыслов жизни. Нас в данном случае интересует только западный мир.

Революцию духа, которую принесла с собой эпоха Возрождения, обычно характеризуют обобщающим термином “гуманизм” (лат. *humanus* - человеческий, человеческий). В широком смысле под ним подразумевается обычно человеколюбие, человечность. В более узком - духовная, даже атеистическая светская культура в отличие от “божественной науки” (*divina studia*). Поначалу гуманистами называли тех, кто посвящал себя изучению и преподаванию “свободных искусств” (*studia humanitatis*) - поэзии, риторики, грамматики, логики, а чуть позже - истории, философии, права. В настоящее время все эти дисциплины входят в общую семью гуманитарных наук.

Термин “гуманизм” был введен немецким педагогом Ф.Нитхаммером в 1808 г., как обобщающий знак (символ, характеристика) антисхоластических и внецерковных суждений светских преподавателей, писателей, поэтов, философов XIV-XV вв., главным образом итальянцев. Ныне часто имеется в виду некая общая аура всей эпохи Возрождения.

Раскрепощение миросозерцания от оков средневековой схоластики породило, как мне представляется, не один, а целых три “гуманизма”, точнее три главных течения новой эпохи: собственно романтический гуманизм, гражданский прагматизм и социальный утопизм. И, следовательно, три различных подхода к толкованию смыслов жизни.

Первый олицетворяют такие фигуры, как Данте Алигьери (1265-1321), Франческо Петрарка (1304-1374),

Джованни Боккаччо (1313-1375), учитель Эразма - Лоренцо Валла (1407-1457), Пико де Мирандола (1463-1494), Пьетро Помпонацци (1462-1524), Бернардино Телезио (1508-1588), Франсуа Рабле (1494-1553), Мишель Монтень (1533-1592) и другие.

Второй персонифицировали Леонардо Бруни (1370-1441), Никколо Макиавелли (1467-1527), Жан Боден (1530-1596), Иоганн Альтусий (1557-1638).

И последний воплотили в своих трактатах три Томаса - Томас Мор (1478-1535), Томас Мюнцер (1490-1525), Томмазо Кампанелла (1568-1639).

Особняком стояли Леонардо да Винчи (1452-1519), Эразм Роттердамский (1466-1536) и Джордано Бруно (1548-1600).

Я не назвал многих других выдающихся гуманистов, но среди упомянутых мы видим гигантов мирового масштаба.

Обозреть, хоть сколько-нибудь достаточно, их богатейшее творческое наследие невозможно. Поэтому я ограничусь кратким рассмотрением взглядов только четвертых из них. Я имею в виду Данте Алигьери, Франческо Петрарку, Никколо Макиавелли и Томаса Мора. Именно они наиболее ярко отразили главные линии духовного обновления.

Имея в виду данные обстоятельства, я и приступаю теперь к этому интересному сюжету. Естественно, и в этой главе я высказываю только сугубо личное мнение и несколько не буду в обиде, если меня поправят специалисты. Тем не менее внутреннее ощущение никогда не следует приносить в жертву чужой мысли.

2. Данте - идейный предтеча Возрождения

“Из всех проявлений божественной премудрости человек - величайшее чудо”.¹

Данте Алигьери.

Эпоха Ренессанса и Реформации открыла новое видение человека и его миссии в жизни Вселенной. В определенном смысле это было вторичное рождение древнегреческого взгляда, но обогащенного христианской культурой и историческим опытом.

У истоков этого духовного поворота стоял великий Данте Алигьери - первый провозвестник гуманизма, его, так сказать, Иоанн Креститель. Это был еще глас вопиющего в средневековой пустыне, но именно он обозначил путь, по которому пошла вся европейская культура.

В созданном его гением “Божественной комедии”, трактатах “Новая жизнь” и “Пир”, в стихах и сонетах содержится все богатство нового жизнепознания. Резкое осуждение порочных традиций официального католического клира и практики индульгенций отразили прореформаторскую тенденцию, завершенную в творчестве Эразма и революции Лютера.

Гуманистическая струя в поэзии Данте вылилась в форму чарующего воспевания одухотворенной и почти небесной любви (агапэ). После Песни песней Соломона это был самый высокий и яркий гимн экстазу одухотворенного чувства. Поэт смело обожествляет свою Прекрасную даму Беатриче. Рано умершая и недостижимая возлюбленная, которая даже не заметила влюбленного в нее девятилетнего мальчика, превратилась в поэтическом воображении Данте в некий символ Божьей Премудрости и Красоты. Позже религиозно-романтический культ женщины получил свое творческое продолжение в стихах Франческо Петрарки, в “новой религии” Огюста Конта, в обожествлении Софии Владимиром Соловьевым и о.Сергием Булгаковым (об этом я скажу позже).

Проблема психо-эмоционального экстаза любви как высшего счастья и смысла жизни воспринимается Данте по-платоновски, т.е. как бы разделенной надвое: любовь плотскую (половую), которую у Платона освящала богиня Афродита Пандемос (народная, земная), и любовь идеалистическую, созерцательную и возвышенную, которой покровительствовала Афродита Урания (небесная).

И в самом деле мы сами инстинктивно видим разницу между случайным увлечением и даже сильной страстью, с одной стороны, и любовью чистой, глубокой, одухотворенной, даже плотской, но не только плотской.

Не случайно поэтому обычных, т.е. именно плотских, любовников, поэт помещает во второй (весьма легкий)

круг ада. В первом (еще более слабом) оказались некрещенные, но и не грешные язычники, в том числе греческие философы, которых воспевают Данте, - Гомер, Гораций, Овидий, Сократ, Демокрит - все, кто жил до христианского учения. Из этого круга доносится лишь "вздых".

Во втором круге помещены были именно те "грешники", "Кого земная плоть звала, Кто предал разум власти вожделений".²

Отсюда неслись уже "плач" и "стон". Страдающему сонму любовников поэт сочувствует, да так сильно, что даже падает в обморок от слез - "так падает мертвец".³

Но совсем иначе воспринимает поэт величие и чистоту непорочной и самозабвенной любви - агапе. Так любят Бога.

В стихах и сонетах, посвященных прославлению Беатриче, главной силой выступает Amor. У итальянских поэтов XIII в. Amor - владыка куртуазии, как называли тогда искусство благородной любви. С девяти лет, когда Алигьери впервые издалека увидел свою даму сердца Беатриче, "Amor стал владычествовать над моею душой", - признается поэт. О возлюбленной он говорит словами Гомера: "Она казалась дочерью не смертного, но бога". Так явился Amor, которому отдал всю свою жизнь великий поэт.⁴

Я не собираюсь, разумеется, описывать экстатическую и чистую любовь Данте, но именно это чувство пронизывает каждый миг его вдохновения. Неожиданная смерть юной "королевы неба" повергает возлюбленного в состояние вечного обожания и любовной печали:

"Рассталась дама с участью земною,
И ныне бог любви скорбит со мною.
На небе слышны ликованья звуки...
И ангелов ее восславил хор".⁵

Страдающий поэт только в "Божественной комедии" наконец в воображении встречается с Беатриче. На самом краю чистилища, граничащего с раем. Казалось бы, первое randevu с призраком любимой должно быть окрашено в розовые тона, но неожиданно нежная дева обнаруживает далеко не ангельский характер.

Прекрасная Беатриче упрекает потерявшего голову влюбленного за то, что тот не смог отказаться от бременной жизни и добровольно устремить полет вслед за ней на небеса.⁶

“Такой укор мне сердце укусил,
Что я упал, что делалось со мною,
То знает та, кем я повержен был”.⁷

Но, слава Богу, все обошлось благополучно, и поэт не расстался с жизнью, а, собравшись с духом, продолжил под водительством мудрого Вергилия свое странствие по потусторонним мирам.

Спустя какое-то время уже в раю Беатриче вновь является смелому пилигриму. На этот раз его никто не упрекает. Более того, он наконец постигает высший смысл:

“Взор Беатриче не сходил с высот,
Мой взор - с нее...
То жажда в нас должна вспылать огнем
Увидеть Сущность, где непостижимо
Природа наша слита с божеством”.⁸

Наконец, небесное сочетается с земным, “бессмертие смешано со смертным”.⁹ В этом единстве поэт и видит двойную суть земной жизни, освещенной и освященной самым великим человеческим чувством.

Нельзя забывать, что сам Данте всецело стоит на религиозных позициях. Его вера в Бога и Божье предопределение непоколебима. Но в отличие от Августина и Фомы он склоняется, как мне кажется, в сторону Пелагия. Во всех случаях обитатели ада, чистилища и рая, а таковых тысячи в “Божественной комедии”, оказываются там, где положено, только за заслуги “по своим делам” - дурным или хорошим. Никакого случайного и неисповедимого решения Высшего Судии не случается: все закономерно и предвидимо. За грехи и зло неизбежно попадаешь в ад, за добро и любовь - в рай. Получается, что сам человек и предопределяет свою загробную судьбу, а значит - и свою земную жизнь, ибо уже заранее предвидит конец.

Такая логика нисколько не противоречит абсолюту Божьей справедливости, но отводит в сторону “рабство во-

ли” и вытаскивает человека из болота похоти и грязи, куда его невольно сталкивали слишком рьяные проповедники предопределения.

В чистилище поэт в беседе с ломбардцем Марко вопрошает:

“Как ты сказал, теперь уже никто
Добра не носит даже и личину:
Зло и внутри и сверху разлито,
Но укажи мне, где искать причину:
Внизу иль в небесах? Когда пойму,
Я и другим поведать непримину?”

Уже сама постановка такого вопроса наносит удар по традиции предопределенческого мышления. И как же устами Марко отвечает Данте на свой вопрос? Поэт пишет:

“Он издал вздох, замерший в скорби “У!”
И начал так, в своей о нас заботе:
“Брат, мир - слепец, и ты сродни ему.
Вы для всего причиной признаете
Одно лишь небо, словно все дела
Оно вершит в своем круговороте.
Будь это так, то в вас бы не была
Свободной воля, правды бы не стало
В награде за добро, в отмщение зла.
Влечение от небес берут начало, -
Не все; но скажем даже - все сполна, -
Вам дан же свет, чтоб воля различала
Добро и зло, и ежели она
Осилит с небом первый бой опасный
То, с доброй пищей, победить должна,
Вы лучшей власти, вольные, подвластны
И высшей силе, влившей разум в вас,
А небеса к нему и непричастны.
И если мир шатается сейчас,
Причиной - вы”¹⁰

Причиной своей судьбы - вы сами, люди. Вот главная идея Данте.

Этот пассаж интересен тем, что поэт одновременно признает и “свободную волю человека” и “высшую

власть” Творца. Его заветы обуздывают еще неспособную мыслить душу. И тут Данте неожиданно переходит в резкую атаку против пороков католической церкви, которая призвана духовно возвышать человека, помогать ему жить по Закону Божьему.

“Законы есть, но кто же им защита?
Никто; ваш пастырь жвачку хоть жует,
Но не раздвоены его копыта;
И паства, видя, что вожатый льнет
К благам, будящим в ней самой влечение,
Ест, что и он, и лучшего не ждет.
Ты видишь, что дурное управление
Виной тому, что мир такой плохой,
А не природы вашей извращенье...
Не видишь ты, что церковь, взяв обузу
Мирских забот, под бременем двух дел
Упала в грязь, на срам себе и грузу?”¹¹

Защищая естественную природу человека и обрушиваясь всей силой своего таланта на пороки католического клира, Данте не умаляет, а возвеличивает Бога и почти дословно повторяет Фому Аквинского, заявляя:

“Мы счастливы неведеньем своим;
Всех наших благ превыше это благо -
Что то, что хочет Бог, и мы хотим”.¹²

В этом великому гуманисту и видится свобода воли человека, его способность к возвышению души и восприятию истины Христа, как истины своей собственной жизни. Без любви этот путь не одолеть. Возвеличивание Бога у Данте не сопровождается умалением человека и низведением смысла его земного существования до нуля. Поэт ищет смысл именно на земле, а не на небе, даже не в раю, куда попадают только те, кто правильно жил на земле.

Главный герой Данте - это даже не поэт и не Беатриче. Она, скорее, символ любви и чистоты человеческих чувств, связи земли с небом и человека с Богом. Главный же герой - человек. Тысячи имен приводит Данте в “Божественной комедии”, размещая реальных и мифических

персонажей по их заслугам в аду, чистилище или раю. “Каким я жил, таким и в смерти буду”,¹³ - восклицает один из грешников, томящийся в аду. И это признание выражает всю дантову философию спасения.

Наиболее страшным злодеянием ему представляется предательство. Недаром в центре ада ужасный трехголовый Люцифер вечно жует Иуду и убийц Юлия Цезаря - Брута и Кассия.

Самыми светлыми достоинствами человека Данте полагает разум, любовь, дружбу, честь.

В трактате “Пир” великий поэт-философ решительно отмечает в сторону идею о неизбывной греховности человека и его склонности ко злу: “Каждый человек каждому другому человеку от природы - друг”.¹⁴

Это признание не только гуманистично, но оно одно определяет главную смысловую нить человеческого предназначения: оно включает в себя и любовь, и добро, и дружбу, и взаимопомощь, и требовательность, и прощение - все, чем живет и жить должен каждый человек. И, напротив, исключает всякое зло, ложь, корысть, агрессию, алчность, властолюбие и все прочие слабости.

По мысли Данте, “на земле человек обладает не только одним видом блаженства, но двумя, а именно блаженством жизни общественной и блаженством жизни созерцательной”.¹⁵ Вторая, как он пишет, “ближе к божественной”.¹⁶ И заключительным аккордом философии Данте является его декларация: “Из всех проявлений божественной премудрости человек - величайшее чудо”.¹⁷

Вот, пожалуй, те основные идеи, которые, на мой взгляд, присущи подходу Данте к оценке смыслов жизни.

“Божественная комедия” (слово “божественная” было предложено поклонниками Данте уже после его смерти) - это никакая не комедия, а, скорее, трагедия, трагедия земной жизни духовно-телесных людей. Они мечутся в поисках смысла своей жизни, стремятся предугадать посмертное предназначение, грешат и каются, любят и страдают, бегут ото зла и сами творят зло. Все это и есть жизнь. Никто не может угадать все ее изгибы и повороты, подсказать все шаги и решения. Это право принадлежит только само-

му человеку. Бог лишь соучаствует в этом прекрасном и опасном процессе. И все это трагическое и счастливое великолепие освещается и освящается неизбывной силой любви, без которой жизнь уравнивается со смертью. Так я воспринимаю Песнь песни Данте Алигьери.

3. Франческо Петрарка о средствах против превратностей судьбы

*“Франческо Петрарка - муж прославленный,
известный и жизнью, и правом,
и образовательностью, молва
о котором шла по всему свету...”¹⁸*

Джованни Боккаччо

В заголовок этого параграфа я взял название одного из главных философских трактатов самого Франческо Петрарки, имя которого с легкой руки Джованни Боккаччо открывает великолепную плеяду романтических гуманистов XIV века. Чувствительный поэт и большой художник открыто и смело выступил против персон “высокого положения, но малой учености и добродетели” в защиту счастливой доли и достойного образа жизни. Если не касаться светлой любовной лирики Петрарки, воспевающего свою рано вознесенную на небеса возлюбленную Лауру (странное повторение судьбы Беатриче), а сосредоточить внимание на философии жизни, то мы легко обнаружим истинно гуманистический смысл его воззрений.

В трактате “Об уединенной жизни” он по-своему выражает суть двух главных заповедей Христа: “Я верю, что благородный дух человека ни на чем не успокоится, кроме как на Боге, цели нашего существования, кроме как на самом себе и на своих внутренних стремлениях, кроме как на другой душе, близкой ему в силу сходства”.¹⁹

“Успокоиться” здесь означает понять, познать, чтобы свободно выразить собственное духовное стремление как личности. Речь идет не о неизбывной любви (агапэ) к Богу и ближним, а о сознательном отношении к целям земного существования. “Если не знать или презирать природу людей, не знать, для чего мы рождены, откуда пришли,

куда идем”²⁰ - повторяет Петрарка вопрос гностика Феодора, - то как найти правильный путь существования? Никак не найти. Вот почему “каждый человек должен думать, каким его сотворила природа... пусть каждый определит, какая именно жизнь соответствует его природе и характеру”.²¹ Только так можно добиться совершенствования и счастья.

Взрачивать добродетель и означает создавать самого себя как человека, который сумеет достичь “не только славы и лучшей судьбы, но и самого неба”.²² Тогда и краткая земная жизнь станет счастьем, а не страданием и обузой.

Наиболее резко и откровенно Петрарка противопоставлял два образа жизни: один он назвал “новым видом безумия”, второй ему представлялся истинно добродетельным и светлым. Первый - это жизнь городская, в клоаке которой “человек остается не только ничтожным, но и гнусным, и опасным, и непредсказуемым, и двуликим, и свирепым, и кровожадным животным, если Богом ему не дано научиться человечности, одолеть дикость и стать настоящим мужем. Но подобное, как показывает опыт прошлого и настоящего, редкий дар”.²³

Почему же люди тянутся в город, к обществу, к толпе? Да потому, саркастически замечает Петрарка, что “им тошно оставаться наедине с собой”.²⁴ Прекрасное объяснение, не правда ли?

Не город, не его суета, а только уединение способно открыть путь к совершенствованию души. Вот кредо философа и поэта.

Городской житель не знает покоя, вскакивает даже среди ночи, поглощен суетой и жадностью, обречен на зависть, злость и страх, плетет сети лжи или сам запутывается в них, отдается похоти, обжорству, всем дурным страстям.

И, напротив, уединенная жизнь дарит спокойствие, уводит к гармонии души и тела, приближает к Богу и благодати, поощряет творчество, а главное - дарует свободу личности, спасая ее от гибели. Такой человек - сельский полумонах и философ “никому не завидует, ни

к кому не испытывает ненависти, доволен своим жребием и недосыгаем для ударов судьбы, он ничего не боится, ничего не желает”.²⁵

Франческо Петрарка и сам пытался избегать большого общества, уехал в небольшое селение Воклюз близ Авиньона, где купил скромный домик и творил в тиши. Но и ему не удалось освободиться от искушения славой, хлопот по поводу получения звания профессора, участия в политических баталиях и т.д. В общем, желаемого уединения не получилось. Для этого надо было постричься в монахи или стать отшельником, т.е. полностью вручить свою душу Богу. На такой подвиг Петрарка пойти не мог и не хотел.

“Ведь даже если все мы стремимся к одному последнему пределу, не всем полезно следовать по жизни одним путем, каждый должен основательно подумать, каким сотворила его природа и каким он должен сделать себя сам”.²⁶

В самом деле, мы бредем по бездорожью, почти в потемках, часто ступая по ложному следу других, нередко бродим по кругу, не умея выйти на спасительную тропу. Вот почему столь важно прислушаться к голосу своей души, подумать наедине с собой о смысле жизни и собственном пути.

По мудрой и простой мысли Петрарки, “нет ничего глупее, чем пренебрегать настоящим, которое определено и целиком принадлежит тебе, и надеяться на будущее, которое зависит не от нас, а от тысячи случайностей... Упование на будущее внесло в нашу жизнь едва ли не самое большое зло: из-за надежды жить никогда не жить...”²⁷

И в этом апофеозе реального бытия скрыт укор по адресу всей идее спасения и содержится весь смысл гуманистического экзистенциализма Петрарки, разрушающего тот страх и оцепенение перед предопределением, которое почти в это же время столь энергично взращивал Фома Аквинский. Франческо Петрарка, развивая идею о благородстве человеческой души и способности преодолеть любое зло и грех, пишет: “единосущный, совершенным об-

разом объединив в себе две природы, стал Богом и человеком, – так, чтобы, сделавшись человеком, сделать человека Богом (ut hominem Deum facere, factus homo)”.²⁸

Таков высший смысл бытия. На этой благородной ноте и закончим рассказ о Франческо Петрарке, глубоко верующем в Бога и желающем обожить свободного и разумного Человека.

Романтический и сентиментальный, иногда говорят “христианский гуманизм”, который проповедовали Данте и Петрарка, остался в истории. В лучшем случае им интересуются ныне культурологи и моралисты. А вот гражданский прагматизм, в его упрощенной и опошленной форме, до сих пор доминирует в общественном сознании и поведении, прежде всего в политике. Тем с большим интересом обратимся к первоисточнику этого направления.

4. Бесстыдная правда Никколо Макиавелли

*“Делая вид, что он дает уроки
королям, он преподавал великие
уроки народам”.*²⁹

Жан-Жак Руссо

Имя Никколо Макиавелли вот уже шесть веков вызывает у многих людей чувство неприязни и осуждения. В мещанском сознании оно воспринимается почти как символ лицемерия и самого гнусного вероломства. Католическая и православная церкви видят в Макиавелли чуть ли не Антихриста. Монархи всех стран, включая и российских царей, поносили его за республиканизм. Республиканцы обвиняли в воспевании абсолютизма. Жестокие правители навешивали ярлык заговорщика и смутьяна, а либералы осуждали за приспособленчество и готовность служить кому угодно, лишь бы поближе находиться к кормилу политической власти.

Всяк на свой лад обвинял его в безбожии, цинизме, властолюбии, безнравственности и прочих смертных грехах. О каком уж тут гуманизме, о какой добродетели могла идти речь? Макиавелли – это даже не ересь, а просто сплошной грех.

Жить по рецептам Макиавелли, в представлении большинства, значило бы нарушить все нормы общественной морали, погрузиться в ложь и порок.

Но переведем дыхание, а то задохнемся в этом потоке злопыхательства и клеветы.

Если говорить вполне серьезно, а не бежать за колесницей исторического фарисейства и глупости, то нельзя не прийти к выводу, что такого рода расхожее мнение столь же далеко от истины, как луна от Флоренции, где 3 мая 1465 г. родился и 62 года жил наш герой.

Никколо, сын скромного адвоката Бернарде Макиавелли, родился с открытыми глазами, подобно Сократу, Вольтеру, Галилею, Канту и некоторым другим отмеченным Богом персонам. И на мир он всегда смотрел открытыми глазами, не отворачивая взор от самых ее неприятных пороков и язв.

Великолепный ум и талант, темпераментный и активный характер буквально оттолкнули его от грез романтического и созерцательного гуманизма и вывели на простор бурной политической жизни. Уединение для него означало смерть. Дружба с Леонардо да Винчи, Микеланджело, Боттичелли и другими достойными гражданами Флоренции не отвращала его от политики, а, скорее, даже усиливала тягу к конкретному делу. В течение 14 лет (с 1499 г.) он занимал ответственный пост Секретаря городского Совета десяти (Комиссия свободы и мира), занимался секретной дипломатией, создавал гражданскую милицию - одним словом, всего себя отдавал честному служению республике, провозглашенной во Флоренции в 1494 году.

Когда в 1513 г. республика пала, и к власти опять пришел ненавистный род Медичи, счастье навсегда отвернулось от него. По недоразумению его обвинили в участии в заговоре против новых властей. Он был брошен в тюрьму и даже подвергнут жестоким пыткам. Но тут неожиданно подвернулась амнистия в связи с избранием кардинала Джованни Медичи папой (Лев X). В итоге Макиавелли избежал казни и укрылся в своем небольшом имении Сан-Андреа в 7 милях к югу от Флоренции. Опасный "флорентийский секретарь", оказавшись как бы под до-

машним арестом, отдался целиком научной и литературной работе, чем и снискал себе всемирную славу.

Наибольшую известность получила его сравнительно небольшая книга “Государь” или “Князь” (ит. - *Il Principe*), вышедшая только спустя пять лет после смерти автора.

Политический идеал для Макиавелли - Римская республика. Государство являет собой высшее проявление человеческого духа. Служение государству, а точнее - Родине, есть наибольшее счастье, цель и смысл жизни политического человека. Вот, собственно говоря, в чем и состояла вся суть философии Макиавелли.

По ее логике всякая обыденная мораль, сама жизнь гражданина должны быть подчинены этому высшему надморальному и надперсональному императиву, а не сентиментальным чувствам благоразумия и непорочности.

Именно тут-то и подловили Макиавелли фарисействующие защитники морали, сами никогда не следовавшие ее постулатам. Дабы прикрыть собственные грехи, они-то и обрушили на Макиавелли целые ушаты грязи и оскорблений, рисуя его страшным развратителем человеческих душ. В 1559 г. его книги были запрещены, а их автор по-смертно обвинялся в “атеизме, дьявольской лживости, неискренности и коварстве”.

Любопытно, что даже Карл Маркс, на деле проводя сугубо прагматическую линию, ничтоже сумняшеся, также осудил бедного Макиавелли за то, что у него, дескать, “теоретическое рассмотрение политики освобождено от морали”.³⁰ Можно подумать, что когда-нибудь и где-нибудь, до Макиавелли или после его смерти, реальная политика зиждилась на опорах неисполнимого идеального должностования. Поэтому никак теоретическое рассмотрение аморального феномена не может быть моральным, а только сугубо неморальным, имморальным (не путать с аморальностью), т.е. именно прагматическим, утилитарным или, как сейчас модно говорить, инструментальным. Кстати сказать, сам Маркс при анализе политических процессов именно так и поступал, поэтому его критику следовало бы считать самокритикой.

Но чем больше шума, тем всегда меньше правды. Ведь по сути дела Макиавелли ничего нового не сказал. Все и до него прекрасно знали, что политика - дело грязное и неразрывно связано с вероломством и имморализмом. Еще Платон отмечал, что всем правителям нередко приходится "прибегать ко лжи и обману - ради пользы тех, кто им подвластен... подобные вещи полезны в виде лечебного средства".³¹ Не эту ли идею и объяснял Макиавелли? Я думаю, что именно так оно и было.

В отличие от церковных лицемеров он не возопил по поводу моральных канонов, а трезво и откровенно оценил природу политики как практической целесообразности. Смысл политической жизни он видел не в чистоте абстрактных принципов, а в достижении поставленной цели. Да и что такое сами эти принципы? Нравы, привычки, традиции? Юридические установления? Церковные постулаты? И как принципы могут заменить реальную политику? Она насквозь прагматична. Средства могут быть поэтому всякими, и грязными в том числе, коли иначе нельзя обеспечить искомый результат.

Это был отнюдь не аморальный, а имморальный подход, которым нередко пользуются не только политики, но и все мы грешные. Неприятно признавать эту истину, но скрывать ее ни от самого себя, ни от людей Макиавелли не пожелал. И я с ним солидарен. Несогласные могут вполне укрыться в монастыре.

Нельзя не согласиться с Макиавелли и о необходимости честного и нелицеприятного анализа фактов: "Кто оставит в стороне то, что есть, для изучения того, что должно быть, скорее придет к гибели, чем к спасению".³² Отделив политику от теологии, он не связал ее моральными путями, но вооружил разумом и принципом общественной выгоды, хотя иногда это выглядело как оправдание монарха и его вероломства. Но это была лишь кажущаяся неразборчивость, за которой скрывалась научная добросовестность.

Великий флорентинец не создавал новых законов политики, а обнажал давние ее особенности, которые можно оценивать как пороки, но такие пороки, которые и обес-

печивают ее результативность. Одно дело, считал Макиавелли, это пожелание “как надо жить”, и совсем другое – “как живут люди”, и прежде всего политический человек. Эту тему многие чувствительные натуры предпочитали замалчивать, провозглашая высокие сентенции о нравственной чистоте и романтической любви, но общественная жизнь имела свои законы, далекие от всякой морали. Любкой политик, иронически писал Макиавелли, называя и самого себя “доктором науки обмана”, отличается от простых смертных тем, что “уже давно не говорит того, что думает, и не думает того, что говорит, а если иногда ему случается сказать правду, он ее заключает в такое количество лжи, что и обнаружить ее трудно”.³³

Откровенная позиция Макиавелли в отношении жизни человека в социуме, а не на небесах, вызывала, конечно, неприятное ощущение. Хотелось закрыть глаза на правду и продолжать уповать на Божественную силу морали и любви. По сути дела под воздействием Макиавелли произошла десакрализация морали. Она лишалась своей священной силы и ставилась в зависимость от естественной жизни. Известно, что даже сама христианская мораль всегда оставалась недостижимым идеалом – идеалом должностования, отстраненного от сущей жизни. Макиавелли интересовался именно и только живым сущим, оставляя моралистические сюжеты для церкви и взволнованных поэтов. Конкретный интерес, цель, результат он ставил прежде психо-душевных и чувственных ощущений и тем более всякой церковной и околоцерковной болтовни об абстрактном добре и зле, об абсолютном предопределении, о “рабстве воли” и т.д.

Макиавелли, защищая идею республиканизма и ответственности политического человека, тем не менее не скатывался к слепому воспеванию государства, а беспокоился о гражданском обществе, о жизни самих подданных, их благополучии. Свобода человека представлялась ему высшей ценностью, но свобода разумная и не наносящая ущерб государству и общественному правопорядку. “Самое худшее рабство, – писал он, – налагается гнетом государства... государство всегда старается обессилить и подо-

рвать всякую деятельность общества, чтобы самому высизиться”³⁴.

Эта позиция “флорентийского секретаря” представляется весьма важной для понимания всего его мировоззрения. Свою задачу он видит не в поучениях правителям, призывая их не бояться осуждения, быть решительным, не брезгать ложью, хитрить, быть жестоким, когда нужно, и т.д. и т.п., - этому флорентийских политиков учить было глупо. Они лучше самого Макиавелли владели такой наукой. Цель его состояла в воспитании сильного и самостоятельного политического человека, который обязан трезво понимать ту опасность, в которую он погружает свою душу.

По мнению Макиавелли, все действия людей в принципе соответствуют не Божественному провидению или абстрактным моральным пожеланиям, а исключительно целесообразности и выгоде.

До Макиавелли религиозная мораль как бы предшествовала действию, априори отличая дурной поступок от хорошего и побуждая человека действовать так, а не иначе. Макиавелли предложил освободить человека от таких ограничений и дать ему полную свободу.

Тот, кто слепо и пассивно следует всем требованиям морали, почти всегда обречен на неудачу, ибо стоит в растерянности перед выбором, опасаясь нарушить какую-нибудь заповедь. “Когда люди, чтобы попасть в рай, предпочитают скорее переносить побои, чем мстить, - писал Макиавелли, - мерзавцам открывается обширное и безопасное поприще”³⁵.

При этом он исходил из разумной идеи о том, что принципы политики и морали различны. Первая исходит из требований достижения какой-то пользы и в этом видит добро, вторая - из абстрактного долженствования, не преследующего никакой конкретной цели. Что же нравственное: ничего не делать, успокаивая себя невозможностью нарушить моральные каноны, или обеспечить полезность, поступаясь моральными догмами? Этот вопрос Макиавелли решает в пользу деятельности.

Мораль, если ее брать в религиозно-абстрактном смысле, витает где-то над человеком, оторвана от его реальной жизни, но в то же самое время оценивает всю его совесть, определяет его личное качество как добродетельное или недобродетельное. Но это свойство, конечно же, присуще самому человеку, а не морали, которая вне человека проявиться не может. Лишь в теологической интерпретации масштаб морали приобретает надличностный, трансцендентный, сакральный характер.

Соединить мораль с человеком, с его “сущностной деятельностью”, а значит, поставить человека над моралью – такую цель и преследовал Макиавелли. Ряд положений Макиавелли формулирует в форме четких и недвусмысленных рекомендаций, которыми полезно было руководствоваться не только правителям, но и самим гражданам. Звучат эти советы грубовато, но справедливо. Ниже приводятся некоторые из этих суждений с указанием страниц, на которых они помещены в одном из последних изданий: Макиавелли Никколо. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. Ростов-на-Дону. Изд-во “Феникс”, 1998.

Сначала обратимся к первой группе его политических оценок:

- Правитель “ради сохранения государства” (!) обязан “не отклоняться от добра, если это возможно, но уметь вступить на путь зла, если это необходимо” (с.110);
- “Подданные будут довольны возможностью обращаться прямо к князю” (с.55);
- “Пострадавшие разрозненны и бедны, вредить князю они никак не могут” (с.55);
- “Людей следует или ласкать, или истреблять, так как они мстят за легкие обиды, а за тяжелые мстить не могут” (с.55);
- “Различая издали наступающие беды, что дано, конечно, только мудрому, можно быстро помочь, но если, не поняв их вовремя, позволить злу разрастись

до того, что его узнает всякий, тогда средств больше нет” (с.57);

- “Никогда не следует допускать развиваться беспорядку из желания избежать войны” (с.61);
- “Кто помогает могуществу другого, тот погибает” (с.61);
- Необходимо “оградить себя от врагов, заручиться друзьями, побеждать силой и обманом, внушить народу любовь и страх, солдатам - преданность и почтение, истребить тех, кто может или должен тебе вредить, перестраивать по-новому старые учреждения, быть суровым и милостливым, великодушным и щедрым...” (с.76).

Все эти в общем верные, хотя и жесткие, правила политического властвования были хорошо известны задолго до Макиавелли. Тут он не оригинален.

Но была и вторая сторона его размышлений, которая обычно остается в тени. Я веду речь о его, так сказать, демократической и республиканской позиции. Вот ряд высказываний Макиавелли на этот счет:

- “Народ просит только об одном - чтобы его не угнетали” (с.83);
- “Князю необходимо жить с народом в дружбе, иначе у него в несчастье нет спасения” (с.83);
- “Человек, забывающий, что делается ради того, что должно делать, скорее готовит свою гибель, чем спасение” (с.101);
- “Поручая народу охранять свободу, можно надеяться, что он будет больше о ней заботиться” (с.164);
- “Позорны и гнусны люди, разрушающие религию, губящие государство и республику, враги добродетели, знания и всяких других качеств, приносящих пользу и честь человеческому роду; таковы нечестивцы, люди насилия, невежды, тунеядцы, подлецы и ничтожные твари” (с.182);
- “Народное правление лучше монархического” (с.287).

Простое сопоставление этих откровений Макиавелли рисует богатую и реалистическую картину его подходов к политике как составной и важной части социального бытия людей. “Флорентийский секретарь” честно смотрит в глаза правде, не прикрывается моралистическими сентенциями, а, напротив, сбрасывает их лохмотья с живого тела общества, показывая правду и только правду мира политики. Разве можно обвинять Макиавелли за эту неприглядную, но честную оценку? Ведь именно он делает то, что мы хотели бы сделать сами, но не имеем для этого ни достаточной воли, ни опыта, ни таланта ясновидения. И уж самого высшего восхищения достойна республиканская и патриотическая позиция Макиавелли, его открытая и четко выраженная забота о благе народа, совершенствовании общественного устройства.

Как же нам теперь, спустя пять веков, следовало бы отнестись к рассуждениям Макиавелли? Что можно и нужно принять? А с чем нельзя согласиться?

Во-первых, я вижу в Макиавелли яркого представителя особого - практического гуманизма.

Эта сторона его гражданского прагматизма проявлялась в резкой критике церковных нравов и теократии, защите светской республики, патриотической позиции.

Во-вторых, я бы поставил в заслугу Макиавелли его обнаженную характеристику реальных, а не мистических законов политики, главным из которых является приоритет конкретных интересов и конкретного результата над принципами формальной морали и допустимых ею средств. Морально это или неморально - вопрос совести, но не политики.

В-третьих, Макиавелли возродил идею приоритета государства над личностью, о котором так много писали греческие философы. Именно в служении государству (и нации) он видел главный и высший смысл политической жизни. Долг перед обществом и государством выше всего. Позже эту идею развил Гегель в своем панегирике по адресу “прусского государства”, а затем и марксисты в борьбе за диктатуру пролетариата. Все школы этатизма строили и строят свою философию прогресса на фундаменте

государственности. Вопрос о свободе личности и государстве - это один из главных пунктов преткновения гуманистической мысли. Но сейчас не будем вдаваться в дискуссию, а лишь отметим, что сам Макиавелли вслед за Платоном, Аристотелем и другими великими греками доказывал один тезис: благо общества выше личного блага, ибо служит всем.

В-четвертых, смысл жизни рассматривался им в контексте реального, а не мистического бытия. Все рассуждения о Божественном предопределении, благодати, спасении, о добре и зле, равно как о фатуме и случайности, им не принимались во внимание. Человек и его социальные (политические) отношения - вот то поле, на котором растут и умирают судьбы. Чувственная и личная жизнь подчинена земным, а не небесным законам. Макиавелли мог бы, наверное, опереться на слова Апостола Иоанна Богослова "весь мир лежит во зле" (1 Иоан. 5, 19), но он не делает этого, хотя самым откровенным образом раскрывает суть испорченности всех людей - и князей, и подданных. И в этом обличении мирских пороков Макиавелли невольно выступает именно как истинный моралист.

К сожалению, ряд его формулировок (особенно в связи с показным восхвалением пошлого преступника и обманщика герцога Чезаре Борджиа) позволяют приписывать Макиавелли моральную неразборчивость и даже аморализм. Но нелепо принимать самого Макиавелли за Борджиа. Так и из Шекспира можно сделать короля Лира.

Следует согласиться с мнением Бертрана Рассела, который в своей "Истории западной философии" объясняет такую позицию расчетом на благосклонность Медичи к идее возвращения Макиавелли в большую политику.³⁶ В связи с этим я мог бы напомнить, что уже в самом посвящении Лоренцо Медичи, с которого начинается "Государь" Макиавелли, содержится прямой намек на желание вторичного приглашения на государственную службу: "И если Ваша светлость с вершин своей высоты обратит когда-нибудь взор на эти низины, она поймет, как незаслуженно переносу я тяжкую и непрестанную враждебность судьбы".³⁷

Увы, надеждам сбыться не удалось, но в памяти людей навеки сохранилось это пресмыкательство опального Макиавелли перед ненавистным ему родом Медичи, включая и кровавого Борджиа Медичи. На мой взгляд, этот позор следовало бы оценить как чисто тактическую оплошность или мимолетную слабость духа. Но сам этот неприглядный случай, конечно, не может зачеркнуть ясную и последовательную тираноборческую позицию Никколо Макиавелли. Светская власть пап и всякая тирания для него всегда были главным врагом на пути процветания Италии и его родной Флоренции.

Бесстыдная правда, с которой выступил Макиавелли по адресу политики, не изменила мир, не избавила политического человека от пороков. И сегодня у власти повсюду мы видим тех же “героев”, которые действовали на сцене и во времена Макиавелли. Величие этого мыслителя в том, что он добавил, так сказать, ложку дегтя в правду о смысле жизни политического человека, которому противопоставлена всякая романтика, нормативная мораль, всякая любовь. Ради “спасения государства” и управления другими людьми он обречен на ложь, насилие, хитрость и подобные грехи. Макиавелли отчетливо понимал весь трагизм разрыва между личностью и ее свободой, с одной стороны, и государством с его насилием - с другой. Но он не знал, как преодолеть это противоречие, оставаясь на позиции самой честной и откровенной констатации факта.

5. “Город Солнца” на острове “Утопия”

*Утопия - место, которого нет
(от греч. и - нет, topos - место)*

Жизнь людей всегда была и будет окрашена в розовые тона фантастических мечтаний о грядущем счастье. В древних философиях Востока и Запада, во всех религиях такое вечное блаженство возносилось в небеса потустороннего мира. Но наступила Эпоха Возрождения, и стремление к раю некоторыми свободными умами стало представляться в более приземленных и даже обыденных формах.

Со времен секты ессеев и первых христианских братств инстинктивные настроения грядущего счастья скрывались, как ядро ореха, в скорлупе повседневной практики и естественной нравственности. Особенно это проявлялось в жизни низших сословий. Взаимопомощь, общие заботы, переплетение семейных уз, совместный труд по строительству жилищ и уходу за скотом, коллективный сбор урожая и т.п. - все это порождало примитивный, но чрезвычайно важный солидаризм. В этом же направлении воздействовало и христианское учение о добре, любви, милосердии, братстве. Такое сочетание земных интересов и религиозных упований порождало особое отношение к жизни и ее смыслу. Рано или поздно эти две струи должны были слиться воедино и породить некую общую идею человеческого будущего. Ее оформление было осуществлено в рациональной и законченной форме именно в Эпоху Возрождения. Целая плеяда наиболее смелых мыслителей и активных политических деятелей, живущих в разных странах, выступили со своими размышлениями на этот счет.

Самым значительным явилось произведение крупного государственного деятеля, занимавшего в 1529-1532 годах даже пост лорд-канцлера Англии, досточтимого сэра Томаса Мора. Я имею в виду его книгу "Утопия" (1516).

Судьба этого незаурядного человека сложилась не менее, даже более трагично, чем у Никколо Макиавелли. Будучи правоверным католиком, Мор отказался дать присягу королю как "верховному главе" новой англиканской церкви. За это преступление он был заключен в Тауэр, обвинен в измене и казнен.

Спустя 150 лет, в 1886 г., католическая церковь причислила Томаса Мора к лику блаженных, а в 1935 г. он был канонизирован.

Имя Томаса Мора получило всемирную известность не потому, что он подобно Святым апостолам Стефану, Петру, Павлу пострадал за веру, а благодаря своему трактату "Утопия".

Когда я начал изучать эту удивительную книгу, то, как часто бывает, оторвался от окружающей суеты и почти

также стал путать мечту с реальностью. Будучи в таком творческом экстазе, я получил неожиданное приглашение от главного героя моровского трактата - португальского путешественника Рафаила Гитлодея. Я полагал, что он являлся вымышленным персонажем, но, видимо, ошибся, ибо иначе нельзя объяснить, как же он смог бы пригласить меня в гости. В самом деле, как?

Вот его приглашение.

*Досточтимому сэру Борису,
ученому и человеку
от эсквайра Рафаила Гитлодея*

Приглашение

Досточтимый и высокоуважаемый сэр Борис, от имени моего благородного родителя сэра Томаса Мора и всего счастливого семейства островитян-утопистов имею честь официально пригласить Вас и Вашу благородную супругу Виталину посетить наш, якобы, нигде не существующий остров Утопия в любое удобное для вас время и на любой желаемый срок, хотя бы и навсегда. Само собой разумеется, что приглашающая сторона берет на себя все необходимые расходы, включая затраты на дорогу, проживание в лучших отелях, изысканное питание, медицинскую гарантию, равно как исполнение обширной культурной программы (театры, казино, карнавалы и иные увеселительные мероприятия).

Мы уверены, что морской воздух, прекрасные пляжи, девственная природа, а главное - красивые и благородные люди убедят Вас в той величайшей гармонии души и тела, труда и созерцания, равенства и счастья, которую нам удалось достичь, следуя мудрым советам незабвенного родителя нашего.

Единственное за что его можно слегка упрекнуть, так это за то, что название для нашего рая он выбрал не самое удачное. Многие понимают имя "Утопия" как место, которого нет. На самом же деле есть и второй смысл этого слова: благословенная страна (от греч. eu - благо, topos - место). Именно таковой страной и является, как Вы сами смо-

жете убедиться, наш божественный остров. По площади он не велик, но достаточен для счастливой жизни всех. Мы не поддерживаем регулярных торговых и иных сношений с континентом и соседними островными государствами, ибо вполне самодостаточны: у нас есть пресная вода, богатые природные ископаемые, пышная растительность, почти все животные, в том числе и те, которые давно вымерли в других районах. Вам покажется мой восторг неуместным, но не могу сдержатъ себя, когда говорю о своей благословенной родине, весь народ которой с огромным нетерпением ожидает вашего приезда.

У нас уже побывали многие выдающиеся граждане мира, и все они оставались в восторге. Возможно, некоторые из гостей сознательно не замечали наших недостатков, не желая нас расстраивать. Наверное, в каждом обществе есть свои изъяны, но мы сами их не чувствуем, ибо привыкли жить так, как уже живем почти 500 лет.

С тех пор, как я оставил Англию вскоре после похорон отца, т.е. с 1536 года, я почти безвыездно живу на острове вместе с женой, детьми и многочисленными внуками. Да, и куда мне ехать из райского мира истинно новой Атлантиды? В суету и смог больших городов? В вертеп Лас-Вегаса или ночной Москвы? Нет, каждый нормальный человек может только мечтать о том везении, какое выпало на мою долю. Я не Адам, чтобы пренебрегать раем и фактическим бессмертием.

Досточтимый сэр Борис, мое приглашение грозит перерасти в многословный панегирик, но лучше один раз увидеть, чем сто раз услышать. Мы искренне рассчитываем на Ваш приезд и страстно желаем узнать Ваше строгое и справедливое суждение в отношении всего нашего образа жизни. Ведь взгляд со стороны всегда является более зорким, тем более взгляд такого мудрого и благородного мужа, каковым Вы являетесь.

Итак, позвольте еще и еще раз пригласить Вас с супругой, а также, если изволите, с дочерью и внучкой, о красоте и благородстве которых мы столь наслышаны, приехать

в нашу мирную и прекрасную обитель, чтобы совместно и счастливо продолжить жизнь в третьем тысячелетии от Рождества Христова. В ожидании Вашего ответа и с самыми наилучшими пожеланиями.

Искренне Ваш Рафаил Гитлодей, эсквайр.

Остров Утопия, п/я 001

тел.: (001)-101-25

fax: (001)-1001-26

E-mail: utop@git.seanet.ru

* * *

Не правда ли, приглашение выглядит весьма импозантно? Естественно, поэтому я с огромным удовольствием стал тут же собираться в дорогу, оформлять загранпаспорт, приобретать рыболовные снасти, панамы и купальные принадлежности, но главное прочно засел за штудирование “Утопии” и других книг, посвященных идеальному будущему.

Среди их авторов надо, конечно, выделить итальянского монаха-доминиканца Томмазо Кампанеллу. Священник-патриот возглавил в 1598 г. в Калабрии заговор против испанского владычества, но был схвачен и брошен в тюрьму, в застенках которой он провел 27 лет. В камере им было написано одно из лучших утопических произведений “Город Солнца” (1602).

Спустя несколько десятилетий три французских утописта - сельский священник Жан Мелье (1664-1729), историк Габриель Бонно де Мабли (1709-1785) и аббат Моррели (XVIII в.) - продолжили разработку идеальных схем по преодолению несчастий человечества. Затем еще один монах-утопист француз Этьен Кабе (1788-1856) предложил свой вариант светлого будущего - так называемый “икарийский коммунизм”. Именно ему принадлежит лозунг: “От каждого - по способностям, каждому - по потребностям”.

Вот эти труды, особенно книги Мора и Кампанеллы, и

стал я изучать с пристрастием, дабы не оказаться несведущим туристом, попавшим на остров Утопия лишь с целью покататься и поваляться на солнышке. Мало-помалу проблема стала проясняться, хотя с определением своего личного отношения к утопической модели жизни пришлось немало повозиться. Что же удалось выяснить?

Прежде всего бросилась в глаза некая общая особенность утопического стиля мышления, а именно стремление скрупулезно, до мелочей представить в грезах новое общество. Не в абстрактных и туманных формулах “Небесного Града”, а в самых что ни на есть точных и конкретных описаниях быта, порядков, норм, обязанностей граждан, всего образа их жизни и труда. Я не буду широко цитировать довольно скучные утопистские тексты, а постараюсь передать их общий настрой и дух. Одни выводили свою идею исключительно из раннехристианской морали и практики, другие опирались на социальный опыт и ожидания бедных слоев. Звучали и просто атеистические нотки. Так, например, Томас Мор, рассуждая о наилучшем устройстве острова Утопия, откровенно заявлял о том, что “заповеди Божьи надобно будет соблюдать лишь настолько, насколько... пожелают определить это люди”.³⁸

Кампанелла рисовал картинки своего Солнечного Града с его строжайшей регламентацией быта и полновластием жрецов, но без частной собственности. Мор более подробно расписывал распорядок трудового дня и роль семьи как основной хозяйственной ячейки будущего государства.

Самая величественная фигура Крестьянской войны в Германии Томас Мюнцер, выражая интересы плебейского крыла революции, призывал не только к обновлению церкви, как это делал Лютер, но и к реформации самой жизни. В 1534-1535 гг. в г.Мюнстере даже возникла небольшая коммуна, основанная на уравнительном распределении предметов потребления и раздачи земельных участков, однако после шестнадцатимесячной обороны коммуна пала.

Спустя сто с лишним лет в Англии группа истинных левеллеров (1609-1652) во главе с Джерардом Уинстенли также пыталась провести в жизнь уравнилельные установки. Рабочие - “диггеры” (землекопы) даже организовали в графствах Сэрри, Бэкингемшир и Кент свои колонии на основе совместного имущества и труда, но спустя короткое время последние распались.

Опираясь на стихийные чувства и стремление к свободе восставших крестьянских масс (Т.Мюнцер, Я.Гус), на мечтания Платона и Блаженного Августина о Граде Божьем, раннехристианские идеи братства и труда (Т.Мор, Т.Кампанелла), на уравнилельные устремления предпролетариата (Уинстенли), первые утописты-коммунисты создали прекрасный миф о справедливом и гуманном строе, основанном на общей собственности и разумной организации труда и быта его членов.

Единственной червоточиной этого мифа являлась крайне жесткая регламентация будущей жизни. Человек становился “винтиком” холодной и рационально устроенной социальной машины, но машины, действующей якобы ради осчастливливания людей. По существу вся утопия на деле отдавала душком “казарменного рая” с его общественной собственностью, сильной государственной властью и тотальной регламентацией гражданской жизни.

Республиканская форма правления, общественная собственность, уравнилельное распределение, четкая организация труда, развитие семьи, запрещение эксплуатации - все это были заманчивые надежды и упования. Они создавали свой особый смысл жизни, свой особый мир. Этот стиль жизни, скорее, надо критиковать, а не восхищаться им и его жесткими регламентами. Можно лишь искренне сожалеть, сколь бесцеремонно и самоуверенно утописты пытались осчастливить людей, которые, конечно, хотели изменить свою жизнь к лучшему, но вовсе не стремились перейти из одной казармы в другую.

Утопический проект почти напроць отказался от нравственной оценки будущего строя, используя в качестве

его измерения не духовные, а социальные параметры: общая собственность, равенство, совместный труд, разумно устроенный быт, подчинение личных интересов общей государственной выгоде и т.д. Простые человеческие отношения рассматривались как сугубо производные.

Эти же мотивы мы встретим в воззрениях великих утопистов-социалистов XIX в., а потом и у основоположников “научного коммунизма”. Именно в примате абстрактного и холодного государства над эмоционально-духовным и моральным содержанием жизни таилась, на мой взгляд, главная слабость всей утопии, а затем и коммунистической практики.

Утопические проекты переустройства жизни находились, конечно, на периферии общественного сознания Европы XV - XVI вв. О них ведали лишь немногие. Плебейские слои оставались абсолютно темными и неграмотными. Их интересовали житейские дела, а не обещания райской жизни в утопическом обществе. И тем не менее социальная утопия, вырвавшись на свет, уже никогда не могла быть забыта, внося свою струю в общий поток истории. Стремление переместить небесный рай на землю навсегда поселилось в сердцах униженных и оскорбленных.

6. Ответ сэру Рафаилу Гитлодею

Почитав “Утопию” Мора, трактаты других видных утопистов, а главное - вспомнив весь исторический опыт борьбы за победу “светлого будущего” в России и во всем мире в XIX-XX веках, я, после непростых раздумий, принял твердое решение отклонить любезное приглашение сэра Рафаила Гитлодея. Я не мог ехать на остров Утопия. Жена и близкие, конечно, пылко возражали, уж больно им хотелось понежиться в “благословенном местечке”, но вынуждены были все же подчиниться моей воле.

Дабы сохранить необходимое приличие, я составил самое теплое и деликатное, но весьма четкое и откровенное письмо, которое тут же и послал сэру Рафаилу Гитлодею. Вот текст этого послания.

*Остров Утопия.
Многоуважаемому сэру
Рафаилу Гитлодею
от профессора Бориса Коваля*

Досточтимый и глубокоуважаемый сэр Рафаил Гитлодей!

Я еще и еще раз перечитываю Ваше любезное приглашение и почти наяву вижу тот прекрасный остров, о котором столь проникновенно и ясно поведал миру Ваш мудрый родитель сэр Томас Мор, лорд-канцлер Англии, великий борец за свободу совести и мудрый мыслитель, по праву причисленный к лику блаженных. Его трактат "Утопия" остается и сейчас для многих юных сердец настольным пособием по проектированию будущего или реставрации прошлого, когда-то воздвигнутого на опорах этой великой философии, но затем по тем или иным причинам канувшего в Лету и, по-видимому, уже навсегда.

Я крайне обрадован, если не сказать восхищен, когда от Вас узнал, что вот уже почти пять веков на одном отдельно взятом острове сохраняется и цветет прекрасный человеческий рай, о котором мечтали самые выдающиеся умы.

В то время как мир, весь мир бесконечно долго лежит в бесконечном зле, на небольшом клочке земли, окруженной водами больших океанов, люди живут в полном счастье и равенстве, все у них общее - и радость, и горе (но, как я понял, никакого горя, к счастью, там и не бывает). Супруги пребывают в любви и согласии, если им будет разрешено жениться, а в определенное время и удовлетворять половые потребности. Дети с радостью мужают, хотя почти не видят родителей, ибо заняты в своих лагерях и школах с утра до ночи не пустыми играми, а полезной работой и усердным учением.

Все граждане занимают свое определенное место и функцию в общем социальном организме, где каждый штифтик, каждое колесико пригнаны друг к другу и крутятся ради единой цели и функции великого гармоничного бытия. Пра-

вители правят, подданные подчиняются их мудрым указаниям и не ропщут.

Даже рабы, которые, как я понял из “Утопии”, трудятся на благо не-рабов, чувствуют себя счастливыми и свободными не-гражданами. Что может быть прекрасней такого высокого самообмана.

Я считаю, человек всегда счастлив не тем, как он живет, а именно тем, как он живет. Он не ждет манны небесной, а удовлетворяется наличным пшеном. Если раб не чувствует себя рабом, значит, он свободен. Не так ли, любезный моему сердцу друг? Хотелось бы мне поговорить с этим рабом-счастливецем, ибо выше свободы нет ничего, а когда ее нет, то нет ничего полезнее считать, что она есть. Только так и можно ощутить ее вкус, как мы чувствуем вкус лимона, хотя и не берем его на язык.

Простите меня за невольное отвлечение в сторону, но кто знает, где левая, а где правая сторона? В зеркале моя правая рука - левая, а левая - правая. Не так ли бывает и в жизни? В большинстве стран, даже на многих островах, людям особенно часто приходится вращаться в разные стороны, чтобы сохраниться на плаву. Не потому ли они теряют ориентацию и часто путают хорошее и плохое, принимая одно за другое. Вы же, утописты, видимо, так прекрасно ориентируетесь в теплых водах океана, что и на берегу вам не приходится суетиться, тем более что там все уже навеки устроено, организовано, утрясено. Как бы хотелось иметь такую гармонию везде!

Вы знаете, конечно, что мои соотечественники в 1917 г., т.е. как раз 400 лет спустя после выхода в свет незабвенной “Утопии”, попытались было по рецептам великих утопистов по-революционному гармонизировать всю жизнь. Увы, из этого смелого эксперимента ничего хорошего не получилось, хотя собственность стала общей, идеология единой, дисциплина высокой, страх перед правителями большим. Люди вовремя приходили на работу и вообще туда, куда нужно. Дети ходили группами, пели патриотические песни. Плохие книги сжигались, а развратители нравов, как

вредные насекомые, травились ядами. Инакомыслие искоренялось до основания. Одним словом, все было чудесно и разумно организовано, как в хорошей казарме для хороших солдат. Вроде бы, только живи и радуйся. И тем не менее эта реальная утопия оказалась ущербной. В итоге народ тихо возроптал и весь эксперимент был похоронен. Кое-кто и сейчас печалится по этому поводу, а зря, ибо все, что ни происходит - все к лучшему.

Принимая все эти соображения во внимание, я тем больше удивляюсь тому, что вы живете в своей "Утопии" уже 500 лет, да еще в полном счастье и радости. Не это ли есть лучшее доказательство того, что на островах набор объективных и субъективных условий для счастья богаче. Но в конечном счете континенты - это тоже острова, только очень большие. А посему перспективы утопизма имеются повсюду, важно только суметь пробудить энергию людей и направлять их действия в нужном направлении. Для этого, дорогой друг, я и стараюсь понять смысл жизни, чтобы избрать верный маршрут.

Поездка к вам в гости была бы для меня лучшим подспорьем в этом отношении, но сейчас, по крайней мере еще год, я никак не могу прервать своих занятий, не имею права остановиться на полдороге. Я просто обязан поскорее написать книгу. Только после этого я с большой охотой и радостью брошусь в путь к благословенному раю.

Но, как говорится, если гора не идет к Магомету, то Магомет может идти к горе. А посему, любезный друг, я от всей души приглашаю Вас в гости. Я с радостью приму и Вас, и всю Вашу милую семью на своей скромной даче. Так мы называем загородное летнее жилище. У нас тоже есть пресная вода, есть цветы и пять яблонь, на грядках растет укроп, морковь, а вот огурцы почему-то не плодоносят. Но это все мелочи. Главное — дружба, любовь и душевное равновесие. Это и есть настоящая Утопия.

Пожалуйста, приезжайте в страну, народ которой уже вкусил одну Утопию и теперь со страстью ищет вторую. Вам будет интересно на это посмотреть своими глазами. В

случае Вашего согласия я тут же вышлю официальное приглашение.

Крепко обнимаю и желаю всем утопистам большого счастья в третьем тысячелетии!

*В ожидании ответа,
искренне Ваш Борис Коваль, профессор.*

Россия, Москва

тел.: (095) 777-00-07

fax: (095) 777-00-07

E-mail: koval@glasnet.ru

07.03.1999

Прошло уже немало времени с тех пор, как я послал это приглашение, но ответа от сэра Гитлодея я пока не получил. И, видимо, уже не получу. До меня дошли слухи, что на о-ве Утопия началась перестройка. Возникло движение “За утопизм с человеческим лицом”, причем основная критика в обществе была направлена именно против сэра Рафаила Гитлодея и его однопартийной системы. Если это так на самом деле, то вполне понятно молчание моего друга. Где он? Жив ли? Ведь все социальные пертурбации сопровождаются человеческими жертвами. Неужели и на о-ве Утопия развернулась непримиримая борьба за переустройство жизни? Как говорится, будем внимательно следить за событиями и набираться опыта.

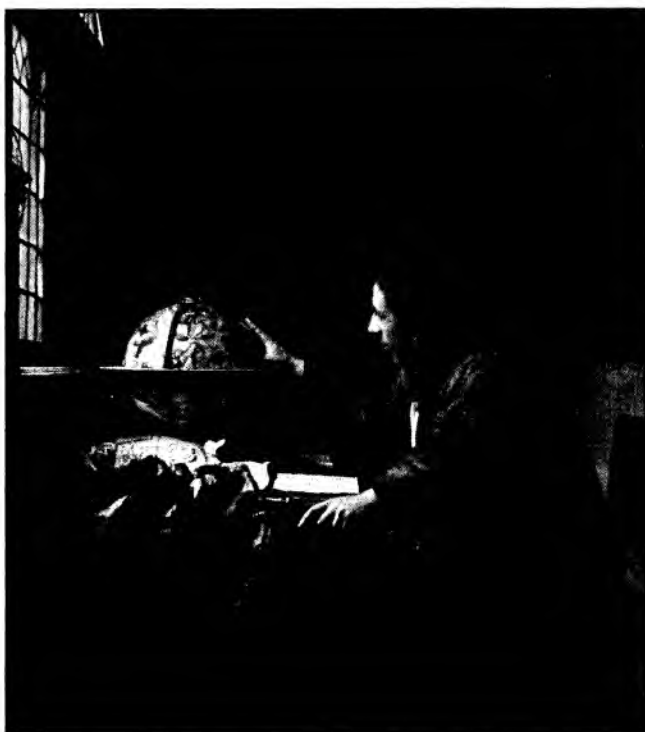
Примечания к главе VII

1. Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая жизнь. Стихотворения, написанные в изгнании. Пир. Изд-во “Рипол Классик”, М., 1998, с. 645. (Все ссылки даются на это издание).
2. Божественная комедия - I, 5, 37. (Цифрами обозначены последовательно части: I - Ад, II - Чистилище, III - Рай; главы (песни) и строфы каждой из частей. В данном случае: Ад, песня 5, строфа 37.)
3. Божественная комедия - II, 5, 142.
4. Пир, с. 478.
5. Сонеты, с. 517, 520.
6. Божественная комедия - II, 31, 55.
7. Божественная комедия - II, 31, 88.
8. Божественная комедия - III, 2, 40.

9. Пир, с. 608.
10. Божественная комедия - II, 16, 58-82.
11. Божественная комедия - II, 16, 94-127.
12. Божественная комедия - III, 21, 136.
13. Божественная комедия - I, 14, 49.
14. Пир, с. 564.
15. Пир, с. 598.
16. Пир, с. 608.
17. Пир, с. 645.
18. Боккаччо Джованни, О жизни и нравах господина Франческо Петрарки из Флоренции. - Приложение к книге: Петрарка Франческо. Сочинения философские и полемические. Изд-во "Росспэн". М., 1998, с. 393.
19. Петрарка, Франческо. Сочинения философские и полемические. Изд-во "Росспэн". М., 1998, с. 17. (Дальнейшее цитирование дается по этому изданию.)
20. Там же, с. 18.
21. Там же.
22. Там же, с. 24.
23. Там же, с. 65.
24. Там же.
25. Там же, с. 26.
26. Там же с. 85.
27. Там же, с. 123.
28. Там же, с. 206.
29. Руссо Жан-Жак. Трактаты. М., 1969, с. 204.
30. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 314.
31. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 3. М., 1994, с. 234-235.
32. Макиавелли, Никколо. Государь. Размышления о первой декаде Тита Ливия. Ростов-на-Дону. Изд-во "Феникс", 1998, с. 37.
33. Цит. по: Бурлацкий Ф.М. Загадка и урок Никколо Макиавелли. М., 1977, с. 173.
34. Там же, с. 149.
35. Там же, с. 149.
36. Рассел, Бертран. История западной философии. Новосибирск. 1997, с. 472-473.
37. Макиавелли, Никколо. Государь, с.7.
38. Мор, Томас. Утопия. М., 1978, с. 139.

Глава VIII

ВТОРИЧНОЕ ОТКРЫТИЕ СТАРЫХ ИСТИН (ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ)



Эпоху, непосредственно следовавшую за Возрождением, принято называть Новым временем. Некоторые ученые, например, Бертран Рассел, причисляют к нему и само Возрождение, сдвигая границу Средних веков назад. Другие хронологическое пространство новой эпохи датируют XVI-XVIII столетиями. Таких историков большинство.

Кое-кто высказывает просто крамольные мысли. Так, автор нашумевшей в 20-30-х годах XX века книги “Закат Европы” - Освальд Шпенглер считает деление всеобщей истории на “Древний мир, Средние века и Новое время” - схемой, лишенной всякого смысла ввиду ее наивной прямолинейности и узкого европоцентризма.¹

С этим мнением можно согласиться, но лишь в той мере, к какой не будет все же утерян оригинальный вклад Запада в мировое развитие, во-первых, и своеобразный менталитет XVI-XVIII веков, во-вторых.

В древние времена (особенно VII-II вв. до Р.Х.) европейская культура имела своим интеллектуальным и культурным центром Грецию и Рим. В Средние века главный источник творческой энергии западной цивилизации вновь оказался в Италии.

В Новое время наиболее значимые духовные открытия были сделаны в Англии, Германии и Франции. Именно в этих цитаделях науки и культуры оформились три основных течения постренессанской философии жизни:

- английский чувственно-сентиментальный эмпиризм или сенсуализм (от лат. *sensus* - чувство, ощущение). Его ведущими представителями были Френсис Бэкон, Томас Гоббс, Джон Локк, Антони Эшли Купер Шефтсбери, Френсис Хатчесон, Дэвид Юм, Адам Смит;

- немецкая классическая философия с ее холодно-рассудочным “чистым разумом” и утверждением “категорического императива”. Родоначальником этого направления был Иммануил Кант. К нему примыкают Шеллинг, Фихте, Гегель и Фейербах, хотя последнего за повышенную чувственность я бы отнес сразу и к первому и к третьему направлению - романтическому по форме и просвещенческому по сути. Последнее особенно ярко представ-

ляли Руссо, Монтескье, Вольтер, Мабли, Морелли, а также немецкие мыслители - Лессинг, Шиллер, Гете.

Надо, однако, иметь в виду, что этнические и этические прилагательные в нашей группировке весьма условны, хотя ощущаются они достаточно явно. Но дело не в этом. Гораздо важнее признать наличие двух общих особенностей, присущих всем трем течениям. Во-первых, это абсолютный приоритет христианских моральных оценок в определении смысла и качества жизни. Во-вторых, это неизбежное повторение многих из тех взглядов на мир и жизнь, которые уже были высказаны прежде. В этом смысле в Новое время продолжалась линия Возрождения.

Это было, конечно, не механическое, а творческое открытие старых истин. Мысль как бы поднималась по спирали, отчасти впитывая в себя прежнее содержание, отчасти отбрасывая или видоизменяя его. “Бывает нечто, о чем говорят: “смотри, вот это новое”; но это было уже в веках, бывших прежде нас” (Еккл. 1, 10). Так говорится в Книге Екклесиаста (Проповедника), и истина эта не устареет никогда.

Но обратимся наконец к Новому времени. Начнем с английских философов, которые, собственно говоря, и стояли у его истоков.

1. Лондон, Гайд-парк, лужайка ораторов

Великолепная семерка великих мыслителей туманного Альбиона - Фрэнсис Бэкон (1561-1626), Томас Гоббс (1588-1679), Джон Локк (1632-1704), Антони Эшли Купер, граф Шефтсбери (1671-1713), Джордж Беркли (1685-1753), Дэвид Юм (1711-1776) и Адам Смит (1723-1790) - жили так близко по времени друг к другу, что могли бы прямо или косвенно общаться между собой. В конечном счете, и мы сами вполне реально можем вести с ними дружескую беседу или выпить чашечку кофе.

Поэтому вполне логично было бы представить их собравшимися вместе на углу Гайд-парка, где по традиции граждане Лондона в свободной манере излагают случайной публике свои взгляды на тот или иной вопрос. Каж-

дый оратор волен говорить, а желающий слушать. Никто никого не неволит.

На один из таких диспутов на открытом воздухе мне и посчастливилось попасть в октябре 1998г., сбежав с очередного научного симпозиума.

День клонился к вечеру. Погода стояла пасмурная, поэтому народу в парке оказалось немного. Послушать ораторов собралось человек 30-40, кто-то еще подходил, иные, постояв немного и позевывая от скуки, уходили восвояси. Некоторые вообще стояли в стороне, то ли прислушиваясь, то ли подкармливая настырных голубей. Вот вдалеке мелькнула стройная принцесса Диана, которая уже умерла, но иногда, собираясь на ночные посиделки призраков в Букингемском дворце, проходила через Гайд-парк. Встречались и какие-то другие знакомые лица, но имена их мне сейчас не вспомнить.

Подойдя поближе к углу ораторов, я обнаружил, что свою речь уже вел сэр Френсис Бэкон. Когда-то он служил лордом-хранителем большой государственной печати при короле Якове I, но без оснований обвиненный во взяточничестве, уединился в своем имении, целиком погружившись в хозяйство и раздумья о смысле жизни и законах природы. В своих книгах “Нравственные и политические очерки”, “История Генриха VII”, “Новая Атлантида” и других он сформулировал ряд любопытных идей. Теперь он хотел, по-видимому, обменяться мыслями со своими друзьями-философами, а заодно почувствовать реакцию толпы, к которой относился всегда несколько презрительно.

Конечно, барон Веруламский был не Цицерон, но говорил гладко и напористо, как человек, привыкший повелевать другими и полагавший свое мнение единственным. По его словам, выходило, что жить надо именно так, как живут добропорядочные англичане, т.е. иметь монарха, сословные привилегии, слуг, чиновников, развивать торговлю, верить в бога, не давать излишней свободы торговцам-евреям и т.д. Всем обществом мог бы руководить Дом Соломона - некий ареопаг мудрецов. Религия и наука, по мнению сэра Френсиса, не должны вмешиваться в об-

ласть друг друга, а народ обязан честно исполнять свой гражданский долг и трудиться.

Особо Бэкон упирал на роль науки и образования. “Нам необходима нить для указания дороги, – повторял он. – Необходимо освобождение от “идолов” эгоистических инстинктов и привычек, устаревших традиций и правил, слепой веры в авторитеты. Главный учитель жизни – это опыт и знание законов природы”. Публика слушала все эти сентенции поначалу с вниманием, но вскоре утомилась. Многое казалось банальным и давно известным, многое туманным и непонятным, особенно когда речь зашла о силлогизме, дедукции, субстанции и прочих материях. Я и сам как-то стал терять нить его рассуждений и задумался о том, почему утопия “Новой Атлантиды” Бэкона не получила такой популярности, как книга Томаса Мора? Ведь многое повторялось – и правление мудрецов, и общая гармония, и порядок, и общее счастье. Но именно потому, что всякое повторение не вызывает восхищения, мечты Бэкона вскоре затерялись в пространстве. Большую популярность получили его рассуждения об “идолах”, которые властвуют над умами людей. Это, например, какое-то странное ожидание порядка и гармонии, преклонение перед чужой мыслью и волей, перед устоявшимися нравами, тиранией слов и т.п. Бэкон называл их “идолами” заблуждений. Только после преодоления ложных воззрений и слабостей духа возможен переход к истинному рациональному познанию жизненного опыта и возвышения “разумной души”, дарованной человеку Богом. Бэкон говорил еще долго, но его уже слушали плохо.

Но вот оратор наконец завершил свой монолог, и слово тут же взял Джон Локк. Он родился спустя 6 лет после смерти Френсиса Бэкона и на многое смотрел уже иными глазами. В молодости и он оказался вовлечен в большую политику, даже участвовал в подготовке переворота герцога Вильгельма III Оранского в 1688 г., за что получил от победителя пост комиссара по делам торговли и колоний. Но из-за болезни легких оставил политику и занялся философией.

Новый спикер поддержал идею предыдущего оратора о ведущей роли опыта и заявил, что ничто и даже сама “совесть не доказывает существования каких-либо врожденных нравственных правил”.² У разных народов разные принципы нравственности, а значит, и разные подходы к жизни.

Слушая идеолога “славной революции”, я понял, что следует различать три группы моральных законов, которые и определяют образ жизни людей: 1) божественные, 2) гражданские и 3) законы общественного мнения, или “доброго имени”. Первый, божественный, совпадает с законом природы, и “есть единственный подлинный пробный камень строгой нравственности”; второй, гражданский - это мерило преступления и невиновности; третий - добродетель и порок - определяется общественным мнением, которое должно совпадать с общественным законом.³

У слушателей, как мне показалось, могло сложиться впечатление, что оратор весьма свободно манипулирует понятием закона, то приписывая ему вечный, врожденный, божественный или естественный характер, то толкуя юридический закон как мерило нравственности, то как требование церкви и религии, то как совесть. Такое гибкое понимание позволяло избегать грубой однозначности и догмы, но трудно поддавалось пониманию.

Видимо, почувствовав невнимательность публики, Локк резко сменил тему и вопреки своей сдержанности почти открыто обрушился на популярного в то время французского священника и философа Николя Мельбранша (1638-1715). Тот упорно доказывал идею о том, что вся мораль, все способности и характер человека, весь человек и даже сама его судьба является всего-навсего отражением “видения всех вещей в Боге”.

Это была некая философская формула лютеровской теории предопределения, что, по-видимому, и вызвало раздражение Локка. О каком “видении всех вещей в Боге” можно говорить, когда само видение Бога человеком надо доказать? Ведь у разных народов свои Боги. Дети и идиоты вообще не имеют никакого представления о Боге,

каждый человек по-своему представляет Творца, есть немало атеистов, которые отрицают его существование. Наконец, существует огромное количество всяческих ересей, многие люди ведут себя вопреки Божьему Закону и т.д. и т.п. Как же можно утверждать о всеобщей врожденности идеи Бога у всех людей и народов, во все, в том числе и языческие, времена? “Не вижу я также, - говорил Локк, - почему более порочит доброту божью то, что он дал нам душу, но не снабдил ее идеей о себе, чем то, что он послал нас в свет неодетыми и что вместе с нами не рождается на свет никакое искусство или знание... Если идея бога неврожденна, никакая другая не может считаться врожденной. Из сказанного, надеюсь, очевидно, что, хотя познание бога - наиболее естественное открытие человеческого мышления, идея о нем тем не менее не является врожденной”.⁴

Такие слова некоторым показались еретическими, поскольку рушилось всякое сакральное видение смысла жизни. Раздались даже выкрики: “богохульник”, “смутьян”, или вроде этого. Но такие выходки не смутили опытного оратора, хотя побудили его быстренько закрытаться.

Тем не менее он подчеркнул, что весь подход к определению смысла жизни должен быть пересмотрен: всякое предопределение следует отложить в сторону, а на пьедестал поставить жизненный опыт самого человека: опыт и есть смысл.

Большинство весьма активно поддержало Локка, раздались аплодисменты. С поклоном тот удалился.

Наступила тишина. Но тут вдруг в центр энергично вышел лорд Антони Эшли Купер, граф Шефтсбери, воспитанник Джона Локка и его главный оппонент. Это была колоритная фигура и весьма популярная не только на родине. Дождавшись смерти учителя, граф Шефтсбери опубликовал свой трактат “Характеристики, люди, нравы, мнения и эпоха” (1711), в котором отстаивал тезис о вечности и неизменности нравственных принципов. Не опыт, а врожденное чувство - вот что по Шефтсбери следует считать основой морали и нравственного образа жиз-

ни. К этому он добавлял еще чувство прекрасного, за что его прозвали “философ-эстет”.

Мораль у него выглядела как нечто подобное таланту музыканта или живописца, как некий дар небес то ли Бога, то ли природы. Можно ли думать, что гений композитора создан его учителем музыки? Или родители передали этот талант по наследству? Но тогда откуда он взялся у них? Одним словом, эту тайну обычно и принято называть врожденным, а не благоприобретенным качеством. Примерно так объяснял нравственный дар человека А.Шефтсбери. Граф по сути дела повторял кембриджских неоплатоников и отца Мельбранша, с которыми столь самоотверженно сражался Джон Локк.

К сожалению, а, может, и к счастью ученики нередко становятся противниками своих учителей. Их называют за это неблагодарными, но как, скажите, смогла бы иначе развиваться мысль, творчество, наука? Да никак. Просто все бы застыло на одном месте. Поэтому не будем и мы судить графа, столь непочтительно отнесшегося к своему наставнику.

Меня несколько удивило то, что главную идею Шефтсбери на свой лад поддержал Дэвид Юм, которого в Англии ценили больше не как философа, а как историка. В Гайд-парке он оказался случайно, но счел нужным изложить некоторые свои идеи. Еще в 1734-1737 гг. они были сформулированы им в большом опусе под титулом “Трактат о человеческой природе или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам”. Первый принцип, объявил Юм, состоит в том, что все “идеи предваряются другими, более живыми восприятиями, из которых они извлекаются и которые они представляют (represent)”.⁵ Иными словами вначале возникают чувственные восприятия. Поэтому всякое суждение о жизни происходит так же, как возникает, скажем, вкус сладкого или соленого, ощущение музыки, тепла и всякого другого чувства.

“Сознавать добродетель не что иное, как чувствовать (feel) особое удовольствие или неудовольствие... В самом чувстве и заключается наша похвала или восхищение”.⁶ Чувства определяют смысл.

Эти слова вызвали, конечно, живое сочувствие у дам, которые в большинстве своем всегда отдают предпочтение эмоциям, а не рассудку. Редкие исключения здесь не счет и уж, по крайней мере, не в пользу самых прелестных существ на земле, особенно когда их чувства проявляются вне брака.

Это уже, как вы поняли, говорит не Юк, а автор этого опуса. Что же касается сэра Джона, то он, овеянный благосклонностью слушательниц, с улыбкой слегка поклонился и всем своим видом показал, что речь свою на этом закончил. Многие подумали, что можно наконец расходиться по домам, но тут внимание к себе привлек еще один оратор. Им оказался Адам Смит.

Теперь, много лет спустя, мы знаем его как выдающегося экономиста, которым восхищался сам Евгений Онегин. Но во времена, о которых мы ведем речь, английский Адам был известен как авторитетный моралист и руководитель кафедры нравственной философии Глазговского университета. В 1759 г. за 17 лет до публикации его “Исследования о природе и причинах богатства народов” в Лондоне ему удалось издать огромный трактат с длинным, почти средневековым заглавием: “Теория нравственных чувств, или Опыт исследования законов, управляющих суждениями, естественно составляемыми нами сначала о поступках прочих людей, а затем и о своих собственных”. Важнейшими понятиями, которыми оперировал Адам Смит, были “симпатия”, “добродетель”, “страсти”, “справедливость”, “долг”, “благоразумие” и т.п. Примерно в этом же катехизисном смысле прочитал свою небольшую лекцию профессор нравственности и в Гайд-парке. Все почувствовали себя немногими студентами, и им сразу же захотелось сбежать с урока, но чувство приличия, о котором как раз и говорил Смит, не позволяло сделать такого неблагоприятного поступка.

“Какую бы степень эгоизма мы ни предположили в человеке, - начал Смит, - природе его, очевидно, свойственно участие к тому, что случается с другими... Нам слишком часто приходится страдать страданиями другого, что-

бы такая истина требовала доказательств”.⁷ Действительно, кто не согласится с этим? Только бесчувственный негодяй и самый великий злодей.

“Мы проникаем сочувствием даже к мертвым... Мы сожалеем, что они лишены солнечного света, что они не видят людей и не могут общаться с ними, что они заключены в холодную могилу и предоставлены в добычу червям и разложению; что они будут забыты людьми и мало-помалу изгладятся из памяти даже родных, самых близких и дорогих друзей”.⁸

Эти признания вызвали слезы у некоторых, слишком сочувствующих мертвым дамам, готовых уже ради них забыть и о живых. Но Смит, как опытный психолог, нагнетал эмоциональное возбуждение. Особенно энергично он нажимал на чувство симпатии и благорасположения друг к другу, поскольку без этого жизнь вообще теряет всякий смысл. Все, конечно, согласно закивали головами, но вскоре задумались, услышав от Смита легкий укор в словах, что, дескать, хотя половая страсть “сильнее всех остальных” (мне это напомнило либидо, с которым так носился Фрейд), то все же даже супруги нередко “нарушают приличия, если слишком выразительно проявляют ее”.⁹

Хотелось спросить: что значит “слишком выразительно”? Почему плотские ласки “оскорбляют наше достоинство”? Хотя никто, по-видимому, не будет спорить, что любовь, в том числе половая, т.е. не агапэ, а эрос, составляет не малую и даже весьма приятную часть жизни. Это, разумеется, не весь ее человеческий смысл, но все же его незаменимая и важная часть.

Это признал и Адам Смит: “Впрочем, из всех страстей, которые силою своей самым безрассудным образом не соответствуют вызывающему их предмету, любовь есть единственная страсть, представляющая собой нечто милое и прелестное”.¹⁰

Здесь все вздохнули с облегчением и заулыбались. Некоторое пренебрежение к “предмету любви” пролетело незамеченным.

Выступая за симпатию к другим как “высшую степень нравственного совершенства”, Смит не преминул сказать

нечто неожиданное и об эгоизме. “Главный христианский закон, повелевает нам любить ближнего, как самого себя, а великий закон природы состоит в том, чтобы мы любили себя не более чем мы любим других, или что то же самое, не более, чем могут любить нас наши ближние”.¹¹

Это суждение полностью соответствовало здравому рассудку, хотя и не полностью соответствовало заповеди Христа. Но Смит всегда старательно избегал каких-либо ссылок на Библию и ее постулаты, выдавая многие из них за свои собственные открытия. В этом, мне кажется, проявлялось его свободомыслие как философа, признающего главным критерием опыт и чувственное восприятие жизни.

“Индивидуальное самосохранение и продление породы, вида, - утверждал Смит, - суть две великие цели природы при создании всякого рода живых существ. Человек одарен всеми склонностями, ведущими к этим целям, и отвращением к тому, что отдаляет от них: привязанностью к жизни и страхом смерти, стремлением к поддержанию и продлению своего вида... Голод, жажда, любовь полов, склонность к наслаждению и отвращение к страданию влекут нас к этим путям ради собственной их привлекательности, а вовсе не по сознанию той благотворной цели, которая указана им верховным Творцом природы”.¹²

С этим выводом нельзя было не согласиться. Ведь именно эту идею возвел в закон борьбы за существование Чарльз Дарвин.

Долго еще мудрый учитель жизни вещал о страстях, о критериях правильного образа жизни, но слушали его уже невнимательно, невольно сосредоточившись на чувственной стороне своего состояния, которое превышало тягу к знанию. И тут, почти оттесняя Смита в сторону, стал разглагольствовать Томас Гоббс, автор нашумевшего в свое время “Левиафана” (1651). Спустя три года после смерти автора Оксфордский университет сжег это великое произведение в костре. В качестве объяснения такого аутодафе выдвигался тезис о свободомыслии и атеизме автора, а главное - о его сочувствии диктатуре Кромвеля. На самом деле Гоббс отстаивал идею гражданского мира и сильной власти, а посему, будучи в душе монархистом, призывал к

лояльности в отношении к победившей республике. Именно для объяснения своей позиции он, по-видимому, и оказался в Гайд-парке. Что же интересного мы услышали из его уст?

Для начала он предложил рассмотреть некий, якобы выведенный им из опыта, набор естественных законов или “требований истинного разума относительно того, что следует и чего не следует делать ради возможно более продолжительного сохранения жизни и телесного здоровья”.¹³

Что же это за требования? Первой гласит: “необходимо стремиться к миру всюду, где возможно; если мира достичь невозможно, нужно искать средства для ведения войны”.¹⁴ С такого рода откровением спорить было бы глупо. Нельзя требовать себе всего, ибо это ведет к войне, а посему ради мира хорошо бы отказаться от претензий в пользу другого или других. “Соглашением о несопротивлении мы накладываем на себя обязательство из двух наличных зол выбрать то, которое представляется большим, ибо смерть есть большее зло, чем борьба”.¹⁵

Эта позиция удивительным образом напомнила мне теорию непротивления злу силой, которую спустя три с половиной столетия предложил Лев Толстой. Правда, он предпочитал меньшее зло большему, а посему искал ненасильственную форму противления, но вовсе не несопротивления, как Гоббс.

Остальные естественные законы, о которых позаботился Томас Гоббс, касались таких бесспорных истин, как требование соблюдать соглашения, добиваться справедливости, считаться с интересами ближних, “прощать другому прошлую вину, если тот раскаивается и просит прощения”, осуществлять наказание ради “будущего блага” и исправления виновного, но не ради мести, быть скромным, не допускать пьянства и т.д.¹⁶ В конечном счете главным естественным законом Гоббс признал древний лозунг “Не делай другому того, чего не желаешь самому себе”.

Все эти законы природы, доказывал оратор, являются обязательными “всюду и всегда перед судом внутренним, то есть на суде совести, перед внешним судом - не всегда,

а только тогда, когда это не может повлечь за собой опасности”.¹⁷ “Естественный закон”, таким образом, превращался в закон моральный.

Далее сэр Томас стал приводить десятки цитат из Писания, доказывая, что и Божественный закон полностью соответствует законам природы: “естественный и моральный закон есть божественный”.¹⁸ Объясняется это тем, что разум дан человеку Богом в качестве руководящего принципа собственных поступков. Не все присутствовавшие поняли, что Томас Гоббс умышленно перевернул всю логику своей аргументации. Он просто подогнал свои естественные законы под постулаты Библии.

Но особенно самозабвенно, почти не обращая внимания на то, что многие давно разошлись, Томас Гоббс защищал свою любимую идею “Левиафана”. Государственный монстр, по его логике, прекратил звериную “войну всех против всех” и обеспечил гармонию социального сожительства, а посему ему надо только петь аллилуйю. Власти не положено сопротивляться, а только подчиняться. Именно против такой линии, как мне помнится, и выступал Лев Толстой, крайне критически относящийся к всевластию государства и церкви. Но Гоббс был не Толстой и твердо стоял на страже государственного Левиафана. “Конечно, правильны оба утверждения: и человек человеку Бог, и человек человеку волк. Первое - в том случае, если речь идет об отношениях между собою сограждан, второе - когда речь идет об отношениях между государствами... естественное право исходя из необходимости самосохранения (личности) не позволяет считать это пороком”.¹⁹

Печально признать, но мудрый Гоббс прямо заявил, что ради мира и справедливости государство может пойти даже на самую “звериную жестокость”.²⁰ Хорошенькая нравственная позиция. Но почему же она возникла? А потому, что Золотой век гармонии и любви кончился, наступил век страха, взаимного недоверия, войны: “положение человека вне гражданского общества, которое можно назвать естественным состоянием, не может быть не чем иным, как войною всех против всех (*bellum omnium contra omnes*), и во время войны у всех есть право на все”.²¹

Поэтому ради жизни людей они отказываются от своей свободы и из-за страха перед будущим злом, а не из-за добродетельства наделяют властью государство, верховного правителя, ибо иначе будет хаос и вновь начнется война всех против всех.

Таким образом, государство по Гоббсу - это высшая власть, верховная воля, единая мораль, истинный разум, т.е. нечто божественное и соответствующее естественному закону, это "единая личность, чья воля на основании соглашения многих людей должна считаться волею их всех, с тем, чтобы оно имело возможность использовать силы и способность каждого для защиты общего мира".²²

Только цари и государство имеют моральное право судить, что есть добро, а что зло: "То, что законодатель повелевает нам делать, то и должно почитаться за благо, а то, что он нам запрещает, - за зло".²³ В этом и есть высший закон и смысл бытия.

Так великий Томас Гоббс на глазах у всех превратился в ординарного верноподданного Великого Левиафана, во власти которого человек становится рабом, да еще рабом счастливым. Даже никакого острова Утопии или острова Бесалема, о котором писал Бэкон в "Новой Атлантиде", не понадобилось.

Тут же даже самые верноподданные граждане, внимавшие оратору, не выдержали и начали быстро расходиться. Благо, уже стемнело и трудно стало разобрать, кто еще продолжал слушать Гоббса, кроме двух-трех его фанатичных поклонников - государственников...

Направился к себе в гостиницу "Grown-Hotel" и я, на ходу продолжая перебирать в уме все услышанное на углу Гайд-парка. А подумать было над чем.

...На обратном пути из Лондона в Москву уже в самолете я вновь и вновь мысленно возвращался к Гайд-парковскому диспуту, не зная, к какому берегу прибиться. То я соглашался с Локком, то с графом Шефтсбери. С одной точки зрения был справедлив взгляд Бэкона, с другой - Гоббса. Одним словом, все были по-своему правы, но стоило какую-либо идею абсолютизировать, как тут же получалась ошибка или глупость.

Так, рассуждая сам с собой, я невольно пришел к простому выводу. Смыслы жизни не стоят на месте, они постоянно пульсируют и меняются местами. Поясню это на личном примере. Утром, особенно в ясную солнечную погоду, я ощущаю в себе чувство высокой любви - агапэ, которое воспел Данте. Некое благоговение перед жизнью, красотой, редкое душевное равновесие, полное саморасстворение в лучах солнечного божественного света.

Но вот наступает день с его заботами и суетой. Я опускаюсь в городскую сутолоку, в социальное пространство людского мира. Все больше сжимаются объятия Левиафана. Агапэ сменяется раздражением. Растет чувство отчуждения и зависимости. Смыслом становится дело, долг, обязанности, социальная функция. Здесь уже действуют законы и правила, которые отобразили Макиавелли, Гоббс, Смит.

Но приходит вечер. Я возвращаюсь домой. Меня встречают жена, дети. И вновь разум и действие сменяются чувством, нервное возбуждение - умиротворением и благодарностью. Смысл вновь наполняется любовью, но уже не агапэ, а Эросом - симпатией, дружбой, заботой, душевно-плотской чувственностью, о которых так прекрасно писали Петрарка и Боккаччо и которые так легко упаковали в прокрустово ложе казарменного рая Мор, Кампанелла, Бэкон.

Такое психо-душевное ощущение смыслов жизни в разные часы нашего повседневного бытия нисколько не меняет глубинного направления экзистенции, так сказать общего предназначения судьбы. Но сейчас я веду речь не об абстрактных понятиях, а об их конкретном самоощущении. В конечном счете, только так мы и осязаем реальность содержания собственной жизни. Если я не чувствую в себе ни флюидов агапэ, ни очарования Эроса, ни страха перед Левиафаном, ни врожденного чувства морали, ни разумного макиавеллизма, ни романтической устремленности к утопическому счастью, то что же я вообще чувствую? И чувствую ли я жизнь вообще? Или весь смысл существования это только рацию и "чистый разум"? Только абстрактное морализаторство и проповедь добродетели?

Только упование на Божью благодать и умерщвление собственной плоти? В этом смысл бытия? Если это так, то человека можно лишь пожалеть. Невольно станешь пессимистом подобно мудрому, но очень печальному Экклезиасту - Проповеднику смерти, а не жизни.

...Но вот, к счастью, самолет уже пошел на посадку и пришлось “застегнуть ремни безопасности”, в том числе и на всяком философствовании.

Вернувшись в Москву, я вновь засел за книги. На этот раз в поле моего зрения оказался “категорический императив” Канта. Что это был за императив и был ли он действительно категоричен, - вот что теперь надлежало прояснить в первую очередь.

2. Категорический императив И. Канта

Когда мы слышим имя Иммануила Канта, сразу припоминаются два смутных и странных образа: “вещь в себе” и “категорический императив”. Нас интересует сейчас только идея категорического императива, который призван определять смысл жизни человека. Но кто или что образует сам этот приказ? И может ли быть вообще изобретен какой бы то ни было единый нравственный супер-закон бытия? Единый критерий смысла? Два века вокруг этого сюжета идут бесконечные споры. Попробуем взглянуть на эту проблему и мы, но так сказать со своей колокольни.

Иммануил Кант родился в семье немецкого ремесленника в 1724 г. и прожил ровно 80 лет (умер в 1804 г.). Он вел крайне скромный и однообразный образ жизни: сначала работал домашним учителем, затем приват-доцентом и профессором Кенигсбергского университета. Кант был примерным протестантом, но его интересовала не теология, а философское осмысление жизни.

Как и Локк, он исходил из тезиса о том, что существуют такие основы реальности - “вещи в себе”, которые человек не может познать. Есть некая граница между познаваемой и непознаваемой сферами. Так, скажем, пространство и время, Бог и душа, бесконечность и другие понятия не могут быть выведены из чувственного опыта.

Возможно, это относится и к определению смыслов жизни? Или, напротив, как раз их то с помощью разума и можно познать? То есть выразить в той или иной рациональной, а не чувственной форме? Именно такую возможность и стремился сделать реальностью великий “кенигсбергский отшельник”.

Для этого он бросился на поиск универсального принципа осмысленного и достойного человеческого бытия. Личный опыт различных людей, их ощущения и эмоции, даже весь их богатейший естественный рассудок нельзя свести к какой-то одной универсальной жизненной категории. В итоге дело сводится к повторению одних и тех же полезных, но давно известных и даже обожествленных категорий добродетельного и правильного поведения.

Но задача философии состоит именно в том, чтобы пойти дальше и найти высшую и действительно категориальную силу человеческого существования.

Если люди испытывают различные чувства, то и ум у них разный. Значит, кто-то и каким-то образом должен сначала преодолеть их пошлый житейский рассудок, встать над низким чувственным опытом и создать великий и мощный “чистый разум” – один для всех. Только после такой процедуры этот “чистый разум” может наконец наполнить жизнь всех людей единым высшим смыслом.

Все же “...высшее законодательство природы должно находиться в нас самих... в нашей чувственности и в нашем рассудке”.²⁴ Но, заметим, в чувственности и рассудке вовсе не “нашем с вами”, т.е. всех людей вообще, а лишь немногих и самых избранных, способных преодолеть земное тяготение и целиком отдаться “чистому” нравственному мышлению. Тут Кант как бы следует примеру царя Соломона, в притчах которого Божественная Премудрость – София – ставится в начало творения мира как некое априорное и свободное видение (предвидение) будущего. София при Боге была “художницею всего” (Притч. 9, 30-31; Прем. 7, 21).

“Чистый разум” у Канта играет роль такого же невидимого дизайнера, который в уме рисует проект не нового

Адама, но его новой жизни и морали как представителя единого рода разумных живых существ на земле. Правда, вся конструкция повисает на одном гвозде разума, прибитого неизвестно к чему и возникшего как бы из ничего.

Это была любопытная и весьма умозрительная схема, в хитросплетениях которой запутались многие на долгие десятилетия.

Даже понятие о Боге Кант выводит “только из идеи нравственного совершенства, которую разум составляет a priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли”.²⁵

Мысль, какой бы она ни была, всегда отражает суть определенного духовного состояния личности и общества. Она является функцией и плодом цивилизации. Иными словами, она вторична, хотя затем, будучи сформулированной, начинает сама воздействовать на моральный климат. Это правило действует и в отношении Кантовского моделирования жизненных правил, причем, заметим, правил сугубо моральных.

Все императивы такого рода Кант делил на две группы: гипотетические и категорические. “Первые представляют практическую необходимость возможного поступка как средство к чему-то другому, чего желают... Категорическим императивом был бы такой, который представлял бы какой-нибудь поступок как объективно необходимый сам по себе, безотносительно к какой-либо другой цели”.²⁶

Вот здесь-то и зарыта собака. Не погоня за какой-то выгодой, не природное чувство, не послушание Богу, не надежда на посмертное спасение, а просто - поступок, необходимый сам по себе, без всякой задней (или передней) мысли, без цели, без житейского смысла, без чувств, без страданий и прочих бесконечных “без”. Вот тогда только человек и станет подлинно нравственным - рассудочным, холодным, великим, святым, чистым, категорически моральным, хотя и абсолютно мертвым, непривлекательным, ходульным.

Важен хороший поступок сам по себе. Для чего понадобился бы человеку такой пустой поступок - не ясно.

Канта это и не беспокоит, ибо “чистый разум” безразличен к реальной жизни. Его интересует только само рассудочное понятие.

Кант, правда, вынужден признать, что природный инстинкт все же постоянно подсказывает человеку, как себя вести, причем гораздо быстрее и точнее, чем разум. Более того, “природа воспрепятствовала бы практическому применению разума и его дерзким попыткам своим слабым пониманием измышлять план счастья и средства его достижения; природа взяла бы на себя не только выбор целей, но и выбор самих средств и с мудрой предусмотрительностью доверила бы и то и другое одному только инстинкту”.²⁷

Казалось бы, вот и прекрасно: стоит довериться природе и успокоиться, а не потеть над измышлением “плана счастья”. Но возникает вопрос: а разум зачем же дан человеку? Кому он, этот дерзкий ум, нужен? Оказывается, и ему найдется работа, хотя бы для того, чтобы обойти “мудрую” природу и “породить не волю как средство для какой-нибудь другой цели, а добрую волю самое по себе”.²⁸

Вот это было бы чудесно. Но что же это за “добрая воля самое по себе”? Ее Кант понимает совершенно в духе “рабства воли” Лютером. Только у Лютера вся свобода человека определяется Богом, точнее: верой в Бога и подчинением Его воле. У Канта же роль высшей сущности играет им же изобретенный категорический императив. Добровольное рабство перед этим новым законом и рождает подлинную свободу. Прекрасная свобода, не так ли? Подобно тому, как церковь учит верующих смиренно поклоняться декалогу Моисея, так Кант намеревается сделать категорический императив внутренним законом всех людей. Почти религиозная утопия нравственного спасения безнравственных и погрязших в грехе сынов Божьих.

Свою моральную максиму Кант связывает даже не с доброй волей, а с долгом, который “при оценке всей ценности наших поступков всегда стоит на первом месте и составляет условие всего прочего...”²⁹ Но что это за понятие? Это некое чувство или некое понимание необходи-

мости? Некий высший закон, который определяет моральную ценность поступка? Тут Кант как бы для примера ссылается на предписания Моисея и пишет: “Долг есть необходимость (совершения) поступка из уважения к закону”³⁰, причем даже и в ущерб своим интересам, так сказать, самозабвенно. Такой закон “мы налагаем на самих себя и, тем не менее, как необходимый сам по себе. Как закону мы подчиняемся ему, не спрашивая у себялюбия...”³¹ Позже эту идею отстаивал и Гегель.

Таким образом, императив, будучи повелением и давлением на мою свободу, становится не приказом, а моим собственным желанием. Я не могу ему противиться и потому с охотой исполняю его. Возникает некая “святость воли”. Так, скажем, монах добровольно избирает свой путь жизни. Его воля автономна, ибо следует моральной максиме.

На основе такой логики Кант формулирует, наконец, содержание своего категорического императива применительно к реальной жизни. Звучит эта формула весьма импозантно и вместе с тем несколько туманно: “Теперь я утверждаю: человек и вообще всякое разумное существо существует как цель само по себе а не только как средство для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя, так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться также как цель”.³²

Из этого вытекает и практический совет-приказ: “Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству”.³³

Далее Кант рассматривает конкретные примеры следования категорическому императиву: нельзя совершать зло, воровать, идти на самоубийство, лгать, отнимать счастье у другого и т.д., ибо это противоречило бы “идее человечества как цели самой по себе”, противоречило бы “принципу других людей”.³⁴

“Цель сама по себе” парит выше всякой практической (гипотетической) цели. В чем же она состоит? Да ни в

чем, кроме исполнения категорического императива. А это значит: уважение человека к человеку, свободное воление всех “я” как высших ценностей, добродетельное и гуманное отношение к себе и другим, самосовершенствование, рассудочное поведение.

Как мы видим, все мудрое философствование сводится к признанию полезных и важных, но общепризнанных и естественных этических постулатов, которые на свой манер и своим языком уже давно провозгласила история в лице древней философии, христианской религии, гуманизма эпохи Возрождения и всех других этических предшественников Канта.

В конечном счете, и он сам вынужден признать, что “мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его непостижимость...”³⁵ Как удивительно это искреннее откровение напоминает церковную идею о непостижимости Бога.

Великий немецкий философ достиг, пожалуй, самой высокой вершины этической философии, но оказалось, что за восемнадцать веков до этого там уже воздвиг свой Крест “второй Адам”. Не случайно Гегель подчеркивал, что “чистый, не знающий пределов разум есть божество”.³⁶ Даже самым мудрым людям оставалось лишь раздумывать над законами, установленными не ими.

Таким образом, кантовский императив, с одной стороны, обобщил в себе уже сложившееся в христианской цивилизации ядро морального сознания, а с другой претендовал на новую единую и обязательную истину для всех времен и народов.

Спустя несколько десятилетий эту же линию на свой лад продолжили К.Маркс и Ф.Энгельс. На роль категорического императива они выдвинули “классовую мораль”. Понадобилось полтора столетия, чтобы обнаружилась несостоятельность надежды по революционной “воле самой по себе” изменить естественный ход цивилизационного развития. Но мечта о новом категорическом императиве жизни до сих пор влечет к себе новых устроителей человеческого счастья на земле.

3. Два Гегеля: от преклонения перед Христом к раболепию перед кесарем

Исполинская фигура Георга Вильгельма Фридриха Гегеля заслонила своей тенью многих крупных философов, которые жили до и после него. Образ гегелевского Абсолютного духа буквально заморозил всех и вся, а его диалектический метод перевернул привычную логику мышления. Философия истории, разработанная Гегелем, приобрела всемирное признание. Что касается его отношения к смыслам жизни, то этот аспект остается не совсем ясным.

Прежде всего нельзя не признать, что позиция молодого Гегеля и Гегеля зрелого - это совершенно разные явления. В итоге можно говорить о двух этапах в развитии его философии, о двух Гегелях.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831) получил богословское образование на теологическом факультете Тюбингенского университета, но отказался от духовной карьеры, всецело посвятив себя философии. По возрасту он мог бы быть сыном Иммануила Канта, которого глубоко почитал. Но Гегель не воспринял идею категорического императива, полагая даже, что Кант скорее принизил, чем возвысил силу разума как высшего судии бытия. Опираясь на самого себя, человеческий разум не в состоянии вместить нечто большее, что присуще только религиозному чувству.

Поначалу Гегель строил свою философию жизни не на вере и откровении, как может показаться на первый взгляд, а на моральном идеале личности самого Иисуса Христа. Мистическую сторону религии молодой Гегель, как и позже Лев Толстой, как бы взял за скобки.

Реферат на Библию, названный издателями рукописи "Жизнь Иисуса", который 25-летний Гегель составил для самого себя, он обрывает рассказом о смерти Христа. О воскрешении и вознесении Иисуса Христа в реферате нет ни словечка. Ничего не говорится в "Жизни Иисуса" ни о непорочном зачатии, ни о чудотворениях Христа, ни о других подобных событиях. Весьма своеобразно излагает Гегель и сюжет об искушениях Христа. Этот момент име-

ет особое значение для понимания гегелевского взгляда на смысл жизни.

Напомним, как в Евангелии от Матфея излагается эта история: Иисус был возведен одним из ангелов (Духом) в пустыню, где к нему припал искушитель и предложил превратить камни в хлеба. На это Христос сказал в ответ: “Не хлебом единым будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих”. Тогда дьявол предлагает Христу для доказательства своей божьей сущности броситься вниз, чтобы ангелы не дали ему разбиться и на руках понесли его. “Иисус сказал ему: не искушай Господа Бога твоего”. И наконец в третий раз дьявол искушает Христа, обещая дать ему всю власть над всеми царствами мира, “если пав, поклонись мне”. Тогда Иисус говорит ему: “Отойди от Меня, сатана, ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи. Тогда оставляет Его дьявол, и се, ангелы приступили и служили ему” (Мат. 4, 4-11).

Та же сцена повторяется в Евангелии от Луки (Лук. 4, 3-13). В Евангелии от Марка лишь упоминается сам факт искушения, но смысл не раскрывается (Лук. 1, 12-13).

Все три искушения взаимосвязаны и представляют собой общий замысел дьявола по разрушению божественной сущности Христа, превращению его из Богочеловека в человека, алчущего власти и богатств и не способного совершить невозможное. Главная же цель сатаны состояла в том, чтобы оторвать Сына Божьего от Отца, разорвать тринитарную сущность, слияние воедино (омоусиос) Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа. Но Иисус преодолел все искушения и посрамил дьявола, отказавшись следовать его примеру отпадения.

Сцена искушений имеет еще и то значение, что показывает людям, по словам Святого апостола Павла, пример твердости Иисуса, “который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха” (Евр. 4, 15), а посему “может и искушаемым помочь” (Евр. 2, 18).

Гегель в отличие от евангелистов нарочито забывает искушителя и весь рассказ переводит в плоскость раздумий самого Иисуса. Он пишет: “Однажды в часы одиноких

размышлений ему явилась мысль, не следует ли посредством изучения природы и, может быть, в единении с высшими духами попытаться превратить неблагородную материю в более благородную, пригодную для непосредственного использования, например камни в хлеб, или вообще сделаться более независимым от природы (броситься вниз), однако он отверг эту мысль, подумав о границах, положенных природой власти человека над ней...³⁷

Отверг Христос и пришедшую ему в голову мысль о великой власти над людьми и всем миром, ибо тогда бы надо было, по словам автора реферата, “униженно служить собственным страстям и страстям других, забыть о своем достоинстве”, чего ни в коем случае, “даже только на благо людям”, делать никак не стоило.³⁸

Вот и вся история в изложении молодого Гегеля. Не правда ли оригинальная трактовка библейской сцены с искушениями? Означает ли это, что Гегель отказывается от религиозного взгляда или даже иронизирует над ним? Нет, конечно. Более того, можно сказать, что он хочет проникнуть в самую глубину евангельской мудрости, раскрыть общий смысл библейского сюжета не для церкви и богословия, а для человека.

Искуситель в таком понимании - это вовсе не хитрый змий или сатана, а разум самого человека, заставляющий его искать собственные ответы на вопросы жизни. В таком подходе есть свой резон, ибо искушения действительно рождаются именно в душе свободного человека, а вовсе не навязываются ему извне лукавым главой падших ангелов. В изложении Гегеля Христос вовсе не спорит с хитрым дьяволом, а сам “в часы одиноких размышлений” сначала приходит то к одной, то к другой мысли, но затем по спокойному размышлению отвергает их как недостойные и ошибочные. Камертоном поиска правды здесь является обычная человеческая нравственность, поиск собственного жизненного пути.

В “Евангелии от Гегеля” Христос - исключительно моралист, апеллирующий к своему сердцу и разуму. Упомянув о беседе Иисуса с неким фарисеем Никодимом (Иоан. 3, 1-20), Гегель совершенно от себя, ибо в Писа-

нии речь идет совсем о другом, заявляет как бы от имени Христа: “Только вера в разум позволяет человеку выполнить свое высокое назначение. Разум не осуждает природные инстинкты, но направляет и облагораживает их. Лишь тот, кто не повинуется разуму, сам осуждает себя, ибо он не осознал его света... Он скрывается вдали от сияния разума, повелевающего видеть в нравственности свой долг...”³⁹

Здесь Гегель продолжает линию Канта, но вставляет все же свою ноту, ибо подразумевает под чистым и не знающим пределов разумом “само божество”.⁴⁰ В познании же подлинной нравственности главная заслуга принадлежит Христу. Вся его жизнь и есть высший идеал. Выдумывать новые “категорические” императивы бессмысленно. Они уже устоялись в человеческой жизни, и речь может идти только о том или ином их логическом оформлении. Так, собственно говоря, и происходит в ходе развития цивилизации. Гегель скрупулезно выписывает все поучения Иисуса, выстраивая целую систему общих и приемлемых для всех людей нравственных принципов и устремлений.

В конечном счете, религия и мораль у философа-протестанта Гегеля отождествляются. Как и Кант, он искренне хотел исправить искаженные формы человеческого поведения, преодолеть зло земного бытия и побудить людей “читать только вечный закон нравственности и того, чья святая воля не подвластна ничему иному, кроме этого закона”.⁴¹

Таким образом, “вечный закон нравственности”, о котором писал молодой Гегель и который так раздражал Ф.Энгельса, по сути дела сводился, как и в случае с категорическим императивом Канта, к набору универсальных христианских постулатов о добре и зле.

“Жизнь Иисуса” увидела свет лишь после смерти ее автора (на русском языке реферат был опубликован впервые в 1975 г.), поэтому современникам этические взгляды Гегеля были известны по его другим работам, в которых великий философ предстает неизмеримо более сухим, логически строгим, нормативным. Как бы забыв свое юношеское увлечение этикой Христа, он подчиняет все и вся в

жизни человека разуму и праву, лишая ее тем самым эмоционального и психического содержания.

“Иисус умер с уверенностью, что дело его не погибнет”.⁴² Так писал Гегель в работе “Дух христианства и его судьба” в 1798-1800 г.

Спустя 20 лет в “Лекциях по философии религии” (1821-1831) он уже полностью разводит рациональное и чувственное в жизнеопределении человека, превознося не разум личности, а разум общества.

Разумеется, Гегель уделял большое внимание природе человека, страданиям его души, проблемам свободы и любви и всем другим аспектам бытия, но все же смотрел на судьбу людей с заоблачных вершин Абсолютного Духа.

В лекции “Назначение человека” Гегель признает природное наличие в человеке некоей раздвоенности: он одновременно и добр, и зол. Гегель выражает свое принципиальное согласие с мнением Гоббса и Канта о том, что все же человек от природы зол. Солидарен с Кантом он и в том, что чувство вины образует основу добра и морали. Более того, Гегель полагает, что такая точка зрения “является более высокой” по сравнению с мнением, что человек по природе добр”.⁴³

Физическая природа порождает только эгоизм, личные вожделения, страсти, тогда как дух, сознание превосходят эти грехи плоти и порождают понятие добра. В первом случае законом выступает природная непосредственность, во втором случае – моральное сознание и воля. В итоге формулируется следующий вывод: человек “в природе не таков, каким он должен быть”.⁴⁴ Такой взгляд проповедовали и христианство, и церковь.

Гегель, как и Кант, хотел, чтобы человек принял внешний моральный закон внутрь самого себя и забыл о собственной природе. Таким образом, оба великих протестантских философа каждый на свой манер продолжали квази-религиозную линию по перевоспитанию злых от природы людей. “Ибо именно природное, бессознательное и лишенное воли бытие человека и есть то, чего не должно быть, и тем самым оно определено как зло перед

лицом чистого единства, совершенной природы, которую я знаю как истинное, абсолютное”.⁴⁵

Как назвать эту совершенную чистоту - категорическим императивом или Абсолютным Духом в принципе безразлично. И то и другое слишком рассудочно и слишком бесчувственно, слишком божественно и недостаточно человечно. Вот почему рано или поздно должно было появиться “человеческое, слишком человеческое” экзистенциальное мышление, и оно появилось в лице Шопенгауэра, Фейербаха, Штирнера, Кьеркегора и других. Но это было впереди.

Наиболее удивительной метаморфозой в эволюции этической мысли Гегеля является его переход от первоначального преклонения перед моральным идеалом Иисуса к преклонению перед правом и государством как основным регулятором гражданской жизни. Это по смыслу означало возвращение на 160 лет назад - к Гоббсу с его оправданием Левиафана.

Как далеко в сторону ушел Гегель от взглядов своих молодых лет. Еще в 1795 г. он в письме к Фридриху Вильгельму Шеллингу (1775-1854) искренне писал: “Я глубоко чувствую всю плачевность такого состояния, когда государство проникает в сокровенные глубины нравственности с намерением направлять ее...”⁴⁶

И вот спустя всего полтора десятка лет перед нами другой Гегель: он уже не чувствует печаль перед лицом государственного насилия над моралью, а учит безропотно служить лицемерным и жестоким правителям, ибо всякое официальное право выше внутренней свободы.

Не злой ли дух, низвергнутый с небес вместе с другими демонами, снизошел на Гегеля и преклонил его перед властью кесаря? К тому ли призывал его Абсолютный Дух? Но не будем вдаваться в риторику и вернемся к морали. Сам Гегель по своей воле и разуму поставил крест на идеале Иисуса, на категорическом императиве, на божественном происхождении морали, на врожденном моральном чувстве - на всей догегелевской этике. Абсолютный дух превратился в государство, государство - в право, оно - в мораль, а человек - в послушного раба.

Так жизнь Иисуса превращается в жизнь кесаря, с которого теперь и следует брать пример. Образцом для “второго Гегеля” стали Александр Македонский, Наполеон и, более широко, - само прусское государство.

Так во весь рост обозначилась тенденция социализации морали, превращения ее из цели в средство манипуляции людьми. Вместо невежества и суеверия, которыми она была опутана прежде, пришла ее зависимость от мнения общества и власти, от политических страстей. Так Гегель уподобляется Макиавелли и Гоббсу, сам становясь рабом Левиафана.

Мы коснулись взглядов двух величайших философов и увидели сколь холодно и рассудочно они трактовали смыслы жизни. Один на всю жизнь хотел отдать их во власть искусственно придуманного категорического императива, другой - во власть государства и его закона. Вся романтическая и утопическая идея, вся чувственная сторона была утеряна, а точнее сказать сознательно подчинена абстракции. “Германский идеализм, - справедливо заметил Н.А. Бердяев, - жертвует человеческой душой для абсолютного духа. Но это есть жертва личности, жертва человеческим”⁴⁷.

К глубокому сожалению, с этим выводом замечательного российского философа можно только согласиться.

4. Иллюминация (эпоха Просвещения)

“Физиогномика, а не систематика - вот наша задача”. ⁴⁸

Освальд Шпенглер.

Эпоха XVII-XVIII вв., особенно применительно к духовной жизни Франции, была удачно названа Вольтером временем Иллюминации (Illumination). На русский язык этот термин переводится как Просвещение.

В богословии под иллюминацией подразумевается просветление избранных Духом Святым.

Вольтер, будучи ярким противником церкви, использует богословский термин не случайно, а с целью максимального возвышения творческого духа человеческого Разума. Не святые отцы церкви, а только светочи знания и

культуры способны указать людям истинный путь, научить их жить не по Богу, а по Человеку. Для Лютера такая перспектива представлялась уступкой Сатане. Для Вольтера это была единственная возможность освобождения человеческого духа и воли от каких-либо церковных ограничений и старых общественных порядков. Для создания такой реальности и нужно было просветлить сознание и чувства людей.

Выполнила ли европейская Иллюминация такое предназначение? Озарил ли она всемогущим лучом Разума старые и новые смыслы жизни? Внесла ли существенные перемены в этическое и эстетическое мировоззрение? Ответ на этот вопрос не во всем очевиден. Слишком просто, хотя и рискованно, было повторять антиклерикальные лозунги, продолжать справедливое обвинение церкви в ханжестве, обещать новую “религию разума”, но гораздо труднее, почти не под силу оказалось создать сколько-нибудь оригинальные критерии морали и добра, найти формы справедливого устройства общества, воспитать свободного человека.

И тем не менее выдающимся умам эпохи Иллюминации, выражавшим самые передовые общественные настроения и интенции, удалось внести существенный вклад в развитие мировой культуры и науки. Правда, их титанические усилия тем не менее не привели и не могли привести к коренному пересмотру веры, морали и всех устоявшихся традиций общественного бытия. Все или почти все, новые и полезные идеи явились логическим продолжением того творческого импульса, который был дан Возрождением. Это было вполне естественно. Ничто и никогда не рождается из ничего. Лишь догматическое богословие полагает, что мир создан Богом из “ничего”. В человеческой жизни такого чуда не бывает. Поэтому Ренессанс и Иллюминация - это звенья одной золотой цепи. Причудливо вплеталась в нее и серебряная нить Реформации.

Раскол христианства на Западную и Восточную церкви, а затем раскол самого католичества разделяли верующих, чем умело пользовались европейские монархи и князья. Гуманистическая культура Возрождения и Просвещения

стала той единственной силой, которая спланивала людей духовными, но не религиозными узами. На этой основе сформировались более широкие и деятельные понимания смыслов человеческого существования.

Родоначальниками нового Просвещения выступили французские ученые Шарль Луи Монтескье (1689-1755) и Жан Жак Руссо (1712-1778). Их современниками и столпами просветительства являлись такие мощные умы, как Вольтер (подлинное имя Франсуа Мари Аруэ, 1694-1778), Мабли (1709-1785), Дидро (1713-1784), Клод Адриан Гельвеций (1715-1771), Поль Анри Гольбах (1723-1789), Жан Д'Аламбер (1717-1783) и другие.

Под руководством Дидро и Д'Аламбера в 1751-1780 гг. удалось издать 17 томов "Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел", в которой содержался свод самых новейших сведений о природе и человеке. Так закончилась монополия религиозной схоластики и метафизики. На смену им пришел здравый смысл. По-новому стали представляться критерии свободной и творческой личности, в том числе ее место и роль в истории. Моральные требования не были пересмотрены, но общее предназначение человека, его свобода и право распоряжаться своей судьбой отныне уже не связывались с трансцендентным предопределением. Французские просветители поставили в центр своего мировоззрения Разум, но в отличие от Кантовского рационализма и холодного морализаторства это был Разум горячий, чувственный, живой, а главное - человеческий.

В этом, на мой взгляд, состояло главное преимущество французского потока европейской Иллюминации. Ее лучи осветили человеку путь к самому себе. Целая плеяда крупных мыслителей с французским темпераментом и искренностью энергично внедряла в общественное сознание Европы критерии здравого смысла. Новое мышление не умирало в тиши кабинета, а соединялось с живой и эмоциональной энергией большой массы людей. Их чувства и настроения, их стремление к лучшей доле, причем чувства и интенции, даже не всегда осознанные ими самими, как раз и выразили в своих откровениях

французские просветители. В этом состояло их историческое величие и значение.

В предшествующие эпохи все философские школы строили определения жизненных предпочтений на “трех китах” - вере, морали и чувстве. Греческая философия стремилась соединить эти силы воедино и создать интегрального человека. Средневековая схоластика, пренебрегая человеческим разумом и волей, опиралась на силу Божьего предопределения и христианские добродетели. Итальянские гуманисты возвысили роль чувства и нравственности. И, наконец, энциклопедисты-просветители, преодолевая религиозные каноны и привычные нравы, соединили здравый смысл с чувственностью и моралью, а волю со знанием и на этой основе построили свою модель жизнеустройства.

Обычно ее общий смысл с полным основанием сводят к нескольким базовым идеям:

- отрицание феодальных порядков и всевластия церкви (антиклерикализм);

- подготовка буржуазного мировоззрения;

- пропаганда атеизма и десакрализация морали;

- развитие научного представления о мире и человеческом обществе;

- общий подъем культуры и науки;

- построение умозрительных моделей будущего социального устройства на базе расширения демократии и политических свобод граждан, преодоления материального и социального неравенства и т.д.; сюда же следует включить коммунистические утопии Мабли и Морелли;

- совершенствование личности, развитие ее свободы и творчества в интересах общего прогресса.

Было бы невозможным подробно иллюстрировать эти общие положения конкретными цитатами из произведений Руссо, Дидро, Вольтера и других просветителей. Их философские и литературные произведения образуют такой Монблан творческого наследия, на который лучше смотреть издалека. Поэтому ограничимся общим взглядом.

Кант рассматривал эпоху Просвещения как необходимый исторический этап в развитии человечества - этап

качественного возвышения человеческого Разума. Маркс и Энгельс на первое место ставили идеологическую подготовку буржуазной революции. По словам Ф.Энгельса, выдающиеся философы всего лишь и делали, что “просвещали головы для приближавшейся революции”.⁴⁹

Возможно, так оно и было, но нас сейчас интересует не гражданский, а экзистенциальный смысл философии Иллюминации.

Я столь упорно употребляю именно этот термин, чтобы преодолеть российскую традицию вульгарного понимания термина “Просвещение” как синонима “образования”, “обучения”, развития знаний. При такой трактовке теряется главный смысл того духовного, но не религиозного, просветления человеческого разума, чувств и воли, которое вкладывал Вольтер в понятие Иллюминации. Возможно, моя интерпретация спорна или даже ошибочна, но именно так мне представляется суть дела. Если в Средние века единственной истиной признавалось Божественное откровение (правда, и тогда существовали иные мнения), то в эпоху Просвещения стал обожествляться естественный свет человеческого Разума. И, напротив, Божественное откровение отождествлялось с тьмой, невежеством, отсталостью.

Цель Иллюминации состояла, на мой взгляд, в трех главных интенциях: 1) максимальное развитие рационального познания и минимизация власти иррациональной веры; 2) достижение личного и социального счастья, гармонии, процветания на путях сознательного подхода к жизни, развития здравого смысла и научного знания; 3) стимулирование собственной инициативы по улучшению всех сторон бытия - совершенствованию общественного устройства, расширению свободы и прав личности, т.е. продолжению курса Возрождения на гуманизацию человека и социума.

Этот же курс в России защищали отечественные просветители В.Н. Татищев, А.Н. Радищев, С.Е. Десницкий, Я.П. Козельский, П.С. Новиков и другие.

В чем же я вижу связь между Иллюминацией и новым осмыслением конкретной человеческой судьбы в океане

других человеческих судеб? И в чем состояла сама эта новизна? Прежде всего я бы отметил тот немаловажный факт, что под прямым воздействием Иллюминации произошло резкое ужесточение отношения к церкви и теологии вообще. Если Лютер столкнул католическую церковь с пути, связывающего человека с Богом, но сам стал “новым регулировщиком”, то Иллюминация повела неверующих совсем по другой дороге – дороге здравого рассудка и знания. Всякая вера в чудеса, загробную жизнь, предопределение была отброшена в сторону как старый хлам и мусор, мешающий человеку мыслить и действовать свободно, не озираясь поминутно на Бога и не опасаясь уловлений Дьявола.

Вольтер в сильном гневе выдвинул самый экстремистский девиз против церкви: “Раздавите гадину!”. Но Вольтер вовсе не отрицал Бога как первоначальную причину жизни, т.е. был деистом. Более того, он даже признавал позитивную роль религии в поддержании нравственности и общественного порядка. Эту идею высказывал и Монтескье. Вольтер, Руссо и некоторые другие французские просветители искали рациональное противоядие как против официальной религии, так и против вульгарного материализма, но оказались как бы посередине между ними.

Согласно концепции деизма Бог, сотворив мир, затем отстранился от вмешательства в жизнь человека. Такое воззрение представлялось деистам “религией разума” в отличие от религии страха и невежества. В то же время все они выступали за веротерпимость и право каждого верить или не верить.

В письме к Гельвецию Вольтер признавался: “Тысячу раз обрывалась моя путеводная нить, но все-таки я возвращаюсь к тому, что благо общества требует того, чтобы человек считал себя свободным... Я начинаю, любезный друг, более ценить жизненное счастье, чем истину...”⁵⁰

Важной частью этой истины для многих просветителей с легкой руки Монтескье и Руссо явилось подчинение личной свободы общему благу. Иногда некоторые сбивались на очередное восхваление мудрого и полезного Левиафана, но новые государственники в отличие от

Макиавелли и Гоббса выступили прежде всего в защиту справедливости и социального равенства, а иногда даже признавали за народами право на насильственную революцию против деспотизма. “Политическая свобода гражданина, - полагал Монтескье, - есть спокойствие духа, проистекающее из уверенности в своей безопасности. А для того, чтобы приобрести эту свободу, правление должно быть учреждено так, чтобы один гражданин не боялся другого”.⁵¹

Руссо, развивая идею “Общественного договора” видел главный источник социального зла в неравенстве - материальном, политическом, сословном. “Человек рожден свободным, а между тем он в оковах”.⁵² Причину всякого неравенства он видел в частной собственности. Против нее особенно энергично выступали также Мабли, Морелли и другие французские утописты.

Взгляды просветителей весьма отчетливо свидетельствуют о целесообразности и разумности их позиции в отношении человека и его свободы. Что же касается смыслов личной и общественной жизни, то каких-либо принципиально новых интерпретаций на этот счет мы не находим. Вернее, интерпретации-то были новые, но сами сюжеты и принципы жизнеопределения старые.

Это, разумеется, не упрек, а просто констатация факта. В самом деле, смыслы жизни - категории вечные. Они не меняются по воле мыслителей или правителей. Человек всегда человек. В разные эпохи меняются не смыслы жизни, а их осознание и иерархия. В эпоху французской Иллюминации вечные символы счастья - любовь, свобода, братство, творчество, равенство, справедливость и др. - получили рациональное и антиклерикальное истолкование. Смысл тем самым был соединен с желаемым направлением реального человеческого бытия. То, во что Августин верил как в предназначение, а Данте чувствовал как назначение, в сознании французских просветителей представляется направлением и целью истории.

В этом, на мой взгляд, и состоял главный вклад Иллюминации в осознание смыслов жизни в их человеческом, а не гражданском измерении. Что же касается со-

циальных концепций Просвещения, то все они в той или иной мере отражали нарастающую потребность коренного переустройства общественной системы, которое и начала Великая Французская революция 1789-1793 гг. Так идеи и творческий дух Иллюминации обрели свои реальные земные формы.

Действительность во многом не соответствовала ожидаемому идеалу общественного блага и равенства, но таков всеобщий закон истории: Разум и Вера всегда смотрят слишком далеко вперед или уносятся в небеса. Но только благодаря этому человечество и движется вперед, а не стоит на месте.

* * *

Заключительный финал духовной симфонии Нового времени не исчерпал свое звучание с победой Французской революции. Напротив, душа Европы только после падения Бастилии до конца раскрылась для восприятия подлинного смысла духовной Иллюминации. Весь XIX век жил под животворным светом ее лучей. Главным лозунгом передовых слоев общества стали - Свобода, Равенство, Братство. Медленно и по частям передовая часть общества впитывала идеи Бэкона, Гоббса, Локка и других английских сенсуалистов, разгадывала тайну “категорического императива” Канта, познавала Абсолютный дух Гегеля, наращивая мускулы собственного Разума и Просвещения. Это были элементы единого процесса культурного саморазвития, который не замыкался границами Западной Европы, а распространял свою творческую энергию на весь мир.

Казалось, далеко в прошлом осталась эпоха Ветхого Завета и Древней Греции, стерлись в памяти страдания первых христиан, исчерпала все свои потенции средневековая схоластика. Даже эпоха Возрождения отодвинулась назад, уступив место Новому времени. Но на самом деле ничто не кануло в лету, ничто не было забыто, а, напротив, в новой форме постоянно возрождалось вновь и вновь.

Смыслы жизни, как элементы универсальной культуры подобно странствующей душе Пифагора переселялись из одной эпохи в другую, поддерживая непрерывный поток че-

ловеческой экзистенции. В разные моменты на авансцену выдвигались то одни, то другие смыслы, но мудрый режиссер человеческого Разума и Опыта искусно направлял общий ход “спектакля”, главным героем которого всегда был сам Человек. Он и только он мог осознать и осуществить свое предназначение как человека разумного и чувственного, индивидуального и социального, созерцающего и действующего. Это была трудная и часто неблагодарная работа самосознания. Далеко не всем она оказалась под силу. Большинство даже вообще как бы стояло в стороне, ожидая, когда все смыслы объяснит и покажет кто-то другой.

Такое разделение ролей сохраняется и поныне. Этому можно печаловаться и удивляться, но правде лучше смотреть в глаза. Трудно представить себе, как же страдали наши мудрые предки, всей душой стремящиеся поднять людей с колен и каждый раз встречающие непонимание, враждебность и даже смерть со стороны тех, кого они вождели спасать. Так было во все времена. Сохраняется эта ужасная традиция и сейчас. Вспомним судьбу Ганди, Лютера Кинга, Александра Меня, Анны Ахматовой, Бориса Пастернака и многих других святых мучеников XX века.

Я не способен осознать смысл вечной людской неблагодарности. Единственно, что я могу сделать, это благородно впитывать ту животворную духовную энергию, которую оставили нам в наследство великие и светлые умы далекого и недавнего прошлого.

Иллюминацию следует всемерно продолжать и распространять, связывая воедино эпохи и души людей, как бы хронологически они не были удалены друг от друга.

Закончить этот раздел я бы хотел словами гетевского Фауста:

“Когда в глубоком мраке ночи
Каморку лампа озарит,
Не только в комнате рабочей,
И в сердце как бы свет разлит.
Я слышу разума внушенья.
Я возрождаюсь и хочу
Припасть к источникам творенья

К живительному их ключу...
Но вновь безволие, и упадок,
И вялость в мыслях, и разброд
Как часто этот беспорядок
За просветленьем настанет!"⁵³

Такой новый беспорядок в мыслях наступил в XIX веке. О нем мы теперь и поведем наш разговор.

Примечания к главе VIII

1. Шпенглер, Освальд. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1 Образ и действительность. Минск, 1997, с.22-25.
2. Локк, Джон. Сочинения в трех томах. Т.1. М., 1985, с.119.
3. Там же, с.406.
4. Там же, с.144-145.
5. Юм, Давид. Сочинения в двух томах. Т. I. М., 1966, с.95.
6. Там же, с.620.
7. Смит, Адам. Теория нравственных чувств. М., 1977, с.31.
8. Там же, с.35.
9. Там же, с.48.
10. Там же, с.53.
11. Там же, с.45.
12. Там же, с.93.
13. Гоббс, Томас. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989, с.294-295.
14. Там же, с.295.
15. Там же, с.301.
16. Там же, с.309.
17. Там же, с.316.
18. Там же, с.319.
19. Там же, с.271.
20. Там же.
21. Там же, с.280.
22. Там же, с.331.
23. Там же, с.390.
24. Кант, Иммануил. Собрание сочинений в 8 томах. Т. 4. М., 1994, с.79.
25. Там же, с.180.

26. Там же, с.187.
27. Там же, с.163-164.
28. Там же, с.165.
29. Там же.
30. Там же, с.169-170.
31. Там же, с.171.
32. Там же, с.529.
33. Там же, с.204.
34. Там же, с.205.
35. Там же, с.245.
36. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Философия религии в двух томах. Т. 1. М., 1975, с.35.
37. Там же, с.37.
38. Там же, с.38.
39. Там же, с.39.
40. Там же, с.35.
41. Там же, с.38.
42. Там же, с.181.
43. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Философия религии в двух томах. Т. 2. М., 1977, с.257.
44. Там же, с.267.
45. Там же.
46. Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. Работы разных лет в двух томах. Т. 2. М., 1971, с.230.
47. Бердяев Н.А., Философия свободного духа. М., 1994, с.383.
48. Шпенглер, Освальд. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Образ и действительность. Изд-во "Попурри". Минск, 1998, с.243.
49. Маркс К. и Энгельс Ф. Т. 20, с.16.
50. Цит. по: История философии. Т. 2. Философия XV-XVIII вв. М., 1941, с.302.
51. Там же, с.311.
52. Там же, с.328.
53. Гете, Иоганн Вольфганг. Избранные произведения в двух томах. Том 1. Фауст. Санкт-Петербург, 1977, с.47.

Глава IX

ОБЩЕСТВО И ЛИЧНОСТЬ: ДВА ТЕЧЕНИЯ СОЦИЕТАЛИЗМА XIX ВЕКА



1. Предуведомление к теме

“Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу”.¹

Карл Маркс

“Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности... Личность лишь частично принадлежит обществу”.²

Николай Бердяев

Я привел эти два полярных по смыслу эпиграфа с одной целью: сразу же обнаружить главное различие между социетальным мировоззрением Маркса и экзистенциальным персонализмом Бердяева. Первый смотрит на людей, так сказать, сквозь очки их социальных отношений и функций, второй отдает приоритет свободе и цельности личности.

Столь различное отношение к человеку и его сущности наличествовало во все времена, но в XIX в. оно приобрело особое значение.

Раскол мировоззрений, как всегда, скрыт за густым лесом разнообразных событий, идеологий, культур, войн, завоеваний и проч. По существу в этих исторических джунглях нет одной сквозной просеки, но ее все же возможно помыслить.

В природе крупные водоразделы делят прилегающее пространство как бы на две части: одни ручьи и протоки текут в одну сторону, другие - в противоположную.

Таким символическим водоразделом духовной жизни XIX века, на мой взгляд, как раз и явилось противостояние двух принципиально различных воззрений на смыслы человеческого существования: “налево” текли идеи социетализма, “направо” - экзистенциализма.

Я использую несколько неуклюжий термин социетализм для того, чтобы объединить идейное пространство всех разнообразных течений - этатистских, имперских, национальных, коллективистских, социалистических,

утилитарных, коммунистических и прочих. Всем им при-
сущ приоритет социального и общественного над част-
ным и индивидуальным, материального и административ-
но-правового над духовным и эмоциональным, разума
над душой.

По словам самого последовательного сторонника та-
ких взглядов Карла Маркса, “человек - это обществен-
ное животное”. И только? Только животное, хотя и са-
мое высшее? И только - общественное, наподобие мура-
вья или даже частицы большого коралла? Значит, все ду-
ховное, психическое, индивидуальное - человеческое ка-
чество это не нечто личное и неповторимое, а коллек-
тивное, т.е. не личное.

Опираясь на такую логику, многие философы с древ-
них времен воспевали государство, правителей, родину,
верховную власть, республики, род, нацию, сословие,
группу, семью - все что имело социетальный, а не инди-
видуальный характер.

Религия, напротив, возвеличивала человека, но делала
это на свой лад, видя в нем только образ и подобие Бо-
жие, раба Божия. Возрождение, казалось бы, преодолело
и старосоциетальный подход и библейскую традицию, об-
ратившись к человеку как человеку. Но не прошло двух-
трех веков и вновь социетальный порыв охватил значи-
тельную часть мыслящей западноевропейской элиты.
Главными его воплощениями теперь стали гегелевский
панегирик государственности, христианский коммунизм,
утопический социализм, марксизм. О них чуть ниже и
пойдет речь.

Антиподом всем этим течениям выступил насквозь
чувственный и персоналистский и одухотворенный экзи-
стенциализм. Его сторонники толковали смыслы бытия
не в социетальном, а в сугубо личностном и человеческом
измерении. Главное не социум, а сама личность, из кото-
рых и складывается социум. Жизнь человека шире и бо-
гаче его гражданского долга и поведения.

По сути дела перед нами два принципиально разных
подхода: первый видит в человеке воплощение социума,
второй видит в социуме воплощение человека. Иногда обе

точки зрения пересекались, но чаще всего отрицали друг друга. Самое интересное, что такое магнитное отталкивание и притяжение полюсов происходило не только в общественном сознании, но и в отдельно взятом индивидуальном мировоззрении. Ведь в человеке действительно всегда взаимодействуют два начала - персональное и социальное: в философском плане “Я” никогда не раскрывает до конца свою сущность без другого “Я”.

Вот самый банальный пример: когда мы кого-нибудь называем “дядей”, то всегда невольно подразумеваем наличие и “племянника” или “племянницы”. Нет “дяди” без “племянника”. Но последний никоим образом не определяет сущность “дяди” как личности. А как раз о ней мы и ведем речь. Нас интересует “дядя” как человек, а не как родственник сына его брата или сестры. Значит, у “дяди” есть еще и брат, и, следовательно, общие родители и т.д. Комплекс всех этих связей, да еще в определенном обществе, и составляет главный интерес социетализма.

Личность самого “дяди”, его душа и чувства и переживания - это интерес экзистенциализма. Одно дополняет другое, но имеет право и на независимость, поскольку относится к умопостижению жизни.

Размежевание ориентиров по социетальным и экзистенциальным критериям в XIX веке вышло за пределы философской мысли и приобрело ярко выраженный политический и идеологический характер.

В немалой степени такой поворот дела объяснялся изменением всего социоэкономического строя, обострением классовых противоречий и ростом протестных настроений в общественных низах. Европейские революции 1830 г. и 1848 г., рост рабочего движения и особенно оформление марксизма оказали огромное воздействие на весь духовный климат не только в Европе. Рассмотрим попристальнее две главные формы социетализма - коммунизм и утилитаризм.

2. Призрак коммунизма выходит на свет

*Призрак - иллюзорное явление духа умершего
или мираж неродившегося?*

Автор

“Призрак бродит по Европе - призрак коммунизма”.³ Такими пугающими словами начинается Манифест Коммунистической партии К. Маркса и Ф. Энгельса. Как понять этот странный образ?

Оккультные науки, как известно, под призраками имеют в виду некие прозрачные духи загробного мира, но авторы Манифеста подразумевали совсем противоположное - некий силуэт чего-то еще не родившегося, но уже зачатого.

Сама идея коммунизма (образ будущего общественного строя) была давным-давно сформулирована Томасом Мором и другими утопистами. Теперь же речь шла о соединении мечты с делом.

Не хватало лишь социальной силы, которая бы воплотила идею в жизнь. И такая сила была найдена, как и во времена раннего христианства, в наиболее обездоленных и страдающих слоях простого народа, а именно - пролетариате. Его неразвитому сознанию с подсказки Маркса и привиделся манящий призрак светлого будущего, но не в загробном Божием граде, а в Граде Земном. Религиозная мечта чудесным образом превращалась в земную реальность. Борьба за ее воплощение для многих, даже очень многих, стала главным смыслом всей жизни.

Мало-помалу призрак стал выходить на свет и принимать телесные формы. Уже в годы Французской революции и вскоре после нее прежде всего в самой Франции, затем в Англии и Германии стали нарастать радикальные настроения среди интеллигенции и части грамотных рабочих.

Особую популярность приобрели труды основоположников коммунистической идеи (Т. Мор, Т. Кампанелла, Меллье, Мабли, Морелли). Новые проповедники коммунизма прямо выступили против эксплуатации, роскоши и несправедливости, видя главное зло в частной собственности. Одни стояли на позициях революционного перево-

рота (Жирар), другие мечтали о введении общинного коммунизма (Т. Бабеф, Ф. Буонаротти, Дюбуа, Колинъон, С. Марешаль) и наконец некоторые ставили конечной целью создание единой коммунистической республики (Ретиф, Шаппуи, Буассель).⁴

В 1840 г. появляется яркое сочинение французского монаха Этьена Кабе (1788-1856) "Путешествие в Икарию". Идеал отца Кабе получил наименование "икарийский коммунизм", или "мирный коммунизм". "Икарийцы", продолжая защиту принципа уравнительности и основ христианской морали, осуждали насилие и возлагали надежды на мирное достижение социальной гармонии и справедливости. Они вполне искренне утверждали: "Христианство есть коммунизм" - и при этом ссылались на Библию, некоторые пассажи которой, как справедливо отмечал Ф. Энгельс, действительно могли быть "истолкованы в пользу коммунизма".⁵

Именно это обстоятельство подтолкнуло к идеям коммунизма не только отца Кабе, но и выдающегося французского материалиста Теодора Дезами (1803-1881). Дезами критиковал "икарийские" мечты о мирном пути к свободе и равенству людей и признавал вполне моральным осуществление насильственного революционного переворота. Это позволит создать "здесь на земле" реальное счастье людей.⁶

Исходя из этой же идеи Луи Огюст Бланки одним из первых попытался связать христианскую мораль с практикой рабочего движения. Во время майского восстания 1839 г. в Париже он предположил, что рабочие поддержат заговор и поднимутся на "социальную революцию". Но этого не произошло. Неудача заставила Бланки задуматься о необходимости организации народной революции. Идея равенства, по его словам, имеет "моральное превосходство над привилегией... Они (буржуазные республиканцы. - Б.К.) хотят возбудить интересы; я хочу возбудить совесть. Мир поднимают рычагом энтузиазма".⁷

Идеи утопического коммунизма, как мы видим, были достаточно различны, но все они зиждились на основе

христианской морали и расхождения касались лишь методов достижения цели.

“Призрак” постепенно стал обретать и некие политические очертания. В 30-40-х годах XIX в. в Англии, Германии, Франции, Швейцарии стихийно и достаточно сумбурно образовалось множество групп из числа радикально настроенных интеллигентов, студенчества и передовых рабочих. В 1832 г. открылся Немецкий народный союз в Париже. В 1834 г. из него выделился Союз отверженных, а спустя еще два года, в 1836 г., возник Союз справедливых. В 1837 г. О. Бланки создал общество “Времена года”. В 1840 г. в Швейцарии действовало уже 13 сект, в том числе Союз справедливых под руководством В. Вейтлинга. В Лондоне существовал одноименный союз во главе с К. Шаппером и Г. Бауэром.

Повсюду возникали коммунистические группы под лозунгом “Все люди - братья”. Общая собственность и равенство, нравственное поведение личности и высокая общественная мораль рассматривались в качестве главных основ будущего коммунистического строя.

Повышенные моральные требования предъявлялись к самим борцам за новый идеал.

Так, в Общем уставе немецкого Союза отверженных (1834-1837) на первое место среди “непременных условий” членства ставилась “достаточная гарантия твердости характера, незапятнанность, умение хранить тайну, готовность на все жертвы, необходимые для дела Союза, неустанная и в то же время осторожная деятельность для достижения целей Союза”. Затем следовали: “единогласный прием”, “указание средств к существованию” и “принесение клятвы верности”. Исключение из Союза производилось за такие проступки, как “нарушение тайны.., систематическое безнравственное поведение.., постоянная нерадливость в выполнении своих обязанностей.., упорное отречение от целей Союза или борьбы против них”.⁸

Приоритет моральных критериев объясняется особой и не всегда осознаваемой стихийной связью коммунистической идеи с этикой Христа и евангельской проповедью братства и любви, взаимопомощи и т.п. Эти простые ис-

тины, освобожденные от их сакральной оболочки, представлялись наиболее понятными и благородными критериями счастливого человеческого бытия.

Но многим такой подход казался иллюзорным и обманчивым, не учитывающим железных законов экономики и социальных отношений. Сентиментальным упованиям на силу морали противостояла сила собственности и власти, сила денег и лжи. Такого врага можно было победить лишь в открытом и жестоком бою.

Примерно в таком ключе развивалась полемика между двумя течениями в раннем коммунистическом движении. Для чего я все это вспоминаю? Для того, чтобы понять зарождение того нового отношения к жизни, которое спустя семь десятилетий, с 1917 г. стало доминировать во всем социалистическом мире.

Сейчас ситуация в корне изменилась. История стала забываться, а посему особенно важно кое-что напомнить. Без знания прошлого трудно понять настоящее. Вот почему оглянемся еще раз назад.

Оказывается, среди первых коммунистов существовали серьезные разногласия. Обозначилось два течения: сторонники первого уповали на силу морали и здравого смысла, вторые исходили из принципа социального предопределения и абсолютизации объективных социально-экономических факторов. Отсюда вытекали и различия в оценке жизненных смыслов. Речь сейчас идет о тех смыслах, которые коммунистические агитаторы стремились привить пролетариату и другим группам трудящихся. Это была, я бы сказал, морально-воспитательная работа с массами, только велась она каждым на свой манер.

Ярким образчиком может служить в этом отношении письмо Лондонского коммунистического корреспондентского комитета, посланное в июле 1846 г. в адрес Брюссельского комитета, защищавшего идею о приоритете экономических факторов: "Не предавай анафеме представителя сентиментального коммунизма, когда он мечтает о всеобщей братской любви, ведь не хотите же вы задушить чувство, человеческое сердце... Предоставьте даже религиозному коммунизму возможность проявлять себя... Не все же

являются великими экономистами, как вы, поэтому не требуйте, чтобы все понимали коммунизм так же, как вы”.⁹

Эту линию защищал и немецкий коммунист К.Шаппер (член Союза справедливых), который с убежденностью писал: “Из учения Христа мы можем многое почерпнуть для наших принципов и с его помощью лучше воздействовать на народ, который по праву считает Христа своим Спасителем...”¹⁰

Торжество нового, справедливого и гуманного строя выдающийся лидер немецких рабочих В. Вейтлинг (1808-1871) также связывал с идеей “второго мессии”, который придет с мечом в руках, чтобы завершить дело первого Спасителя: “Такой человек непременно придет и будет руководить разрушением старого и организацией нового строя; и он будет вторым мессией, более великим, чем первый... Он разрушит насквозь прогнившее здание старого общественного строя, слезы направит в море забвения и землю превратит в рай”.¹¹

В чем причина столь страстного увлечения христианской моралью? Почему именно в ней В. Вейтлинг и другие искали якорь спасения? Да потому, что не было никакой другой идеи, на которую можно было бы опереться. Проще и легче всего было пойти по проторенному пути и переделать религию в свою моральную концепцию.

К.Маркс и Ф.Энгельс разъяренно обрушились на “христианский коммунизм”, обвиняя его в “затуманивании всякого смысла” рассуждениями о человечестве и гуманности, “превращении всякого настоящего дела в фантастическую фразу”.¹² Идеи В. Вейтлинга, по их мнению, могли оказать лишь “деморализующее влияние на рабочих”.¹³ Думается, что такая оценка слишком упрощала дело, а главное – отбрасывала всякую мораль на задворки революционного радикализма. Смысл пролетарского жизнеопределения превращался в одну социальную функцию.

В пробном номере “Коммунистического журнала” (№ 1, 1847) была опубликована статья, в которой, по-видимому, по согласованию с К.Марксом и Ф.Энгельсом, говорилось следующее: “Мы не из тех коммунистов, которые всего хотят достигнуть с помощью любви. Мы не проли-

ваем горьких слез при лунном свете над несчастьями человечества и не замираем затем в восторженном экстазе при мысли о золотом будущем... Эта болтовня насчет любви не что иное, как своего рода духовное самоослабление... Мы не из тех коммунистов, которые уже теперь проповедуют вечный мир, в то время как наши враги повсюду готовятся к бою... Мы не заговорщики, которые хотят в определенный день начать революцию или перебить государей; но мы и не терпеливые агнцы, безропотно принимающие на себя свой крест... Мы не из тех коммунистов, которые верят, что общность имущества может быть словно по щучьему велению введена немедленно после победоносной борьбы. Мы знаем, что человечество не делает прыжков, а лишь шаг за шагом продвигается вперед. Мы не можем в один прекрасный день перейти из негармонического общества в гармоническое; для этого понадобится, смотря по обстоятельствам, более или менее продолжительный переходный период... Мы не из тех коммунистов, которые хотели бы уничтожить свободу личности и превратить весь мир в одну большую казарму или в один большой рабочий дом”.¹⁴

В этой позиции, изложенной до публикации Манифеста, четко звучит мысль о непригодности “христианского коммунизма” для рабочего движения, которое во что бы то ни стало должно создать свое революционное учение, свою классовую идеологию и мораль, свой классовый смысл жизни.

3. Классовый подход к смыслу жизни (точка зрения К.Маркса и Ф.Энгельса)

*“Философы лишь различным образом
объясняли мир, но дело заключается
в том, чтобы изменить его”.*¹⁵

Карл Маркс

Вожди революционного пролетариата не первыми в истории заметили разницу в положении различных слоев населения, но именно им принадлежит пальма первенства в обосновании классового подхода ко всем явлениям обще-

ственного бытия. Даже не просто классового, а именно - пролетарского. Такой подход противопоставлял себя всем известным конструкциям жизнеопределения - религиозным, философским, общечеловеческим, экзистенциальным, оккультным. Теперь на все рекомендовалось смотреть через классовые, сиречь марксистские, очки.

Нас сейчас не интересует ни политэкономия Маркса, ни постулаты “научного коммунизма”, ни общие философские положения о бытии и сознании. Важно понять то, что в марксизме было выражено слабее всего, а именно его взгляд на смысл человеческой жизни, пусть даже жизни рабочего человека, но человека, а не элемента производительных сил.

И тут оказывается, что социетальный подход почти наглухо завалил своими конструкциями хрупкую жизнь личности. Ее экзистенциальные характеристики и проблемы, мир ее духовных и психо-душевных переживаний, ее эмоциональной активности - вся эта панорама осталась как бы вне внимания Маркса и Энгельса, точнее была поставлена в полную и неодолимую зависимость от объективных и материальных условий жизни. Свобода человека таким образом превращалась в необходимость вне зависимости от того, сознавалась или не осознавалась сама эта необходимость. Смысл и судьба заранее предопределялись социо-экономической причинностью.

Опираясь на такое понимание объективных законов общественного развития, Маркс и Энгельс увидели общий смысл истории в движении к коммунизму. Участием в этом процессе по их логике определялся и высший смысл всей жизни. Неучастие или противодействие этому движению является антисмыслом.

Правда, сами идеологи “научного коммунизма” отказывались давать полную характеристику будущего “рая на земле”. В.И. Ленин, даже после победы Октября в 1918 г. прямо заявлял: “Но чтобы мы сейчас знали, как будет выглядеть законченный социализм, - мы этого не знаем”.¹⁶ Все в конечном счете должна была определить сама практика, творчество миллионов, их борьба за неясную, но очень светлую цель.

Сами рабочие, конечно, не осознавали своего “классового интереса”, вернее, не выходили за рамки примитивного, обиденного мировоззрения. Коли так, то можно ли считать подлинным интересом то, что еще не осознается людьми? Если цель пролетариата состоит в отрицании частной собственности, то почему люди труда хотят ее иметь и охотно соглашаются работать на капитал и даже сотрудничать с ним? Лишь бы платили побольше.

В “Манифест коммунистической партии” К. Маркс и Ф. Энгельс включили целый ряд подробных рассуждений по поводу антагонизма интересов труда и капитала, но сознательно уклонились от полемики по этому вопросу, по-видимому, считая его неправомерным.

После публикации Манифеста истинные марксисты считали чуть ли не постыдным, во всяком случае глупо-сентиментальным вести серьезные разговоры на эту тему. Все моральные рассуждения подвергались осмеянию.

Лишь спустя много лет уже в 1864 г. К. Маркс под воздействием своих друзей и с целью умножения сторонников Международного товарищества рабочих согласился включить в текст его устава пункт, который гласил: “...Международное товарищество и все примыкающие к нему общества и отдельные лица будут признавать истину, справедливость и нравственность основой своего поведения в своих отношениях друг к другу и ко всем людям, независимо от цвета кожи, их верований или национальности”.¹⁷

Интересно, включались ли в число “всех людей” и буржуа, с которыми Интернационал вел “классовую борьбу”? Конечно же, нет. А посему и вся мораль ограничивалась узкими “классовыми” рамками. Об этом не стеснялись говорить открыто. “Законы, мораль, религия - все это для него (пролетариата - Б.К.) не более как буржуазные предрассудки, за которыми скрываются буржуазные интересы”.¹⁸

При таком подходе менялось все представление о смыслах жизни. Ее уже нельзя было мерить старыми христианскими и гуманистическими мерками, а следовало ценить “классовыми” интересами одного пролетариата,

проще говоря, указаниями его политических вождей. Все неклассовые и общие суждения следует отбросить в сторону, как ненужный хлам, в том числе и весь “вопрос о долженствовании, как праздный и могущий интересовать лишь субъективистов”.¹⁹ Ф. Энгельс в “Анти-Дюринге” (1877-1878) настойчиво доказывал идею о том, что “мораль всегда была классовой”, что никогда не существовало “неизменного нравственного закона”, что “из рамок классовой морали мы еще не вышли”, что “действительно человеческая мораль станет возможной лишь на такой степени развития общества, когда противоположность классов будет не только преодолена, но и забыта в жизненной практике”.²⁰

Спрашивается, зачем и кому в таком высоконравственном мире понадобится какая-то мораль? Не напоминает ли это упование Августина Блаженного на “свободу воли” человека в посмертном Граде Божиим? А пока в этом Земном граде человеку придется подчиниться “рабству воли”, или “классовой” морали. Но, как ни странно, вся концепция “научного коммунизма” строилась именно на принципе долженствования: сущее плохо, не соответствует интересам пролетариата, поэтому мир должно переделать, необходимо создать новое общество, социализм должен победить - иного не дано. В этой схеме абстракциям, чувствам, морали места не было, ибо все поле занимала одна идея - идея социально-экономического детерминизма. Субъективная воля обновителей мира прикрывалась идеей объективной целесообразности и необходимости.

Концепция классового смысла жизни не завоевала и не могла завоевывать всеобщего признания, постоянно подвергалась серьезной критике и доминировала лишь среди самого коммунистического движения и попавших под обаяние ее ложной простоты пролетариев.

Скучной и бесчувственной представлялась социетальная схема, предложенная Марксом и Энгельсом. Она не просто жертвовала, но грубо отвергала все исторические находки. При таком нигилистическом подходе всякая жизнь теряла человеческую теплоту и экзистенциальное

личностное содержание. Такой вариант не мог увлечь за собой большинство думающих и чувствующих людей.

Чем больше “призрак” материализовался, тем более проявлялись его хладные черты. И тем активнее шли поиски альтернативных подходов к осмыслению текущей жизни. Человеческая мысль продолжала свой бесконечный бег в поисках ответа на тайну бытия, в котором материальное и духовное, объективное и субъективное, личное и общественное были сплетены в единый и неразделимый клубок. Но каждый искал в этом клубке свою “красную нить”.

4. Полезность разумного себялюбия (взгляд утилитаристов)

*“...все живые существа с самого рождения
радуются наслаждению и уклоняются
от страдания, делая это естественно
и без участия разума”.²¹*

Эпикур

“Что было, то и будет; и что делается, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем” (Эккл. 1,9). Все - суета сует. С этой мудрой констатации начинается Книга Экклезиаста, или Проповедника. Спорить с этим признанием глупо ибо действительно, ни что не рождается из ничего. Значит то, что есть, когда-то было.

Но и не спорить нельзя, ибо жизнь не вращается по кругу, а всегда производит что-то новое. Да и сама новая жизнь не есть повторение уже умершей.

Каждая историческая эпоха мыслит по-своему, но в то же самое время чудесным образом в чем-то повторяет прошлое. Иногда старые истины вдруг засветят иной гранью, иногда их вставляют в более изысканную оправу. В редких случаях происходит общая переоценка ценностей и творится нечто действительно новое.

В Западной Европе в середине XIX в. почти одновременно обнаружилось три противостоящих друг другу взгляда на человека и общество: классовый подход Марк-

са и Энгельса, утилитаристская концепция разумного эпикурейства Иеремии Бентама (лат. *utilitas* - польза) и пессимистическое настроение Артура Шопенгауэра. Все три направления отразили ту реальную борьбу жизненных ориентаций, которая происходила в обществе на этапе утверждения капитализма.

Утлое суденышко человеческой судьбы, никем не управляемое и бессильное перед волей грозных социо-экономических волн мирового океана, вызывало страх и беспокойство у всех здравомыслящих людей.

Марксу и Энгельсу спасение виделось в срочном соединении коллективных усилий по строительству большого Ноева ковчега, где все было бы общее, а власть принадлежала большинству. На таком социалистическом плоту каждый был обязан подчиняться воле всего коллектива, а точнее - капитана. На опасном пути к заветному берегу следовало забыть о личных интересах и желаниях и даже пожертвовать своей жизнью ради счастья будущих поколений.

Такой логике всегда противостояла логика разумного себялюбия. Ее сторонники не желали быть прикованными к веслам на галлерах, а требовали своего кусочка сегодняшнего жизненного счастья. Это были потенциальные бунтари. Многие предпочитали самостоятельно вплавь добираться до суши или искать собственное спасательное бревно.

Но встречались и такие натуры, которые не верили в удачу и находились в состоянии перманентной печали и пессимизма. Сама жизнь представлялась им одним страданием. Она не имела никакой подлинной ценности и смысла, ибо всегда заканчивалась холодной смертью. К чему тогда неисполнимые мечтания о Новой Атлантиде или благословенном острове Утопии? Кто поверит в социалистический Ноев ковчег, коли не предвидится второго Великого потопа? Не лучше ли как-то приспособиться к существующему миру? Или вообще предаваться меланхоличному созерцанию происходящего и отдаться на волю волн, ожидая неотвратимого конца всего земного существования?

Мнения на этот счет разошлись. Английские утилитаристы с легкой руки Иеремии Бентама (1748-1832) и бла-

годаря таланту его последователей Джеймса Милля и сына Джона Стюарта Милля (1806-1873) дали свой рационалистический и внеэмоциональный ответ, предложив взглянуть на смыслы жизни с позиций холодного расчета и выгоды. Во главу был поставлен принцип полезности. По их мнению, высшей целью является достижение наибольшего объема блага для наибольшего числа людей. Это было весьма благородное стремление.

Байроновский романтизм и немецкий социетализм представлялись им ошибочным курсом. Болезненно застенчивый Бентам боялся всякого радикализма. В своей главной книге “Деонтология, или наука о морали” (1834) более всего он интересовался тем, как соединить этику, право и политику для осуществления “принципа наибольшего счастья”. Бентам полагал, что добро есть наслаждение или счастье. Для него это были синонимы. А зло - есть страдание. “Из всех возможных состояний, - писал Б. Рассел о бентамизме, - наилучшим является то, в котором наслаждение максимально превышает страдание”.²²

Такая позиция почти дословно повторяла этику Эпикура.

Бентам и оба Милля не были большими оригиналами в защите безопасности и процветания человека в обществе, но в отличие от Эпикура они исходили не из принципа добродетели и разума, а из принципа разума и выгоды. Сама вера в счастье и равенство вытекала у Бентама из математических исчислений баланса удовольствия и страданий. В Бога он не верил и потому вся его “моральная арифметика” стояла на земле, а не витала в облаках всякого рода прелестных мифов и не корчилась в тисках социетального предопределения. Не устраивала бентамистов и идея аскетизма, жертвенности, пассивного упования на счастливую судьбу.

Джон Стюарт Милль писал: “Удовольствие - вот единственная вещь, которую желают. Поэтому удовольствие есть единственное желание”.²³ С таким суждением трудно согласиться, но также и не согласиться. Смотря, что вкладывать в понятие удовольствия. Иногда удовольствие доставляет именно то, что человек по неведению и не желал. Чаще всего желание есть лишь повторное и

потому уже осознанное стремление к уже испытанному удовольствию.

Тем не менее если следует стремиться к собственному счастью, то весь смысл снижается до простого благоразумия: заботиться о ближних выгодно только в расчете, что они будут заботиться о ваших интересах.

Говоря об Иеремии Бентоне, стоит напомнить, что именно он, вопреки всякой выгоде вложил в дело Роберта Оуэна (1771-1858) по созданию коммунистических общин в США значительную сумму своих личных денег. Джон Стюарт Милль, напротив, именовал всю социалистическую идею “сумасшедшей чепухой”, которая способна лишь погубить цивилизованное общество.²⁴

Не классовая борьба и социальная революция, которую всячески пропагандировали марксисты, а, напротив, социальное согласие и частная выгода, “обеспечение наибольшего счастья наибольшему числу людей” - вот что представлялось утилитаристам смыслом.

Главная прелесть такого взгляда состояла не в проповеди эгоистического наслаждения, а в новой оценке личного бытия. Религия относила счастье в далекое небесное будущее. Такой же подход был свойственен всем утопическим социетальным проектам, в том числе и марксистской концепции. В отличие от них прагматический расчет делал ставку на наполнение благом наличного, а не перспективного существования. Это соответствовало самым естественным желаниям каждого нормального человека. Все мы в той или иной степени утилитаристы. Исключить из жизненной ориентации желание осязаемого счастья невозможно. Другое дело, что соединить эгоизм с солидаризмом также невозможно. В лучшем случае достижимо их относительное равновесие. Альтруизм является редким исключением или мифом.

Особенность утилитаристской философии жизни состояла в стремлении соединить воедино социетальные и экзистенциальные (личные) смыслы человеческой жизни. Эта тенденция имела универсальный характер, но более всего ощущалась именно в воззрениях английских философов XIX в. Они не стали плестись в хвосте у Канта или Гегеля,

не восприняли классовую ориентацию Маркса и Энгельса, хотя и не вступили в открытую полемику с ними.

Опираясь на наследие своих великих соотечественников Бэкона, Гоббса, Локка, Юма, Смита, утилитаристы сумели выразить, может быть, самую главную суть нового - реалистического, а не романтического, материального, а не духовного, практического, а не утопического - подхода к осмыслению естественных законов бытия. Не революционная переделка существующего строя, к чему призывали Маркс и Энгельс, а максимальное приспособление к его требованиям, трезвый расчет выгоды - вот тот путь, который способен обеспечить гармонию общих и частных интересов.

Стремление части передовых рабочих Европы и прогрессивной интеллигенции соединить идеи социализма с утилитаристскими ценностями привело к зарождению умеренного социал-демократического движения. В отличие от максимализма коммунистов эти силы не стремились ломать существующие общественные порядки, а рассчитывали усовершенствовать их с помощью реформ и компромиссов. На мирную трансформацию капитализма рассчитывал и идеологический отец европейского анархизма Пьер Жозеф Прудон (1809-1865).

Общая типология ценностных установок всех социеталистов выглядит так:

- утопический взгляд наивных коммунистов типа Морелли, Мабли, Дезами, Кабе, Бабефа, Бланки и др.;
- “христианский коммунизм” В. Вейтлинга, основанный на идее соединения этического примера Христа с надеждами на достижение Царства Божия на земле;
- утопический социализм Сен-Симона, Оуэна, Фурье;
- практический коммунизм Маркса и Энгельса;
- социал-демократическое течение умеренного толка;
- либерально-утилитаристская позиция Бентама, Дж. Ст. Милля и их сторонников.

Все пять первых течений европейского социетализма видели смысл собственной политической жизни и тем более жизни широких слоев угнетенного населения, в первую очередь грамотных рабочих, в борьбе за лучшую

жизнь в будущем. Нынешняя же реальная жизнь представлялась сплошным злом, эксплуатацией, неравенством, которые следовало любыми путями и во что бы то ни стало поскорее искоренить. Разногласия во взглядах касались лишь средств и методов по установлению новых форм общественной эволюции. Одни полагали, что лучшим средством могла бы стать реформа, другие уповали на силу революции.

Совершенно по-иному смотрели на проблему совершенствования социума и улучшение качества жизни его членов утилитаристы. Они были категорически против всякого нового насилия и надеялись на силу индивидуального благоразумия и умение приспособиться к ситуации. Сама частная выгода должна была привести людей к согласию и сотрудничеству.

Весь социетализм, как в его революционно-классовой и либерально-утилитаристской формах, по-разному объяснял цели и смысл общественной жизни, но не интересовался душой человека, его чувствами и страданиями как личности. Вся ее сущность сводилась к интересу - то ли классовому, то ли частному, то ли государственному.

Естественно, что такой вполне оправданный, но одномерный подход устраивал далеко не всех. Не случайно поэтому, в противовес всяческому социетализму, на сцену выступил многоликий экзистенциализм, поставивший в центр не общество, а личность.

Примечания к главе IX

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.46, ч.1, с.214.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994, с.306.
3. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.4, с.419.
4. См. подробнее: Ионнисян А.Р. Коммунистические идеи в годы Великой Французской революции. М., 1966, с.85.
5. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.1, с.532.
6. Дезами, Теодор. Кодекс общности. М., 1956, с.127-128.
7. Цит.по: Международное рабочее движение. Вопросы истории и теории. Том 1. Возникновение пролетариата и его становление как революционного класса. М., 1976, с.331.

8. Союз коммунистов. 1836-1949. Сборник документов. М., 1977, с.37-38.
9. Там же, с.121.
10. Там же, с.60-61.
11. Вейтлинг, Вильгельм. Гарантии гармонии и свободы. М., 1972, с.406.
12. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.4, с.13.
13. Там же, с.1.
14. Союз коммунистов - предшественник I Интернационала (Сборник документов). М., 1964, с.143-144.
15. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.3, с.4.
16. Ленин В.И. Полн.собр.соч., т.36, с.65.
17. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.16, с.13.
18. Там же, с.434.
19. Ленин В.И. Полн.собр. соч., т.1, с.198.
20. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.20, с.95-96.
21. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с.437.
22. Рассел, Бертран. История западной философии. Новосибирск, 1977, с.710.
23. Там же, с.713.
24. Там же, с.717.

Глава X

ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ: ЧЕТЫРЕ ЛИКА РАННЕГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА



1. Прозрение

“Классовое” мышление, внедренное в политическую культуру Марксом и Энгельсом, получило самое широкое распространение. После 1917 г. в России оно быстро завоевало господствующие позиции. В годы советской власти главный смысл бытия отождествлялся с идеей строительства нового социалистического общества и осуществления мировой революции. Интерес к проблемам личности, общей морали и вере не только грубо искоренялся, но в большинстве случаев даже и не мог возникнуть.

В подобном плену долгие, очень долгие годы жил и я, активно участвуя в научной и преподавательской работе “на благо социализма и мировой революции”.

Это признание я делаю здесь лишь для того, чтобы объяснить, как трудно и медленно давалось освобождение от привычного и казавшегося естественным диктата “классового мышления”. Лишь в годы перестройки у меня, как и многих других советских людей, стала нарастать серьезная тяга к самообразованию в целях расширения мыслительного кругозора. Мне претил вульгарный взгляд на марксизм, который стал модой в 80-х годах благодаря усилиям некоторых видных идеологов КПСС (особенно А.Н. Яковлева, А. Цыпко и др.). Они приписывали теории Маркса и Энгельса логику сознательного обмана и невежества, что, конечно, не соответствовало действительности. При этом сами умышленно примитивизировали марксизм и фальсифицировали некоторые глубокие идеи своих бывших учителей.

Я не был сторонником подобного метода, но в то же самое время постепенно разучился слепо следовать догме истмата. Простые бытийные сюжеты, проблемы гуманизма и духовности, человеческое измерение социальной реальности, общие и локальные законы цивилизационного процесса незаметно оттеснили в сторону старые политические и идеологические клише о формациях, классовом антагонизме, пролетарской революции и т.п..

Наступил момент прозрения и духовного самоопределения.

Особый интерес в связи с этим вызвала у меня философия экзистенциализма. О ней теперь я и поведу речь. Но прежде одно пояснение.

Термин “экзистенция” - один из самых употребительных в современной философии. Однако его смысл определяется по-разному. Он переводится как “жизнь”, “бытие”, “существование”, т.е. актуальное и временное пребывание вне абсолютного небытия.

Я бы предложил такую формулу: экзистенция - это уникальная и неповторимая жизнь человека, его чувственной и разумной души, т.е. не просто “для себя бытие”, а возвышенная и одухотворенная жизнь индивидуума - творца. Растения, животные существуют, но не экзистируют. Экзистирует только человек, ибо понимает (или может понять) смысл своей жизни и неизбежность смерти.

Прежде у меня, да, наверное, и у большинства соотечественников, не имелось никакого представления о философии экзистенциализма. Она в СССР была просто запрещена или оценивалась официальными философами как упадничество, иррационализм, трансцендирование, индивидуализм и т.п.

Для того чтобы разобраться в истинном характере “философии жизни”, придется вновь перенестись на 150 лет назад - в эпоху становления экзистенциализма.

2. Печаль Артура Шопенгауэра

*“...при печали лица
сердце делается лучше”(Эккл. 7, 3).*

При всей иллюзорности счастливого союза счастливых эгоистов, о котором мечтали утилитаристы, и прорицаний Маркса и Энгельса о неминуемой победе коммунизма обе эти социетальные концепции завоевали в Европе немалую популярность. В самом деле, кто же не хочет себе самому радости и счастья, если не сегодня, то завтра? Кто добровольно бежит от наслаждений? Разве только францисканские монахи и какие-то заведомые чудаки.

К числу таких оригиналов принадлежал один из современников Бентама и Маркса немецкий философ “печального образа” Артур Шопенгауэр (1788-1860).

Это была весьма экстравагантная личность. Шопенгауэр отрицал христианство и увлекался восточными философиями. Был мнителен и ворчлив. Имел низкое мнение о женщинах, жил холостяком и отличался крайне антидемократическим настроением. Сам он, однако, не чурался эпикурейства: любил плотно пообедать в ресторанах, крутил любовные интрижки, правда, был крайне скуп и привередлив. Что же касается его “философии жизни”, то здесь он выступал в образе защитника аскетизма и смирения.

Такое противоречие дало повод многим сделать вывод о том, что “учение его неискренне”.¹ Я же думаю, напротив, что Шопенгауэр был именно искренним и в быту, и в мыслях. Каждый из нас чаще всего ведет себя не так, как думает, а думает не так, как живет. Сущее и должное - не антиподы, на чем настаивает нормативная этика, а две стороны одной и той же медали. Имя этой медали - жизнь. Дух может витать в облаках, а плоть стремиться к земным утехам. Эта истина всем давно и хорошо известна. Потому не будем приклеивать философу ярлык лицемерия.

“Философия жизни” немецкого Экклезиаста, если копнуть поглубже, обнаруживает здоровое ядро. Пессимизм частенько является лишь скорлупой, скрывающей и защищающей больную ранимую душу, которая радуется жизни, но печалится ее скоротечности.

Обычно родоначальником экзистенциальной философии называют датского мыслителя Серена Кьеркегора (1813-1855), основные произведения которого были созданы в 1843-1849 гг..

Артур Шопенгауэр издал свою основную работу “Мир как воля и представление” значительно раньше, в 1819г., но многие годы она не вызывала интереса, ибо казалась слишком тяжелой и печальной. Так оно и было. Тем не менее именно Артуру Шопенгауэру, как бы к нему ни относиться, удалось, как я полагаю, первому из плеяды ев-

ропейских мыслителей XIX в. статью Колумбом экзистенциального истолкования жизни.

Экзистенциализм как особый тип мировоззрения и жизнепонимания, даже, скорее, жизнеощущения, возник не на пустом месте, а уходит своими корнями в глубокое прошлое, в культуру Древнего мира и религиозного сознания. Фактически, повсюду и всегда, когда речь заходит о человеке и его судьбе, мы имеем дело с тем или иным экзистенциальным мировоззрением.

Взятое в своей исторической целостности оно включает в поле своего зрения все аспекты человеческих переживаний и чувств. Бытие, страдание, страх, вера, любовь, пессимизм, сентиментальность, агрессивность, эгоизм, альтруизм, смерть - все эти и другие состояния образуют критерии познания человека как человека, кем бы он ни был, - патрицием или плебеем, французом или немцем, богачом или бедным, мужчиной или женщиной, молодым или старым, злым или добрым.

Все эти градации, важные в реальной жизни, для философа-экзистенциалиста представляют только иллюстрации общих законов бытия. Для этой манеры познания присущ сильный привкус психологизма, даже психоанализа, причем врач и пациент, философ и объект его исследования как бы сливаются, преодолевая традиционную манеру отстраненного созерцания.

Чувственное раздумье о смысле жизни, морально - эмоциональное переживание и сопереживание, столкновение жизни со смертью - вот что образует особый дух экзистенциализма. Все утилитарные ожидания и интересы выглядят мелкими, ничтожными перед грядущим вызовом Ничто.

В итоге экзистенциальное мышление невольно приобретает пессимистический, упаднический характер. Чем более искренним являлось то или иное суждение о жизни, тем более мрачным и безысходным оно становилось.

Эта особенность наиболее ярко и проявилась в творчестве Артура Шопенгауэра.

Шопенгауэр крайне пессимистически смотрел на мир.

“Поэтому существование следует рассматривать как пребывание на ложном пути, вернуться с которого - спа-

сение... Целью нашего существования в самом деле не может быть ничего иного, кроме познания, что лучше бы нам не быть. Это самая важная истина”.²

Но верно ли, что истину можно познать лишь через пессимизм? Экклизиаст говорил, что “во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь”(Эккл.1,18).

Шопенгауэр полагает иначе: чем больше горя, тем глубже мудрость и тем вернее представление о мире. Ведь сам мир есть всего лишь “акт нашей собственной воли” - воли к жизни.

Пессимизм Шопенгауэра представляет собой особую форму эсхатологического мышления, которое впереди видит конец истории - не только личную смерть, но и “мировую смерть”. Перед ее лицом реальная жизнь представляется трагическим эпизодом.

Отрицая пошлость эгоистического наслаждения и не веря в загробное существование, Шопенгауэр свое личное разочарование представил в виде некоей общей закономерности. Страдание и сострадание, несчастье, аскеза, удаление от мира и в конечном счете “уничтожение воли к жизни” - вот единственная дорога к смерти и вечному покою.

Чем человек старше, - писал он, - тем мельче кажутся ему человеческие дела, все вообще и каждое в отдельности.

И тем не менее “ничтожество всего” мыслится не как абсурд (эту точку зрения позже выразил А. Камю), а как вечная борьба между силой эгоизма и чувством сострадания (эмпатия).

Шопенгауэр полагал, что злобно-эгоистическая агрессивность в принципе доминирует. В этих условиях даже самый нравственно-ответственный человек не может все время преодолевать эгоизм и сострадать другому, а посему рано или поздно разочаровывается во всем, даже в самом себе.

Главная истина христианства и брахманизма, по его мнению, и с этим нельзя не согласиться, заключается в обосновании “потребности спасения от существования, исполненного страданий и завершающегося смертью”.³ Но для этого надо преодолеть стихийную волю к жизни. Это невозможно. Уныние, нытье, неверие в счастье - это

грех, но для Шопенгауэра - нормальное состояние мучения, преодоления желания смерти.

Этот основной мотив Шопенгауэр повторяет многократно, но фактически топчется на месте, изливая на читателя поток личных ощущений и представлений. Они могут быть интересными или поверхностными, но всегда крайне упадническими. “Смерть несомненно следует рассматривать как подлинную цель жизни”.⁴

Было бы, конечно, неверно всю “философию жизни” Шопенгауэра сводить только к разочарованию. Высшее правило житейской мудрости, по мнению Шопенгауэра, выразил Аристотель: разумный гонится не за наслаждением, а за избавлением от страданий. Сам же Шопенгауэр доводит эту мысль до логического конца: “Всякое наслаждение и счастье - отрицательны, негативны, а страдание, напротив, положительно, позитивно”.⁵

Положительно не в смысле хорошо, а в смысле полезно. “Мир все равно, что ад, в котором люди, с одной стороны, мучимые души, а с другой - дьяволы”.⁶ Отсюда следует вывод: высший масштаб счастья - отсутствие страданий, т.е. небытие.

Такой взгляд почти тождественен буддистской идее нирваны, но он соответствует и христианскому идеалу аскетизма и преодоления “мира зла”, в котором царствует дьявол. Сама смерть мыслиться как путь к спасению.

“Время проходит тем быстрее, чем оно приятнее, тем медленнее, чем оно мучительнее, ибо позитивно страдание, а не наслаждение, и его наличие ощущается. Так же мы ощущаем время, когда скучаем, но не когда нам весело”.⁷ Мы чувствуем боль, но не отсутствие боли, поэтому первое дает некое позитивное (реальное) волнение, тогда как во втором случае его нет. Будущие радости не устраняют сегодняшнего страдания.

Мы - гости мира, в котором царствует Князь зла. Так писал Лютер, так же думает и Шопенгауэр. Дэвид Юм доказывал, что этот мир - лучший из миров. Шопенгауэр полагал, что “мир хуже нашего невозможен”.⁸

Следуя своей логике, Шопенгауэр восклицает: “Сама жизнь есть проявление воли”.⁹ Казалось бы, что при та-

ком подходе жизнь представляется целесообразной и прекрасной, но Шопенгауэр думает иначе: “Каждый в сущности хотел бы пребывать в покое, нужда и скука - те кнуты, которые сохраняют движение волчка. Поэтому жизнь в целом и каждый отдельный ее момент носят отпечаток вынужденного состояния, и каждый, внутренне ленивый, стремится к покою, но вынужден двигаться, подобно планете, которая только потому не падает на солнце, что влекущая ее вперед сила не позволяет ей это”.¹⁰

С таким преклонением перед идеей покоя, а жизни как вынужденного антипокоя согласиться никак нельзя. Если уж быть последовательным, то тогда всем “внутренне ленивым” следовало бы застрелиться.

Учение А. Шопенгауэра вызывало насмешку и удивление со стороны академических философов и церкви. И это было оправдано. Однако пессимизм скрывал от взора всю глубину философского откровения человека, страдающего себе и всем людям.

Пессимизм А. Шопенгауэра вовсе не примитивен и однозначен, ибо он одновременно и признает и отрицает бессмысленность этой жизни. Он видит в ней только страдание, но, с другой стороны, в такой позиции содержится некая надежда на возможность очищения человека, преодоления эгоистического существования. Без ноты пессимизма нет и ноты оптимизма, они единосущностны, ибо только в соединенном виде отражают опыт жизни.

Не слепая воля к жизни рождает пессимизм, а пессимизм увеличивает волю к жизни. Таков парадокс Шопенгауэра. Но это и парадокс всей нашей жизни. В ней много радости, но и немало печали. Главная же печаль в том, что человек в отличие от животного сознает, что умрет. И радоваться такой перспективе, по меньшей мере, глупо.

Но глупо и рыдать задолго до собственных похорон. Ради счастья жизни можно и пострадать. Таким образом, пессимизм и оптимизм переплетаются воедино.

“Итак увидел я, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими: потому что это - доля его; ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет после него?” (Эккл. 4,22) В дни благополучия пользуйся благом и ра-

достью, а во дни несчастья размышляй. Так учил Экклезиаст. Тому же учит нас и печальный Шопенгауэр.

На слабые натуры, как свидетельствует опыт, пессимизм давит сильнее, чем на натуры, которые любят жить и стремятся делать это с радостью, а не со слезами. Впрочем, каждый волен избирать свой жребий и строить собственную философию жизни. По правде говоря, все мы немного шопенгауэры и склонны к печали и пессимизму, когда что-то не ладится в жизни. Важно только не превращать такие минуты в главный смысл бытия и уже при жизни добровольно ложиться в гроб. Сам Артур Шопенгауэр, во всяком случае, так не поступил. И правильно сделал.

Величие А. Шопенгауэра не в том, что он проповедовал пессимизм, а в том, что он заставил людей всерьез задуматься о смысле своей жизни. Все мы умрем, но хорошо жить, сознавая, что живешь не как моллюск, а как разумный человек.

3. Правда Серена Кьеркегора

*“Наше время не остается с верой,
не задерживается на ее чуде, превращая
воду в вино, оно идет дальше,
оно превращает вино в воду”¹¹*

Серен Кьеркегор

Современник Артура Шопенгауэра протестантский философ - богослов Серен Кьеркегор (1811-1855) завершал свою короткую творческую жизнь тогда, когда Маркс и Энгельс только ее начинали. Удивительно, как разнились их взгляды на мир и человека. То, что волновало датского мыслителя, нисколько не интересовало его немецких современников. Они жили как бы в разных эпохах, хотя были почти ровесниками.

Имя и фамилия Søren Kirkegaard в русском варианте транскрибируется по-разному: то Киркегард, то Киркегор, то Кьеркегор, но всегда это одно и то же лицо. Долгое время в Европе и тем более в России о нем знали немногие, но в конце XIX в. труды Серена Кьеркегора получили всемирное признание. Он по праву считается од-

ним из (если не главным) родоначальников философии экзистенциализма. Я бы сказал религиозной ветви этого мировоззрения.

На русском языке некоторые работы Кьеркегора впервые вышли в 1885-1886 гг. в журналах “Северный вестник” и “Вестник Европы”. Кое-что было переведено до 1917 г., а затем в России наступил долгий период игнорирования экзистенциальной мысли. Лишь совсем недавно были наконец опубликованы основные труды С. Кьеркегора, знакомство с которыми представляет большой интерес и подлинное наслаждение.

Серен Кьеркегор смотрел на человека как на огромный и таинственный микрокосм. Конечно, невозможно вырвать индивидуума из социального и исторического контекста, но еще более опасно терять его в массе ему подобных существ в бытийной бесконечной суете.

В известной мере такой отстраненный или, напротив, сосредоточенный на личности философский подход облегчался религиозной традицией рассматривать человека по преимуществу в соединении с Богом и лишь потом в соединении с другими людьми. Кьеркегора, как и Шопенгауэра, волновала душа человека, а не его социальное положение или, тем более, политические интересы и прочие земные заботы. Экзистенциализм стоял над ними.

В отличие от всех социеталистов и светских философов вроде Шопенгауэра Кьеркегор опирался на мудрые библейские постулаты, но в соответствии с протестантской логикой мыслил весьма свободно и широко. Нередко он смело нарушал ортодоксию и предлагал неординарные решения.

Кстати говоря, религиозное христианское мышление насквозь пропитано экзистенциальными соками, хотя вся жизнь человека и предстает в качестве некоего божественного дара. Тем не менее моральные предписания Моисея и проповеди Христа настроены на гармонию земного бытия человека. Вера в спасение и жизнь вечную служит главным ориентиром для этой жизни. Призывы к недопущению греха и зла, предостережение против всякой скверны, восхваление любви и терпения, требование

правдивости и добротолюбия, отказ от насилия - все эти и многие другие советы составляют целый свод разумных правил земного существования.

Описание жизни Иисуса Христа и связанных с ним судеб других людей есть наивысшая форма религиозного экзистенциализма. Трагически и искренне звучит этот мотив в Книге Иова, безгранично любящего Бога, верящего в его всемогущество и одновременно возроптавшего против него.

Именно на этом библейском фундаменте Кьеркегор строит все свои философско-морализаторские рассуждения. Ведь никакая религия не могла (и не ставила целью) осуществить замену собой личной жизни человека. Она лишь одухотворяла ее, облегчала страдания, вселяла надежду на продолжение жизни.

Если греческая натурфилософия в центр коллизии ставила конфликт (контакт) человека и космоса (природы), христианская религия - отношение к Богу, последующие социальные утопии - проблему отчуждения и совершенствование общества, то Кьеркегор оставлял человека с Богом или без Бога, но наедине с самим собой.

В трактате “Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал” (1843) Кьеркегор обращает главное внимание на проблему выбора жизненного пути: один вариант сводится к чувственно-гедоническому и созерцательному образу жизни (эстетический вариант); второй основан на духовности и морали, стремлении к внутреннему совершенству (этический вариант). Позже этот тезис был развит Эрихом Фроммом в формуле “быть или иметь”.

“Совершить этический выбор, с одной стороны, гораздо легче и проще, а с другой стороны - бесконечно труднее. Желаящий сделать в жизни этический выбор, - писал Кьеркегор, - не имеет перед собой такого обилия предметов выбора, как эстетик, зато самый акт выбора приобретает тем большее значение. Выбирая наслаждение, человек фактически ничего не выбирает, а следует влечению своей природы. Грустно, однако, видеть, что многие такие люди не живут, а просто медленно гибнут душевно, проживают, так сказать, самих себя...”¹²

Но для Кьеркегора предпочтительнее, разумеется, этический выбор, который только и делает человека действительно человеком, а его существование превращает в осмысленную экзистенцию. “Эстетик, - пишет Кьеркегор, - человек слуга, воображающий достигнуть идеал человеческого совершенства благодаря своей исключительной индивидуальности; этик же стремится к тому, чтобы проявить своей жизнью общечеловеческое”.¹³

Эта идея заслуживает самого пристального внимания. В ней скрыт глубинный смысл. Чем выше степень этого воплощения, тем интереснее и богаче личная жизнь, а значит - и ее смысл.

Человека делает личностью не то, что случается с ним, но только то, что он сам осознает и творит.

Следует напомнить, что Серен Кьеркегор, будучи натурой впечатлительной, сам испытал глубокую душевную драму, тайну которой он тщательно скрывал. Многие пытались проникнуть в нее, но никому сделать это не удалось. И слава Богу! Ясно только, что речь идет о добровольном разрыве романтически настроенного юноши со своей возлюбленной невестой Региной Ольсен. В отместку она тут же обвенчалась с другим поклонником, человеком посредственной души и ума. Надежды Серена на “повторение” романа оказались тщетны (не случайно свое эссе о Книге Иова он назвал “Повторение”). В итоге личная судьба, как всегда бывает, окрасила в свои печальные тона всю жизнь и философию измученного Кьеркегора.

Первая фаза любовной драмы тонко описана им в яркой художественно-психологической новелле “Дневник обольстителя”. Вопреки правде жертвой представлена возлюбленная, хотя поражение-то потерпел сам обольститель.

Если героев переставить местами, то, по-видимому, мы ближе подошли бы к разгадке личной тайны автора. Страстно желая разобраться в собственных переживаниях и не раскрыть сокровенного смысла личной драмы, Кьеркегор целиком погружается в философские размышления о судьбах человека, его страданиях, коллизиях жизненного пути. Для этого он проводит тонкий психологический

анализ ряда библейских сюжетов, вынося реальные проблемы экзистенции за пределы текущей жизни.

Всю книгу “Страх и трепет” (1843) он посвящает истории старца Авраама, который по странному повелению строгого Ягве вынужден принести в жертву своего единственного и любимого сына Исаака. Так сталкиваются два высших начала бытия - любовь к сыну и вера. Более глубокой коллизии трудно и помыслить.

Мне думается, что себя Кьеркегор как бы ощущает Авраамом, а в Исааке видится образ Регины, любовь к которой сам Серен по тайным соображениям приносит в жертву, хотя с надеждой на чудо “Повторения”. Но это только мои домыслы. В случае с Авраамом вера оказывается выше. Ведь по житейской морали старец может предстать и как самый ужасный убийца собственного сына. Так кто же он: праведник или злодей? Этот вопрос каждый может задать самому себе по любому поводу.

Датского философа не волнует прав Авраам или нет, его интересует, как тот страдает. В этой временной, земной жизни у Авраама и Бога нет общего языка, но Авраам верил. “Он верил не в то, что будет блажен когда-то в иной жизни, но в то, что здесь, в этом мире он должен быть счастлив. Бог мог дать ему нового Исаака, вновь вернуть к жизни принесенного в жертву. Он верил силой абсурда; ибо все человеческие расчеты давно уже кончились”.¹⁴

В этом скрыта главная пружина экзистенции Авраама: путь к Богу и самопознанию через самоотречение. Слепо надеясь на чудо (на воскресение убиенного), Авраам заносит нож и... только в этот момент Божья десница останавливает почти обезумевшего отца: Исаак остается живым, а Авраам становится святым.

Философская глубина библейской притчи не уменьшается благодаря *happy-end*, ибо в интерпретации Кьеркегора смятение и мучения Авраама приобретают значение символа универсальной коллизии.

Полное самоотречение оказалось под силу только Аврааму: фактически он приносит в жертву не сына, вернее, не только Исаака, но и самого себя. Даже спасение, как я думаю, не приносит облегчения, ибо внутренне Авраам уже

убил и себя и сына навсегда: убил в душе своей. Так и Кьеркегор, умертвив свою любовь, также не смог обрести самоуспокоения. В какой-то момент он, по-видимому, задумывался и о самоубийстве, но преодолел это искушение, продолжая жить, морально убивая себя. В этом таится глубинная трагедия философа и суть всей его философии. Пожалуй, эта судьба выглядит более тяжелой, чем страдания Шопенгауэра. Как бы то ни было душевное смятение Авраама сродни состоянию Кьеркегора, который сам себе выносит приговор и сам же его исполняет.

В философии С. Кьеркегора человек рассматривается как высшая самоценность, как свободная и творческая экзистенция, связанная с Богом и людьми, но самостоятельно созидаящая свою неповторимую жизнь. Жизнь не как производственную функцию (труд), не как ее материальные условия (богатство-бедность), не как социальное или сексуальное поведение, даже не как физическое бытие тела, а именно и в первую очередь как особое экзистенциальное, т.е. морально-духовное, психологическое, умственное - пребывание в этом мире, пребывание не вечное, а ограниченное во времени, во многом трагическое и потому человеческое.

Мысль Кьеркегора долгое время оставалась неизвестной Европе. Гораздо большее впечатление на современников произвел шопенгауэровский пессимизм. Его "философия жизни" вселяла тоску и уныние. К счастью, отчасти в борьбе с таким мировоззрением, отчасти из-за желания превзойти гегемонию Гегеля и Канта другой немецкий философ Людвиг Фейербах предложил свою концепцию, причем концепцию самую оптимистическую. Это был третий лик раннего экзистенциализма.

4. Песнь песней Людвиг Фейербаха

*"Людвиг Фейербах - один из главных
"духовных вождей современного человечества".¹⁵*

С.Н. Булгаков

Последний из могикан немецкой классической философии Людвиг Фейербах (1804-1872), следуя лучшим тра-

дициям гуманизма, взглянул на человека не с религиозных позиций, а с точки зрения земного чувственного реализма. Его восторженное и одухотворенное воспевание любви как великого смысла жизни по праву можно сравнить с эпиталамой Песнь песней Соломона.

В моем сознании невольно складывается некая нить сравнений: Эпикур - Бентам, Экклезиаст - Шопенгауэр, Иов - Кьеркегор и наконец Соломон - Фейербах. Может быть, это впечатление очень субъективно, но все же такое сопоставление напрашивается.

“Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии” так была озаглавлена одна из наиболее известных работ Фридриха Энгельса. С тех пор (1886 г.) многие смотрят на Фейербаха через фридриховские очки, а Евгения Дюринга по той же причине именуют “Анти-Дюрингом”. Но взгляд Ф. Энгельса отнюдь не беспристрастен. Особенно это обнаруживается, когда он ведет речь об этической позиции Фейербаха.

Что касается материалистических и атеистических рассуждений последнего, тут Энгельс и все марксисты полагают себя фейербахианцами. Когда же дело касается его жизненной морали, то сразу же у них возникает аллергия, или, попросту говоря, самое жесткое и желчное отрицание.

Но философию Фейербаха глупо делить пополам на “белое” и “черное”: она целостна. И главное, что придает ей особый шарм, это возвышенное отношение к любви как внутренней энергии человеческого бытия. Любви не к Богу, не к природе, не к роду, а любви человека к человеку. Любви не платонической, не аллегорической или поэтической (агапэ), а самой простой здоровой и плотской чувственной любви мужчины и женщины (эрос). Такого откровения, да еще замешенного на материалистическом подходе к жизни, этическая философия до Фейербаха не знала. По сути дела именно он дал основной импульс внерелигиозному экзистенциальному мировоззрению.

Для Фейербаха не Бог, не социум, не Абсолютный дух или категорический императив, даже не интерес и разум, а только весь человек и более всего человек чувствующий

жизнь, а не созерцающий ее, - вот центр и движущая сила земного мира.

“Чувственность есть действительность... Чувственность есть совершенство... Рассудок, по крайней мере отвлеченный, есть смерть, чувство - жизнь вещей”,¹⁶ - восклицал он. Это было явное преувеличение, но оно отражало специфику его воззрения.

И в самом деле, не чувство ли образует главную энергию жизни? Прав, тысячу раз прав немецкий Соломон XIX в., когда утверждает: “Человек отличается от животного только тем, что он - живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире”.¹⁷ Разве это не слова Соломона? Каждому из людей, как и вообще всем живым организмам, свойственно “стремление к счастью”¹⁸ и прежде всего желание существовать. Личная смерть в принципе не страшна, ибо ее побеждает бессмертие всего человеческого рода. И это чувство, как мне кажется, действительно вселяет в каждого из нас некое успокоение и надежду на память потомков.

Конечно, прав Экклезиаст, когда говорит, что все забудется, но все равно люди будут жить, а значит, в них каким-то чудесным образом буду жить и я, как живет сейчас во мне Людвиг Фейербах. При таком взгляде пессимизм Шопенгауэра рассеивается.

У Л. Фейербаха, как тонко заметил С.Н. Булгаков, звучит почти “оптимистически благодушный гимн смерти личности во имя бессмертия целого”.¹⁹

На этой основе Л. Фейербах приходит к выводу, что человек только тогда реализует полностью свою сущность и достигает счастья, когда он соединяется с другим человеком, когда он включен в род людей. Высшей формой такого слияния и является любовь - любовь к жизни и человеку.

“Любовь сама по себе, - вполне обоснованно заявлял Фейербах, - находится вне сферы веры, а вера - вне сферы любви”.²⁰ Более того, по его мнению, любовь даже выше веры, даже выше самого Бога. Именно любовь побудила Бога к обнаружению своего божества: “Любовь по-

бедила Бога и Он послал к людям своего Сына, даже принял его смерть ради любви к людям. Бог, любя человека, любит человека ради человека". Дьявол тоже любит человека, но "ради себя".²¹ Не правда ли, прекрасная и верная мысль.

Развивая это воззрение, Л. Фейербах объявляет: "Любовь есть сам бог, и вне любви нет бога".²² "Кто же наш спаситель и примиритель?" - спрашивает он, - Бог или любовь? Любовь, потому что мы спасены не богом, как таковым, а любовью, которая выше различия между божественной и человеческой личностью".²³ Здесь уже звучат ноты Данте и Петрарки.

Л. Фейербах имеет в виду "любовь, облеченную в плоть и кровь".²⁴

Это признание почему-то вызвало особое раздражение Ф. Энгельса и ряда других критиков. "По учению Фейербаха, - саркастически пишет Энгельс, - религия есть основанное на чувстве, сердечное отношение между человеком и человеком, которое до сих пор искало свою истину в фантастическом отражении действительности, - при посредстве одного или многих богов, - а теперь непосредственно и прямо находит ее в любви между "Я" и "ТЫ". И таким образом, у Фейербаха, в конце концов, половая любовь становится одной из самых высших, если не самой высшей формой его новой религии".²⁵

Конечно, с позиций материализма и экономического детерминизма всякая сентиментальность выглядит нелепо, но это вовсе не значит, что такое качество отсутствует в жизни человека. Отрицать огромное значение чувств не менее нелепо. Можно, конечно, поспорить с Фейербахом по поводу того, что якобы "половое отношение можно прямо охарактеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали".²⁶ Скорее всего, здесь немецкий философ в увлечении перегнул палку. Но вспомним, однако, Ветхий Завет, да и Евангелие, где проблема пола и блуда занимает весьма и весьма важную позицию в общей иерархии моральных наставлений. Спустя полвека З. Фрейд и В.В. Розанов придали силе пола почти определяющее значение (об этом речь пойдет

ниже). Как бы то ни было, не следует путать проблему пола и проблему любви, о которой, собственно говоря, и писал Фейербах.

Кульминацией его логики жизни стал тезис: нет абсолютного Бога, ибо “человек в общении с человеком, единство Я и Ты есть бог”.²⁷

Такая формула потрясла всю Европу. Это был совершенно новый и откровенно антирелигиозный взгляд. В любви человека к человеку по Фейербаху проявляется высший смысл экзистенции. Такое суждение мне по душе, хотя кому-то покажется слишком сентиментальным. Во многом именно по этой причине на Людвигу Фейербаха тут же обрушились с желчной критикой почти все друзья его молодости, но особенно рьяно Карл Маркс, Фридрих Энгельс и Макс Штирнер.

В “Тезисах о Фейербахе”, подготовленных Марксом весной 1845 г., но опубликованных Ф. Энгельсом только в 1888 г., уже после смерти своего друга, содержались, наверное, искренние, но во многом несправедливые укоры. Так, к примеру, Маркс упрекал Л. Фейербаха, которого, кстати, высоко ценил, за то, что у того, якобы, “чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно”.²⁸

Такое умозаключение несостоятельно, ибо именно любовь как раз и есть именно высшая “человеческая чувственная деятельность”. Но для Маркса этого мало, главное - это революционная “практически-критическая” деятельность, а вовсе не экзистенция. У него “чувствует” не человек, а только рабочий класс и его революционные, практически-критические идеологи. Странное понимание чувственности.

Маркс обвиняет Фейербаха в том, что тот “сводит религиозную сущность к человеческой сущности. Но сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений”.²⁹ Фейербах де этого по глупости своей не понимает, абстрагируется от истории и сущность человека видит лишь во всем роде, а не

в личности. Но сам этот род, пишет Маркс, есть лишь некая “внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами”.³⁰

Именно это и говорит Фейербах. Он сознательно, а не по недоумию, абстрагируется от классов, истории, государства и т.д. и берет именно весь род людей как Человечество, как множество индивидов - человек, а не птиц, животных или рыб. Что здесь ошибочно? Почему такой подход не верен? Непонятно.

Маркс пишет, что человеческая сущность - это не только религия (это же считает и Фейербах), а совокупность всех общественных отношений. И это верно, но Фейербах сознательно берет не все, а только чувственно-человеческие отношения. Ведь он пишет о смысле индивидуальной жизни, а не о сущности экономики или социума! Раздражаться по этому поводу, конечно, не стоило. Скорее, следовало бы упрекнуть не Фейербаха, а самого Маркса в забвении (или принижении) собственно “человеческого” во всех людях, в том числе и рабочего люда.

Этика Фейербаха выглядит “человеческой, слишком человеческой”, рациональная философия Маркса является человеческой, но “не слишком”. Обе позиции не пересекаются друг с другом, ибо относятся к разным сферам. Одна вырастает из сердца, другая - из головы. Но в этом то и состоит разница между экзистенциализмом и социализмом.

Спустя 40 лет после выхода книги Л. Фейербаха “Сущность христианства”, Ф. Энгельс, стремясь подорвать растущий авторитет Фейербаха, пишет работу “Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии”, в которой обрушивает на бывшего друга весь свой сарказм. По словам Энгельса, вся этика Фейербаха построена на песке, она де “выкроена для всех времен, для всех народов, для всех состояний и именно потому она не приложима нигде и никогда”, а апофеоз любви - это чепуха, пустой сентиментализм и “всеобщее примирительное опьянение!”³¹

Если второе заключение еще можно частично принять, то первое вызывает полное отрицание. Мораль всегда и

езде не приложима к реальной жизни, ибо говорит об идеале, о должном, а не о сущем.

Вызывает несогласие и отказ Ф. Энгельса от признания каких бы то ни было универсальных нравственных ценностей жизни. Либо человек - это всегда человек, а не зверь или рыба, либо он никогда не человек, а фараон, раб, феодал, поп, брадобрей и т.д. и т.п.. Ф. Энгельс как бы перепрыгивает эту человеческую сущность, освобождает человека от всех чувств, считает их животной стадией и берет только социальную, не животную сущность. Встав на такую позицию, нет ничего проще разгромить сентиментального Фейербаха, который, конечно же, идеализирует человека. Но лучше идеализировать человека, возвышать его душу, нежели унижать до уровня животного. От того или иного подхода будет зависеть все понимание смыслов жизни.

Энгельс полагает, что в классовом обществе возможность проявления чисто человеческих чувств крайне жалка и ограничена, а посему не стоит "делать ее еще более жалкой, возводя эти чувства в сан религии".³² Почему? Казалось бы наоборот. Бесчувственной материи не бывает. Весь органический мир, да и не только органический, но даже камень обладают какой-то реакцией на воздействие внешних сил. Человек имеет, однако, и свой внутренний чувственный мир, иначе он был бы каким-то неодушевленным, механическим элементом производительных сил, представителем класса и т.п.

В итоге мы можем сказать, что марксистская критика учения своего учителя и бывшего друга оказалась весьма тенденциозной и свелась по сути дела к отрицанию всей экзистенциально-чувственной философии Л. Фейербаха.

На мой взгляд, заслугой Фейербаха являлось именно возвышение человека, всей его экзистенции. Чувственная философия Л. Фейербаха, его обожение человека и Человечества, его преклонение перед любовью как высшим законом жизни не ослабила позиции социетализма, но укрепила основы экзистенциального мировоззрения как новой и перспективной тенденции нравственного самосознания.

5. Логика “чистого индивидуализма” Макса Штирнера

*“Блажен, кто не осуждает
себя в том, что избирает” (Рим. 14, 22).*

Неожиданная популярность Л. Фейербаха и нервная полемика вокруг его имени на долгие годы затмила собой другой вариант экзистенциального мышления, который можно было бы назвать абсолютно антифейербаховским. Речь идет о философии “чистого индивидуализма”, с которой выступил Макс Штирнер (1806 - 1856). Его имя с “легкой руки” К. Маркса было подвергнуто почти что остракизму. Конечно, по сравнению с Фейербахом или Марксом он был мыслителем меньшего калибра, но его подлинная величина проявилась позже в новом обличье - в лице Фридриха Ницше. Идеи Штирнера, весь стиль его письма, талант многослойной и эпатажной афористичности, чувство полной раскованности и нигилистического максимализма - все это блестяще продолжил и приумножил Ф. Ницше. Немало штирнеровских “заготовок” использовали также Михаил Бакунин и другие анархисты.

Суть штирнеровской позиции не сводилась, конечно, к идее примитивного себялюбия, как это хотел представить Маркс в “Немецкой идеологии”. М. Штирнер выступил в отличие от Маркса не в защиту класса против социума и в отличие от Фейербаха не с обожествлением Человечества, а в защиту личности отдельного человека, в защиту его единственной и неповторимой экзистенции, за обожествление каждого “Я”. Это был четвертый срез экзистенциального подхода.

По мысли Штирнера, каждый человек невольно по кусочкам теряет свое “Я” - ориентируется на общественное мнение, становится рабом религиозного сознания, либо чужой власти, чужих чувств и требований. Жизнь “Я”, таким образом, оказывается заложницей жизнью всех “не-Я”. О природе и ее требованиях тут уже не приходится и говорить. Одним словом, налицо грозная опасность утери личности.

В итоге возникает подлинная несурaziца: личность живет в море людей, но отчужденна от них, даже стремится к такому отчуждению, чтобы не потерять собственную свободу, не лишиться своего “Я”. Ни этнос, ни государство, ни церковь, ни класс или группа не только не могут защитить индивидуальность, но даже угрожают ее независимости. Однако признание этого толкает к самозащите. В отличие от корыстного расчета такой “чистый эгоизм” ни для кого не представляет угрозы, является истинно гуманным и направлен только на самосохранение.

Примерно в этом духе и выступил Макс Штирнер. По форме это выглядело как крайний индивидуализм, но по существу означало свободу личности, право каждого “Я” на свою единственную экзистенцию. На такой почве и вырос главный труд М. Штирнера “Единственный и его собственность” (вышел в свет в 1844 г.). Через двенадцать лет сам нищенствующий философ умер и был забыт, но спустя три-четыре десятка лет его имя стало всемирно известным благодаря М. Бакунину и Ф. Ницше.

С какими же идеями выступил Штирнер в своем поединке с Людвигом Фейербахом?

Штирнер начинает свою книгу так: “Чего-чего только не считают моим делом! Прежде всего - доброе дело, а затем - дело Божье, дело человечества, истину, свободу, гуманность, справедливость; далее - дело моего народа, моего государства, моей отчизны; наконец, дело духа и многое множество иных дел. Только мое собственное дело никогда не должно быть моим делом”.³³

Обвинив всех остальных в ложной пустоте и собственном эгоизме, Штирнер заключает: “И Бог и человечество обосновали свое дело на ничем, т.е. только на себе самих. Попробую и Я тоже обосновать свое дело на себе самом, ибо, подобно Богу, тоже представляю отрицание всего остального, я тоже составляю мое все, я тоже - Единственный... Мое Я для меня всего дороже”.³⁴

Не только союз двух любящих сердец, о котором писал Фейербах, и тем более не какая-то абстрактная социаль-

ная группа, социум или все Человечество, но вообще все, что выходит за рамки личности, - все “противостоит” экзистенции отдельного человека, его “делу”, интересам, желаниям, чувствам, мыслям. Здесь, правда, слово “противостоит” надо бы заменить другим - разделяется, отличается, не отождествляется, не сливается и т.п. И в самом деле Я - это не мир, и мир - это не Я.

В отчаянном возгласе Штирнера содержалось немало здравого смысла, ибо никто, кроме полного идиота-альтруиста, не скажет: “Мое Я для меня совсем не дорого”. Даже Христос считает второй “наибольшей заповедью” призыв: “Возлюби ближнего твоего, как самого себя” (Мат. 22, 39). Значит ли это, что человек не должен любить себя? Или, что любовь к другим выше и больше любви к себе? Нет, конечно. Это означает только, что любить одного себя также плохо, как не любить себя вовсе.

М. Штирнер не был верующим человеком, но его “чистый эгоизм” противостоял не идее любви, а проповедовал идею свободы. Фейербах подчинял свободу любви, Штирнер полагал, что свобода выше любви и рождает ее, а не наоборот. С этих позиций он и критикует Фейербаха.

Разногласия Штирнера с Фейербахом выросли на дрожжах разногласий Штирнера с Марксом и Фейербаха с Марксом. Поначалу вся их мысль развивалась в лоне младогегельянства, но по мере отхода от философии Гегеля каждый избрал собственное направление: Маркс сделал ставку на материализм и классовую мораль коллективного рабочего, Фейербах искал ориентацию в лоне чувственного мира и обожения Человечества как единого существа; Штирнер избрал своим героем личность, хотя для эпатажа предпочитал оперировать понятием “Я”.

Совершенно в стиле Ницше (или, точнее, Ницше писал в его духе) Штирнер провозглашает: “Ищите не свободы, которая вас отчуждает от себя самих, приводя к “самоотречению”; ищите себя самих, станьте эгоистами, и пусть каждый из вас обратится во всесильное “Я”. Или,

говоря яснее, - познайте себя самих; познайте, что вы такое в действительности, и откажитесь от ваших лицемерных стремлений, от вашей безумной страсти быть чем-то иным, не самим собой”.³⁵

М. Штирнер ратует против религии, против государства, против собственности, против несвободы - за свободу: “Поэтому мое отношение к миру таково: я ничего для него не делаю - ни Бога ради, ни человека ради; все, что я ни делаю, я делаю лишь ради самого себя”.³⁶ В этом искреннем порыве он допускает много неряшливых формулировок, которые позволяют недоброжелателям рисовать его грубым и глупым эгоистом и злодеем.

Первую стрелу против него выпустил Ф. Энгельс. В главе “Большие города” его книги “Положение рабочего класса в Англии” (1845) утверждается, что городская жизнь отличается тем, что “социальная война, война всех против всех провозглашена здесь открыто. Подобно любезному Штирнеру каждый смотрит на другого только как на объект для использования; каждый эксплуатирует другого...”³⁷

Казалось бы, Штирнер прав и своей гротескной проповедью эгоизма он как раз и выступает против такого “закона” капиталистического города. За это надо его хвалить, а не ругать. Тем более нигде Штирнер не призывал к эксплуатации или оправдывал ее. Враг несвободы никак не мог желать ее другому и смотреть на него как на “объект использования”. Но Маркс и Энгельс увидели в Штирнере и Г. Бауэре “единственно серьезных философских противников социализма, или, вернее, коммунизма”,³⁸ а потому и обрушились на них со всей силой. И не случайно, ибо и они сами проповедовали эгоизм, но не отдельной личности, а целого класса. Для сплочения последнего всякий индивидуализм был вреден.

Выступая против любой формы принижения или подчинения индивидуальной свободы, Штирнер вслед за Фихте (1762 - 1814) гордо и торжественно провозгласил: “Я есмь все”. “Кроме меня для меня нет ничего”, даже в

любви я лишь проявляю сам себя, доставляя себе счастье. Захочу - и не буду любить. Люди, равные друг другу, - нули, а не личности. И это правда.

“Чистый индивидуализм” Штирнера, на мой взгляд, не является ни его собственным самовозвеличиванием, как то хотел представить Маркс, ни защитой частного гедонизма, ни эгоизмом вообще. Скорее, это была позиция антииерархического персонализма свободной личности. Проще говоря, это была экзистенциальная, а не политическая философия.

М. Штирнер упрекает Фейербаха за его уступки религии, за его морализаторство, выступает против признания за человечеством некоей “сверхчеловеческой сущности”.³⁹ Фейербаховский тезис “человек для человека - Бог” неприемлем для Штирнера. Он отрицает любую форму религиозного сознания (даже и атеистического) и заявляет: “Для меня, как человека, Бог - это Я сам, как человек”.

Это и есть суть штирнеровского “чистого эгоизма”. Да, я за любовь к другому, но лишь из-за любви к себе: “Ценность меня, моего Я не может быть высокой, пока несокрушимый алмаз, именующийся не-Я, ценится так высоко, как Бог и мир”.⁴⁰ Вот почему и Фейербах, и Маркс должны быть отвергнуты.

Штирнер доводит гуманизм до обожествления отдельного человека. “Божеское есть дело Бога, человеческое - дело “человека”. Мое дело есть ни божеское, ни человеческое, оно не есть ни истинное, доброе, справедливое, свободное и т.д., но исключительно мое собственное (Meinige), и оно вовсе не есть вообще, но есть единственное (Einzige), как и я есть единственный. Нет ничего выше меня! (Mir geht nichts uber Mich)”.⁴¹ Таково кредо Штирнера.

Такую позицию весьма трудно развенчать путем морально-религиозных аргументов, ибо против них она и направлена. Штирнеровский нигилизм, его агрессивный стиль ломает все морально-любовные конструкции, всю логику Фейербаха. Но и всю логику Маркса тоже.

Фейербах отступает перед Штирнером, ибо сначала берет за основу человека, но затем забывает о нем. Он провозглашает: “Человек человеку Бог“, но затем поднимается выше и называет Богом все человечество, а само существо отдельного человека сводит к поклонению роду (Человечеству). Штирнер же остается с индивидом и придает ему всю божественность, даже противопоставляет его роду. Совокупное человечество для Штирнера - химера, обман, религиозная иллюзия, для Фейербаха - это высшая сущность, подлинный Бог, замена Христа. Штирнер выглядит более последовательным, Фейербах же путается в определениях. У него Бог - то человек, т.е. его лучшая сущность, то все люди и их совокупное совершенство, которому любой эгоизм видится лишь пороком, грехом, аморальностью.

* * *

Спор Штирнера и Фейербаха интересен именно потому, что оба действуют на поле экзистенциального мироощущения. Совершенно иными глазами смотрит на мир Маркс, который интуитивно почувствовал главного оппонента не в Фейербахе, вскормившем марксизм своим молоком, а в Штирнере - этом Святом Максе, замахнувшемся через плечо Людвига на Святого Карла. Маркс и Штирнер стояли по разные стороны баррикад, хотя оба и выступали против фейербаховской философии.

Парадокс, однако, заключается в том, что именно в такой острой и бескомпромиссной борьбе внутри себя и с внешним врагом креп и мужал экзистенциализм. В отличие от марксизма, который сразу же достиг своего апогея в теории Маркса и Энгельса, экзистенциализм находился в стадии становления и развития. Это был еще ранний экзистенциализм.

Тот факт, что неизвестные друг другу мыслители в разных странах Европы (в том числе и в России, о чем будет сказано в последующих разделах) стали один за другим “отпадать” от гегелевской философии и почти забыли о

“категорическом императиве” Канта, свидетельствует о серьезном сдвиге жизненных ориентаций. С появлением Л. Фейербаха, как верно заметил К. Маркс и Ф. Энгельс, закончилось господство немецкой классической философии. Но они не сказали, а что же началось? Им самим казалось, что на смену идеализму пришел материализм. Высшей его формой они полагали собственный диалектический и исторический материализм.

В нем, конечно, содержалось много заимствований из трех исторических “источников”, о которых писал Энгельс, но заимствования эти носили творческий характер и потому вскоре стали считаться собственным изобретением марксизма. На свой лад была перелицована и нравственная философия. Что-то было взято у христианства, что-то из атеистического гуманизма, что-то из утилитаризма, но в центре стояла идея “классовой морали”. Она то и была призвана заменить собой все предшествующие доктрины. Она должна была стать мерилom смысла жизни.

Исходя из этой предпосылки, марксисты не придали большого значения новой экзистенциальной философии, продолжая числить ее по ведомству идеализма. Но, как оказалось, именно экзистенциальное мировоззрение, и даже только оно одно, имело наибольшие потенции для развития, ибо не было жестко связано ни с экономикой, ни с политикой, ни с какими классами и партиями. Это было некое общечеловеческое видение жизни и ее противоречий, духовное (а не политическое) отражение кризиса цивилизации и самого человека.

Конечно, ни Шопенгауэр, ни Кьеркегор, ни Фейербах или Штирнер, никто другой, за исключением, пожалуй, только Маркса и Энгельса, не помышляли о постижении всей истины. Каждый выражал только свое личное ощущение бытия, как бы обнажал свою душу для других, стремясь соединить, а не разъединить людей. Даже “чистый эгоизм” Штирнера мог существовать не в вакууме, а только в отношениях с другими “единственными”. Индивидуальный пессимизм Шопенгауэра выражал трагедию общего пессимизма.

Обожествление любви и Человечества, которое проповедовал Фейербах, представляло не более, как мечту о преодолении отчуждения человека от человека.

На этапе своего зарождения экзистенциальное мироощущение не имело успеха и было подвергнуто насмешкам, но спустя несколько десятилетий оно оттеснило на второй план и идеализм Гегеля, и материализм Маркса. Это не значит, что в моральном сознании наступила эра абсолютного господства экзистенциальных взглядов, но именно их здоровая и реалистическая энергетика пропитала собой всю последующую духовную жизнь Европы и мира. Смыслы перестали быть внешним отражением жизни, а слились с нею самой. Это слияние и отразили в своей философии четыре корифея раннего европейского экзистенциализма - Шопенгауэр, Кьеркегор, Фейербах и Штирнер.

Примечания к главе X

1. Рассел, Бертран. История западной философии. Новосибирск. 1997, с.695.
2. Шопенгауэр, Артур. Мир как воля и представление. Том 2. М., 1993, с. 593.
3. Там же, с. 612.
4. Там же, с. 618.
5. Шопенгауэр, Артур. Афоризмы и максимы. Ленинград, 1991, с.105.
6. Там же, с.207.
7. Шопенгауэр, Артур. Мир как воля и представление. М., 1992, с.569
8. Там же, с.576.
9. Там же, с.69.
10. Там же, с.397-398.
11. Кьеркегор, Серен. Страх и трепет. М., 1993, с.71.
12. Кьеркегор, Серен. Наслаждение и долг. М., 1994, с.239 (Такую транскрипцию имени автора дает это издание).
13. Там же, с.241.
14. Кьеркегор, Серен. Страх и трепет. М., 1993, с.36.
15. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М., 1993, с.162.

- 16 Фейербах, Людвиг. Избранные философские произведения. Том 1. М., 1955, с.227.
- 17 Там же, с.231.
- 18 Там же, с.579.
- 19 Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М., 1993, с.187.
- 20 Фейербах, Людвиг. Избранные философские произведения. Том 2. М., 1966, с.304.
- 21 Там же, с. 85.
- 22 Там же, с.79.
- 23 Там же, с.85.
- 24 Там же, с.80.
- 25 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т.21, с.292.
- 26 Фейербах, Людвиг. Избранные философские произведения. Том 1. М., 1955, с.618.
- 27 Там же, с.203.
- 28 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 3, с.1.
- 29 Там же, с.3.
- 30 Там же.
- 31 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 21, с.298.
- 32 Там же, с.294.
- 33 Штирнер, Макс (Каспар Шмидт). Единственный и его собственность. Санкт-Петербург, 1906, с.3.
- 34 Там же, с.4.
- 35 Там же, с.111.
- 36 Там же, с.168.
- 37 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 2, с.264.
- 38 Там же, с.530.
- 39 Штирнер, Макс. Единственный и его собственность. Санкт-Петербург, 1906, с.31.
- 40 Там же, с.45.
- 41 Цит. по: Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М., 1993, с.189.

Глава XI

ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА: ДУШЕВНОЕ РАССТРОЙСТВО ЭПОХИ (ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕЦЕПТЫ ЛЕЧЕНИЯ)



1. Общий диагноз

Вся религиозная и философская литература о человеке и обществе пронизана идеей их болезненного состояния и разложения, неизбывной предрасположенности ко злу и антропофагии (буквально - поеданию друг друга при помощи войн, насилия, эксплуатации, садизма и т.п.) Постоянно философы и писатели всех эпох жалуются на то, что происходит опасное падение нравов, деградация культуры, озверение людей, разрушение богов и традиций, осмеяние и унижение отцов. Одним словом, не о смысле жизни надо говорить, а об ее абсурде и духовном оскудении.

И действительно, сравнение социального опыта разных времен и народов свидетельствует в пользу такого мнения. Остается только загадкой, как же в этих условиях продолжается восходящая эволюция человека? Или и это является наивным самообманом?

Нет, конечно, человечество не опускается опять на четвереньки и не возвращается в мир диких животных. Напротив, его жизнь с течением веков становится все более осмысленной и интересной, все более человеческой. Правда, сохраняются, а иногда и резко усиливаются именно “не-человеческие” (не звериные, а только присущие самому человеку) формы поведения. Точнее сказать, нечеловеческие отношения как раз и являются самыми банальными: один является для другого только средством достижения собственного блага.

Некоторые черты индивидуальной патологии - злоба, агрессивность, жестокость, страх, эгоизм, апатия, отчуждение, мнительность и прочие - подчас приобретают общественные масштабы, увлекая в свой притягательный зловорот целые слои населения. Так возникают движения стихийного этнического эгоцентризма и расового превосходства, религиозного или идейного фанатизма, политического мессианизма и всякого рода подобных сумеречных нарушений коллективного сознания. Точнее было бы вслед за К. Юнгом считать этот феномен “коллективным бессознательным”.

Причиной и итогом таких “нормальных” маниакально-депрессивных или агрессивных психозов является, как

мне представляется, именно временная потеря смысла жизни или рассеяние его восприятия под влиянием текущих потребностей. Происходит своего рода распад морального сознания и утрата стержневой ориентации. Чаще всего такое душевное расстройство наблюдается в переломные моменты истории, когда происходит смена ориентиров и ценностей. Именно отчуждения смысла от жизни, неумение понять и оправдать новые интересы и формы более всего выбивает людей из привычной колеи, переворачивает все ориентиры, порождает душевные смятения, будоражит ум, совесть и волю или, напротив, вызывает растерянность и пессимизм, ведет к апатии и желанию спрятаться в скорлупу личного отстранения от социума и всех тревог.

Общество в такие кризисные времена напоминает развороченный муравейник. Проходит немалый срок, пока вновь восстанавливается нарушенный порядок. Но в отличие от муравейника, возвращающегося после случайной внешней катастрофы к старому образу жизни, людское сообщество само нарушает привычный стиль бытия и само же создает его новый порядок. Инновации в жизнеориентации являются тем результатом, ради которого стихийно или сознательно (чаще всего и так и эдак одновременно) и затевалась вся социальная катавасия. Считать ее чем-то неестественным и патологическим было бы, на мой взгляд, неправомерным. Это норма, а не отклонение от нее. Человек и общество не могут вечно следовать раз и навсегда кем-то установленным канонам, не менять своих взглядов на жизнь. Такая неизменяемость настроений и мнений означала бы даже не стагнацию духа, а смерть. Вот почему смыслоопределение и целеполагание - явление в высшей степени динамическое и развивающееся. Человек только потому человек, что он способен изменяться сам и заново созидать образ своей жизни. Но само это преобразование происходит не плавно, а весьма и весьма болезненно, сопровождаясь страданиями и гибелью многих и многих людей, если не их физической смертью, то похоронами их старых воззрений и чувств, былого отношения к миру, прежних надежд и интенций.

Именно такое состояние душевного расстройств и последующего обновления духа, начавшись в эпоху Просвещения и Французской революции, приобрело особое качественное содержание во второй половине XIX века. Причин тому несколько. Одни из них носили объективный характер, другие имели субъективное происхождение.

К первому ряду следует отнести бурное развитие капиталистических форм производства, установление новых форм государственного устройства (буржуазные республики), распад старых империй и разложение монархических порядков, технологические инновации, международное разделение труда и т.п. Эта производственная и экономическая сторона общественной эволюции нас сейчас не интересует. Достаточно признать, что объективный фактор играл огромную и во многом ведущую роль в изменении всей социальной жизни Европы.

Но не меньшее, а в чем-то даже большее значение приобрел и субъективный фактор, в том числе и в первую очередь развитие новых представлений о человеке, законах общественной эволюции и будущей судьбе. Обнаружилось стремление к смелой переоценке ценностей и иному взгляду на жизнь.

Подобно тому, как в первой половине XIX века на смену телеологическим и “классическим” философским интерпретациям бытия пришли социетальные и экзистенциальные умозрения, так во второй половине XIX века на авансцену стали быстро выдвигаться научно-позитивистские и эволюционистские формы миросоццерзания. Их наступление шло сразу с четырех сторон, причем одновременно разрывалась и борьба между каждым из новых направлений.

Я бы выделил следующие четыре главнейших:

- позитивистская философия Огюста Конта, воспретендовавшая на объяснение всех проблем развития космоса и человека на основе систематизации точных данных естественных и гуманитарных наук и нового “позитивистского катехизиса”;

- теория эволюционизма Чарльза Дарвина, признавшая борьбу за существование главным смыслом самого этого существования;

- социологический лабораторный анализ общественных функций человека и его связей с другими людьми, предложенный Гербертом Спенсером, Эмилем Дюркгеймом и их последователями.

Наконец, неокантианская утопия этического социализма, разработанная в самом конце XIX века группой немецких ученых (Л. Вольтман, Г. Коген, Ф. Наторп, К. Форлендер, Ф. Штаудингер и др.).

Все новые течения были нацелены на слом не только древних, но и самых новейших концепций, включая марксизм, утилитаризм, экзистенциализм. В свою очередь, последние противопоставили себя всем другим. В итоге борьба мнений получилась самая что ни на есть бескомпромиссная и творческая. Никто не жалел никого. В ход пошли и самые тонкие аргументы и самые грубые приемы. Одним словом, свалка получилась на славу. Каждый ставил свой диагноз и предлагал свой рецепт лечения. Никто не слышал друг друга, доказывая собственную правоту. Разобраться что к чему простому человеку не представлялось возможным. Путаница во взглядах сложилась чрезвычайная. Нередко в головах складывался сумбур из кусочков гегельянства, элементов марксизма, позитивистских осколков, идей Дарвина и Спенсера. Вариантов существовало множество, причем все находилось в борьбе, движении, взаимоотрицании. В этом мыслительном и эмоциональном завихрении крайне трудно было нащупать твердую почву под ногами и сформировать четкий взгляд на собственную жизнь. Впрочем, такая ситуация не какое-то исключение из правил, ибо складывается ежедневно.

Попробуем все же хоть чуть-чуть разобраться в той путанице смыслов, которая обрушилась на Европу во второй половине XIX столетия.

2. Положительная терапия Огюста Конта

“Религия человечества (О. Конта) есть значительнейшее религиозное создание нового времени”!

С.Н. Булгаков

Если предложить медицинскую логику рассуждений по поводу основных симптомов нездоровья общественной нервной системы, то позитивистскую (или положительную) философию французского ученого-энциклопедиста Огюста Конта (1798-1857) можно отнести к классу терапевтических методов лечения или гомеопатии. Пациент при таком взгляде является не только объектом, но и субъектом врачевания. Он сам обязан активно и сознательно участвовать в коррекции собственного здоровья. Важно только вооружить его позитивным самосознанием и волей.

Не вдаваясь в разбор контизма как теории, сосредоточимся на позитивистском подходе к определению смыслов жизни. Такой оценки, насколько мне известно, еще никто не проводил. А сюжет, надо сказать, весьма интересный, ибо помогает раскрыть одну из важнейших новаций.

Скромный профессор-отшельник Огюст Конт в течение 30 лет упорно и кропотливо работал над “Курсом позитивистской философии” (прежде говорили: “положительной философии”). Писал он многословно и скучновато, но зато обладал энциклопедическими знаниями и высоко развитой дисциплиной ума. Его главным достоинством являлась способность к накоплению и систематизации знания. В этом смысле он как бы продолжил линию Рене Декарта (1596-1650), связывая воедино философию с точными науками. В то же время он хотел завершить и работу своих учителей-энциклопедистов по упорядочению научных достижений. Это была непосильная для одного человека задача, но Конту удалось сделать многое: показать важность и целесообразность научно-рационального подхода к объяснению природы и человека, провести классификацию наук, дать толчок развитию “социальной физики” (социологии), разработать особую систему кри-

териев жизненного роста человека и даже изобрести собственную религию.

Сложилось так, что в России переведены и изданы только два первых тома контовского “Курса позитивистской философии”, посвященных математике и физике. Последние же два тома, в которых речь идет об истории и “социальной физике” до сих пор остаются неизвестными широкой российской публике. Никогда не переводился его “Позитивистский катехизис”.

Тем не менее, идеи Конта, хотя только в частичном переложении, получили в России огромную популярность. Первым по поводу его философии высказался Д.И.Писарев. Находясь в каземате Петропавловской крепости, он написал большую статью “Исторические идеи Огюста Конта”. Она была опубликована в 1865 г. в журнале “Русское слово”. К этому времени воззрения Конта уже были знакомы Н.П. Огареву, В.Г. Белинскому и некоторым другим, но Россия толком еще ничего не знала о позитивизме.

Д.И. Писарев называет Конта “одним из величайших мыслителей нашего века” и целиком соглашается с его идеей о том, что “явления общественной жизни подлежат естественным законам”.² Разделяет он и точку зрения Конта о трех фазах развития культуры - теологической, метафизической и положительной. “Господствующее мирозерцание,-пишет Писарев, - кладет свою печать на все отрасли общественной жизни; когда изменяется мирозерцание, тогда и в общественной жизни происходят соответственные перемены”.³

Этот вывод по существу повторял старую истину “Идеи правят миром”, которую с гневом отвергли Маркс и Энгельс. Их экономический детерминизм напрочь убивал стимулирующую роль идеи и интенции человека.

Конт и вслед за ним Писарев, как и многие другие, напротив, признавали важную роль, так сказать, интенционального детерминизма, к коему мы вправе отнести и мораль. Ведь именно она и служит главным мерилom смыслов нашей жизнедеятельности и определяет смысл бытия. Природные условия и экономика ставят человеку опреде-

ленные рамки, в которых он способен творить, но не они определяют формы и смысл этой активности. Созидаящая энергия направляется разумом и волей каждой личности. Если бы это было не так, все люди стали бы плотниками или землепашцами, т.е. муравьями. Это уже моя мысль, а не Писарева и не Конта.

Если вернуться к мнению первого о втором, то частично можно согласиться с его ироническим замечанием, что-де Конт из гордыни чуть ли не возомнил, что его “индивидуальный УМ может заменить собою в решении общественной задачи коллективный ум всей нации или даже всего человечества... Получилось, конечно, полное и печальное фиаско”.⁴

Этот упрек был справедлив, но вывод ошибочен. Как показала история, общий принцип позитивизма оказал неизгладимое воздействие на все стороны жизни, в том числе и на этику.

Особое раздражение нигилистически настроенного Писарева вызвал контовский подход к альтруизму. Конт, по его мнению, не сумел отделиться “от толпы тех рутинных моралистов, которые уже бог знает сколько веков ведут комическую борьбу с человеческим эгоизмом, то есть с самым великим, плодотворным и неистребимым свойством нашей животной природы”.⁵

Нравственная доктрина Конта действительно строилась на принципах альтруизма (термин придумал сам О. Конт). Д.И. Писарев в отличие от него оказывается в стане утилитаристов с их “неугомонной горилловской страстностью неутолимой жажды личного наслаждения”.⁶ “Главным принципом он признает именно “стремление человека к собственной выгоде”.⁷

Как видим, взгляды Конта и Писарева в подходе к принципам жизни были антагонистическими. Оба стояли на максималистских позициях, но все же предпочтительнее в моральном плане выглядит линия Конта с его альтруизмом.

Правда, в области практической морали и он ведет себя как самый жестокий инквизитор и кальвинист: считает необходимым строго “дрессировать” людей ради их же блага при помощи “позитивных законов” (дисциплина,

субординация, наказание, страх перед общественным мнением, привязывание женщины к домашнему очагу, смирение перед властью, регламентация половых отношений и т.п.). Все это выглядело как набор ветхозаветных или, мягче сказать, старых католических нравов и взглядов. Такой “порядок” означал деспотию “положительной морали” над естественной жизнью. Странно, но эта сторона дела не вызвала протеста со стороны Писарева. Может быть, находясь в тюрьме и под бдительным надзором, он вынужден был о многом умалчивать.

Глубокий разбор учения О. Конта, в том числе его морально-религиозных взглядов на смыслы жизни, принадлежит и другому выдающемуся российскому мыслителю-Владимиру Сергеевичу Соловьеву. В своей великолепной статье о Конте, опубликованной спустя 30 лет после эссе Писарева в XVI томе Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона (1895), он пишет: “Великим ученым Конт не был уже потому, что вовсе не был ученым в строгом смысле этого слова... Энциклопедист и систематизатор, он обладал обширным кругом разнообразных знаний (его Курс позитивистской философии. - Б.К.), - это произведение не сумасшедшего, а ума значительного и оригинального, возвышающегося иногда до гениальных мыслей и прозрений”.⁸

Эти действительно великие прозрения и обессмертили имя Огюста Конта.

Заметим, что до сих пор преобладает ошибочное мнение, что никакого заметного следа в мировой этической мысли французский философ-отшельник не оставил. Особенно постарались в пропаганде такого тезиса радители классовой морали. Свой немалый вклад в эту кампанию нападок на Конта, причем нападок не всегда обоснованных, но всегда желчных и раздражительных, внес “отец” российского марксизма Г.В. Плеханов (1856-1918). В одной из своих статей (1897) Плеханов в десятый уже раз повторил старые обвинения в адрес позитивизма в том, что тот якобы сделал из человеческой природы какую-то неизменную “метафизическую сущность” (entite).⁹ Вслед за своими учителями Плеханов настойчиво стре-

мится лишить личность ее “человеческой сущности” под предлогом того, что она постоянно изменяется. Конт, конечно, также признает это развитие, но полагает, что все же нечто человеческое в человеке сохраняется. Либо это так, и тогда упрек не состоятелен. Либо это не так, и тогда “человеческая сущность” любого, в том числе и уважаемого Георгия Валентиновича Плеханова, не имеет своего “entite”, или способна его потерять. И тогда человек превращается... в кого? Великий марксист тут же умолкает. Но тем-то он и велик, что у него нашлись ученики, которые продолжали антипозитивистскую критику, даже не удосужившись почитать труды самого Конта и продолжая дурить читателей, благо, что его произведения не переводились на русский язык.

Так, например, в популярном учебном издании под громким титулом “Марксистская этика”, изданном в России всего 10 лет назад, утверждается, что “позитивизм не стремился применить свои принципы к нравственной сфере и не создал сколько-нибудь значительной и оригинальной этической концепции”.¹⁰ Большой нелепости нельзя и придумать, ибо именно контисты убедительно обосновали тезис о естественно-природных основах нравственных принципов жизни человека. Коренным свойством людей они признавали прирожденный инстинкт к совместному житию, высшую степень которого Конт называл альтруизмом в противоположность эгоизму. В единстве биологического инстинкта и социального разума, вместе создающих жизненные ориентации, он видел некую особую способность человека к саморазвитию. Важнейшей чертой позитивизма являлось убеждение в тесной нравственной зависимости каждой личности от всей жизни человечества в целом - ее истории, настоящего и будущего.

В этом Конт видел “основной закон развития человеческого духа”.¹¹ Он указывал, что “великий политический и моральный кризис современного общества зависит, в конце концов, от умственной анархии”.¹² И с этим мнением нельзя не согласиться. Только логическое соединение наук и опора на эмпирический опыт, синтез

идей и главное - их упорядочение позволят достичь желанной гармонии. "Прогресс, - утверждал Конт, - есть развитие порядка".¹³ Для его достижения и необходима положительная философия.

О. Конт искренне надеялся создать некую полную и рациональную таблицу всех наук, всего знания, всего опыта, всех религий, всего вообще. Такой подход он намеревался применить и к сфере моральных категорий жизнеопределения. В организации жизни также нужен порядок, дабы не победили индивидуализм и вседозволенность. Всем людям необходим какой-то один Великий Ум, какая-то одна Великая Мораль.¹⁴

В этом плане Конт продолжал линию Канта. Следует напомнить о том, что духовный учитель Конта мудрый Сен-Симон (1760-1825), у которого молодой Огюст некоторое время служил секретарем, уже ставил эту задачу, но не успел выполнить свой замысел. Идея же состояла в том, чтобы создать, как писал Сен-Симон, модель новой "позитивной системы морали, которая, не отбрасывая устойчивого и благотельного действия высоких религиозных верований, была бы все же независимой".¹⁵ Что и говорить, цель выглядела заманчивой. Конт наивно рассчитывал на основе расширения позитивной философии подойти к реализации этого плана, но шли год за годом, создается общий курс математики, физики, основ "социальной физики". Кто знает, как развивалась бы мысль Конта, но в дело вмешалось провидение.

Неожиданная смерть его возлюбленной Клотильды Во погрузила опечаленного Огюста Конта в лоно мистицизма, против которого он так мужественно сражался все предыдущие годы. Памятуя о пожелании учителя, он постарался сочинить некую "независимую" от старых религий мораль жизни, но не удержался на тонком канате, сотканном им же самим из позитивистских нитей, и сорвался в пропасть богоискательства. Выяснилось, что без религиозной подстраховки построить идеальную конструкцию нельзя. Вся Западная культура оказалась пропитана соками христианства. Преодолеть его нравственную силу полностью уже никому и никогда оказалось не под силу.

Первоначально Конт стремился, как верно отмечает Вл. Соловьев, “объединить умственный мир человечества на твердой почве положительных наук, чрез совершенное исключение всяческих спорных теологических и метафизических идей”.¹⁶ Но в итоге провозгласил новую “позитивистскую религию”. Она претендовала, конечно, на независимость, но фактически явилась лишь экстравагантной перелицовкой католицизма.

Находясь в нескончаемом трансе в связи с гибелью любимой женщины и фанатично уверовав в собственное предназначение, Конт вполне искренне подписал свое предисловие к первому изданию “Позитивистского катехизиса” так: “Огюст Конт, основатель Религии Человечества. Париж, 11 июля 1852 года”.¹⁷

Какую же религию он придумал? А вот какую. На место Бога новоявленный первосвященник поставил Великое Существо (le Grand Etre), под которым подразумевалось Человечество.

Важно подчеркнуть, что Конт понимал под ним не только совокупность всех живущих, но также всех умерших и еще не родившихся людей. Главный смысл культа Великого Существа представлялся ему в виде “системной идеализации финальной общительности”, которая синтезирует в себе все - человечность, брак, братство, семью, любовь, фетишизм, политеизм, монотеизм, женское начало (“моральное провидение”), всех священнослужителей и ученых (“интеллектуальное провидение”), патрициев или “материальное провидение” (банкиры, торговцы, промышленники, аграрии), “пролетариат или общее провидение”.¹⁸

Термин “провидение”, видимо, следует понимать как судьбой predetermined место и роль той или иной профессиональной группы людей в общей социальной структуре. Это были любопытные, но все же фантастические картины, сны перегруженного энциклопедическими знаниями мозга и возбужденного духа творческой личности.

Обобщая религиозный опыт предшествующих эпох и развивая учение Сен-Симона о стадиях физического и умственного развития человека,¹⁹ Конт формулирует свой

“Позитивистский катехизис”. Согласно этой модели, жизнь человека разбивается на 9 смысловых этапов и соответствующих им “религиозно-позитивистских” тайнодействий, открывающих после физической смерти путь к вхождению в Великое Существо:

1) “представление” новорожденного духовенству, т.е. нечто похожее на крещение с обязательным участием двух пожизненных духовников (они призваны постоянно направлять человека на путь “истинный”);

2) “посвящение”, когда подростку исполнится 14 лет, что-то вроде конфирмации;

3) “допущение” к самостоятельной службе на благо Великого Существа (21 год), так сказать первичная социализация личности;

4) “назначение” на ту или иную профессиональную должность (28 лет), вторичная социализация;

5) в течение неопределенного срока совершается таинство брака;

6) в 42 года человек признается “зрелым”, т.е. опытным, мудрым, способным воспитывать других, “творить” новые идеи и т.д.;

7) в 63 года он получает отставку и начинает приуготовление к смерти (не рановато ли?);

8) “преобразование”, т.е. сама физическая смерть и переход от “объективной жизни” к “субъективной жизни” (посмертное бытие);

9) через семь лет после похорон происходит “конечное освящение и включение” в состав Великого Существа навечно (своего рода спасение).

При этом согласно контовскому катехизису вовсе не все люди достойны влиться в состав Великого Существа, а только избранные. “Человеческие паразиты” - эгоисты, эксплуататоры, злодеи, преступники теряют это право, ибо не имеют с Человечеством духовной общности, противостоят его единству, не служат ему, т.е. другим людям. Но зато некоторые домашние животные, полезные человеку, напротив, могут войти в состав Великого Существа.

Таким образом, признается как прижизненное (объективное), так и посмертное (субъективное, вечное) соучас-

тие в реализации Великого Существа - Человечества. Само же это общее бытие строится на трех опорах: "Любовь как Принцип! Порядок как Основание! Прогресс как Цель!" Так возникает некое общее и единое божество-Великое Существо, душа и мораль которого "образуется единением любви с ним и между собой всех индивидуальных душ, прошедших, настоящих и будущих".²⁰

В этом единстве и таится главный смысл бытия.

Глубоко верующий В.С. Соловьев, с большим пиететом относящийся к творческому наследию Конта, никак не мог согласиться с ним в главном: в обожествлении Человечества и неизбежном при этом отказе от самого Бога. Соловьев формулирует свою мысль так: "Настоящим "Великим Существом" может быть не человечество, отдельно взятое, а только богочеловечество".²¹

Не вдаваясь в суть соловьевской идеи богочеловечества, на которой русский философ строит свою концепцию смыслов земной жизни (об этом речь впереди), я хотел бы здесь подчеркнуть только одну мысль. В принципе я не усматриваю большой разницы между Великим Существом и Богочеловечеством. У Конта Великое Существо есть уже состоявшееся слияние человека с Божественным началом, у Соловьева человек только идет к Богу, стремится к обожению, но спасение наступит в далекой перспективе.

Религия Человечества, или, точнее, Религия Великого Существа (*Grand Etre*), изобретенная Контом, не могла, конечно, соперничать с христианством, из элементов которого она и строилась наподобие детской игры - "конструктора". Восхищает не столько изобретательность Конта, сколько его искреннее стремление соединить всех людей - умерших, живых и еще не родившихся, все их мысли, чувства, дела, всю человеческую энергию, культуру, религию, науку. Все самое лучшее, возвышенное, творческое воплотить в едином Великом Существо, его вечном и божественном прошедшем, настоящем и будущем.

Сама эта идея открывала иной смысл земного существования отдельной личности не только как представителя рода, но и как органической частицы общего и бесконечного человеческого существования. Такое самосозна-

ние позволяло почти безболезненно преодолевать жар нравственного недоумения и вновь обретать потерянное душевное равновесие.

При таком состоянии духа все умозрения социализма и утилитаризма, даже экзистенциальные философствования невольно представлялись приземленными и ограниченными. Не потому ли позитивизм завоевал столь большую популярность не только в Европе, но и во всем мире? Думаю, именно потому. И разве не являемся ли мы сами, каждый отдельно и все вместе, частицами одного “отдельно взятого” земного Человечества? Конечно, являемся. Только благодаря такому ощущению и приобретает каждая индивидуальная жизнь не только свой личный, но и некий общий высший смысл. Противоречит ли подобный позитивный взгляд вере в Бога, как полагал В.С. Соловьев, не знаю. Всяк имеет свое мнение. Во всяком случае я лично желал бы слиться с Великим Существом, т.е. со всеми другими людьми в любви и счастье. А где это произойдет не важно. Важно верить, что такая встреча возможна.

3. Борьба за существование как естественная самохирургия: Дарвин versus Маркс

*“По моему мнению в мире гораздо
больше счастья, чем горя, хотя
доказать это очень трудно”.*²²

Чарльз Дарвин

Не меньшее, а, пожалуй, даже превосходящее воздействие по сравнению с позитивизмом оказала на общественное самочувствие эпохи теория Чарльза Дарвина. В отличие от терапевтического и новорелигиозного контизма великий английский естествоиспытатель взглянул на жизнь глазами волевого и опытного хирурга-ученого, который отбрасывает в сторону всякий сентиментализм и сомнения, берет в руки острый скальпель и смело рассекает нежную ткань организма, обнажая самые глубинные истоки его бытия. Такая болезненная, но необходимая операция позволила наяву увидеть те пласты и смыслы

человеческой эволюции, которые дотоле оставались скрытыми внутри.

Теория Дарвина о происхождении видов и борьбе за существование была и остается одним из величайших достижений мировой науки. Правда, современное естествознание весьма критично относится к идее эволюционизма и многое пересматривает, но это вполне естественно: борьба за существование идет и среди ученых. Как бы то ни было, дарвинизм навечно вошел в сокровищницу знаний, в том числе и знаний о человеке как сыне природы.

В этой связи большой интерес вызывает то воздействие, которое оказал дарвинизм на изменение морально-психологического климата. В каком смысле дарвинизм приобрел некое этическое звучание? Как он повлиял на понимание смыслов жизни? Вот вопрос, который надо разрешить.

Фундаментальный труд Дарвина “Происхождение видов”, вышедший в 1859 г., произвел подлинно революционный переворот в общественном сознании. В одно мгновение скромный английский естествоиспытатель сделался каким-то новым Моисеем, по мудрости которого многие сразу же захотели переписать все священные книги заново. Даже весьма скептически настроенный Ф. Энгельс был вынужден признать теорию Дарвина “Третьим великим открытием” естествознания²³ после открытия клетки Шванном и Шлейзеном и закона превращения энергии (Майер, Джоуль и Кользинг). Взятые вместе эти достижения науки закончили эпоху механистической односторонности в объяснении материи.

Заслуга Дарвина состояла не в развитии эволюционизма (на этой позиции и до него стояли десятки ученых), а в формулировании главного закона - борьбы за существование. За 100 лет до Дарвина эту идею высказал А. Смит, потом П.Ж. Кабанис (1757-1808), но долгое время ее не принимали во внимание или отождествляли с эгоизмом. Дарвин занимался фундаментальным естествознанием и почти не обращал никакого внимания на проблемы нравственного совершенства человека. В книге “Происхождение человека и половой подбор” (1871) едва ли десяток

страниц из тысячи посвящен развитию умственных и нравственных способностей людей в первобытные и цивилизационные времена.

В работе “Выражение эмоций у человека и животных” (1872) Дарвин также касается ряда морально-чувственных проблем (страдание, плач, радость, ненависть, любовь, гнев, совесть, стыд и др.), но смотрит на них с точки зрения развития и закрепления животных инстинктов, полезных привычек, наследственных рефлексов. Его интересуют внешние и физические признаки страстей, их мышечное и физиологическое выражение (нахмуривание, скрежет зубов, выпускание когтей, расширение глаз и ноздрей). Нравственность как бы низводится до уровня эмоций, а эмоции до инстинктов, которые, собственно говоря, и проявляются в тех или иных типических выражениях гнева, радости, любви, стыда и т.п. По моему мнению, все эти элементы органически входят в динамику смыслов жизненной активности. Естественные импульсы поведения обеспечивают сложный процесс адаптации и изменения в борьбе за существование отдельных организмов и их целых видов.

Нужно подчеркнуть, что само понятие “Борьба за существование” Дарвин употреблял в широком и метафорическом смысле, подразумевая под ним “как независимость существ друг от друга, так и жизнь особи и успех в деле оставления после себя потомства”.²⁴ Вульгарное понимание этой категории как только противоборства не на жизнь, а на смерть со всеми другими реальными или потенциальными противниками в корне противоречит духу дарвинизма. Но, увы, именно такая примитивизация и создала порочный миф какой-то аморальности всей эволюционной теории.

Такому восприятию способствовали и некоторые суждения других сторонников эволюционизма, в частности Герберта Спенсера (1820– 1903). Следуя позитивистской традиции, он представлял все общество в виде некоего целого организма.

В сочинении “Социальная статика” (1851) Спенсер за 8 лет до публикации “Происхождения видов” отметил,

что у низших животных господствует состояние всеобщей войны. Слабые гибнут, сильные особи приспособляются к условиям и видоизменяют строение организма и т.д. Нечто подобное, писал Спенсер, имеет место и в обществе: нищета постигает ленивых и слабых, сильные натуры процветают благодаря уму, воле, труду. Самосовершенствование общества сопровождается многими страданиями и состраданиями, но в целом только так и достигается прогресс. Лучшие и сильнейшие должны взять на себя заботу о слабых и их потомстве, что ведет к перенапряжению и уменьшению собственных способностей. Поэтому заботиться о лентяях и паразитах глупо и вредно. Я бы с таким мнением согласился.

Подобные идеи развивал и Макс Штирнер, подчеркивая, что “борьба за самоутверждение совершенно неизбежна, так как все сущее отстаивает себя самое и в то же время постоянно сталкивается с другими существами”.²⁵

Известный социал-дарвинист и ярый противник марковского социализма английский ученый Т.Г. Гексли договорился даже до того, что безнадежно больные, одряхлевшие, слабые или уродливые телом и душой, излишек новорожденных “подлежат сознательному истреблению”. Государство как садовник должно “выпалывать уродливые и излишние растения” и поощрять размножение породистых особей “посредством подбора с беспощадной последовательностью”.²⁶ Такое суждение пахнет кровью, ибо исходит из идеи, что жизнь - борьба гладиаторов, а не их нежная любовь друг к другу. И весь ее смысл - выживание.

Такого рода рассуждения сыграли плохую шутку, ибо прямо или косвенно приписывали Дарвину мысли и выводы, которых у него никогда не было.

Борьба за существование вовсе не обязательно означает борьбу против другого существования, или точнее: против существования другого. Она включает лишь “работу” по сохранению своей жизни и жизни своего потомства. Это может быть обеспечено в соревновании с другими видами и даже в борьбе с ними, но также и в солидарности, особенно с особями своего же вида. Не обязательно, однако,

возникает и межвидовая борьба. Нередко разные организмы существуют только в сожительстве, хотя один нередко паразитирует за счет другого. В природе, конечно, не было никакой ни моральности, ни аморальности. Она развивалась по естественным законам, а не по нравственным пожеланиям. Поэтому упреки в адрес Дарвина следовало бы направить самой природе, но проще и безопаснее было всячески измышлять над бедным Дарвином, благо, он был человеком мягким и почти не сопротивлялся.

Видимо, зная это, Е. Дюринг (1833-1921) и многие другие, причем до сих пор, ложно упрекают Дарвина в том, что он-де все организмы представляет в виде прямых потомков какого-то одного прасущества. Подобной нелепости великий естествоиспытатель нигде и никогда не высказывал.

Дарвин не навязывал природе, как это делал Е. Дюринг, никакой высшей сознательной деятельности, никакого целеполагания, но в то же время признавал многие полезные и “умные” ответы организмов на условиях существования. Одним из таких ответов и форм приспособления человека к жизни, даже не только пассивного, но и активного к ней отношения, является моральная оценка собственного поведения и поведения других особей вида *homo-sapiens*. “Человек думающий” - это не только ум, но и совесть, а это значит, что смысл жизни определяется не только разумом, но и моралью.

Но случилось так, и Дарвин в этом нисколько не повинен, что именно не солидарность и сожительство, а “борьба всех против всех” была приклеена как несмываемый аморальный ярлык ко всему дарвинизму. В социальном плане это оказалось особым образом связано с идеей об антагонистической борьбе классов, которую в это время всемерно отстаивали Маркс и Энгельс.

Марксистская теория классовой борьбы, да и все другие социетальные учения, признававшие наличие классов и их противоречий, задолго до Дарвина признали неизбежность борьбы за социальное существование. Роль “хищников” играли собственники, а “жертвами” являлись неимущие и слабые индивиды. Никакая мораль и никакая

религия, по представлению социеталистов, не могла ни сгладить, ни уменьшить жестокость этого закона. Что касается религии и морализаторства, то они якобы прикрывают собой кровь и насилие, играя на руку эксплуататорам. Социальная теория, абсолютизирующая закон классовой борьбы, по сути дела была тождественна опошленной теории естественного отбора, но в применении к обществу. Как нередко бывает, марксисты, будучи фактически первыми социал-дарвинистами, наиболее активно выступили против социал-дарвинизма.

Принципиальное различие между дарвинизмом и марксизмом лежало не в плоскости понимания закона борьбы за существование, а в определении главного фактора в превращении обезьяны в человека. Дарвин полагал, что таковым является естественный отбор, реализуемый через борьбу за существование. Маркс и Энгельс с этим не соглашались, защищая тезис о том, что только труд есть главное и “первое основное условие всей человеческой жизни, труд создал человека”.²⁷

Но одно вовсе не противоречит другому, т.к. труд как раз и является важнейшим методом человеческой борьбы за свое существование, есть одно из главных и высших форм приспособления разумного существа к природе путем изменения условий своей жизни за ее счет.

Желая как-то отделить марксову теорию классовой борьбы от универсального закона борьбы за существование, Энгельс в письме к П.П. Лаврову от 12-17 ноября 1875 г., спустя всего 4 года после выхода в свет книги Дарвина “Происхождение человека и половой отбор”, в некотором раздражении пишет: “Все учение Дарвина о борьбе за существование является просто-напросто перенесением из общества в область живой природы учения Гоббса о *bellum omnium contra omnes* (война всех против всех) и учения буржуазных экономистов о конкуренции, а также мальтусовской теории народонаселения. Прodelав этот фокус (безусловная правомерность которого - в особенности, что касается мальтусовского учения - еще очень спорна), очень легко опять перенести эти учения из истории природы обратно в историю общества; и весьма наивно было бы

утверждать, будто тем самым эти утверждения заказаны в качестве вечных естественных законов общества”.²⁸

Этот пассаж выглядит, по меньшей мере, весьма тенденциозно и напоминает манеру Дюринга, которого Энгельс столь саркастически разбивает. Первый фокус самого Энгельса состоит в отсылке к Гоббсу. С таким же успехом можно было бы напомнить и о марксистской теории классовой борьбы. Это, конечно, не “война всех против всех”, но война одних против других, так сказать, схватка подвидов одного вида - человека. Уж, скорее, Маркс и Энгельс, а не Дарвин заимствовали идею у Гоббса.

Выражение “война всех против всех” Гоббс употребляет, однако, не в отношении человека цивилизованного, а по адресу естественного состояния людей до того, как они вступили в общество, т.е. относит к эпохе варварства. Так что Энгельс напрасно отсылает Дарвина к Гоббсу. Сам Дарвин никогда не отождествлял закон борьбы за существование в природе и законы человеческой истории.

Второй фокус: ссылку на Мальтуса Энгельс тут же сам и дезавуирует. И наконец, третий фокус Энгельса выглядит вообще нелепо: сначала он приписывает бедному Дарвину идею Гоббса, а затем приписывает ему собственный грех в переносе законов дикой природы в общественную жизнь. При чем здесь Дарвин? Ни при чем. Он никогда и нигде не допускает примитивизации серьезных вещей и отнюдь не признает вечную “войну всех против всех” - ни в природе, ни в обществе.

К.А. Тимирязев совершенно справедливо обрушивается на тех “не по разуму усердных сторонников” Дарвина, но еще больше “невежественных противников” его идей, кто навязывает ему глупую мысль о том, что “будто бы борьба за существование, понимаемая в самой грубой, животной форме, должна быть признана руководящим законом и должна управлять судьбами человечества, совершенно устраняя сознательное воздействие, сознательный рефлекс самого человечества на его дальнейшие судьбы...”²⁹

И в самом деле, Дарвин неоднократно подчеркивал, что наряду с борьбой за существование (в ее самом широком смысле) в человеческом обществе “мы находим и

другие факторы, еще более важные”. К их числу относятся нравственность, ум, религия. Но вместе с тем именно естественному отбору можно приписать происхождение “общественных инстинктов, послуживших основанием для развития нравственного чувства”.³⁰

Вот в этом пункте взгляды Маркса и Дарвина действительно противостояли друг другу, хотя в личном плане они относились друг к другу с большим уважением (Маркс даже подарил Дарвину первый том своего “Капитала”, который тот, наверное, так и не прочитал).

Если Маркс и Энгельс доказывали, что моральный подход к смыслам жизни является продуктом в последнем счете соответствующего экономического положения общества, то Дарвин вскрыл естественно-органические корни жизненного инстинкта, чувства и, наконец, сознания. Иными словами, все осознание жизни по Дарвину есть продукт в конечном счете соответствующей эволюции животного мира, завершающейся в человеке. Можно сказать, что марксистов больше интересовала социальная сторона человеческой жизни, Дарвина - ее органическая сторона, т.е. ее связь с животным инстинктом, приспособлением, половым отбором, изменчивостью, развитием интеллекта, накоплением опыта и т.д. Это были две стороны, два угла зрения на одну и ту же проблему. Третий угол зрения принадлежал теологии.

Исследуя огромный научно-естественный материал, Дарвин с полным основанием смог заявить о своем кредо: “Я вполне согласен с мнением тех писателей, которые утверждают, что из всех различий между человеком и низшими животными самое важное есть нравственное чувство, или совесть”.³¹ При этом он смотрел на нее именно как на своеобразный эталон поведения и самооценки, которые животные осознать не могут.

Нравственным же является такое существо, которое способно сравнивать между собой свои прошлые и будущие действия или побуждения и осуждать или одобрять их, но только человек “один может быть с уверенностью назван нравственным существом”.³² В основе развития жизненной этики человека, считал Дарвин, “лежат соци-

альные инстинкты, причем под этим выражением мы подразумеваем, между прочим, также привязанность к семье". Это и любовь, и чувство симпатии, и взаимопомощь. Деятельность ума "является одною из фундаментальных, хотя и вторичных основ совести".³³ При этом он считал, что как многие органические качества, так и "добродетельные склонности передаются с большей или меньшей силой по наследству".³⁴ Этот вывод весьма привлекателен, поскольку строится на основе общих законов эволюционного развития, которые выше всякого социального статуса человека и его политических предпочтений.

Как справедливо подчеркивал Г. Спенсер, "с самого рассвета жизни альтруизму дана не менее существенная роль, чем эгоизму". При этом он понимал под альтруизмом "все те действия, которыми сохраняется жизнь потомства и поддерживается существование вида".³⁵ Они могут быть как сознательными, так и инстинктивными.

Это мнение полностью соответствует дарвиновской точке зрения. Тем не менее многие критики безосновательно обвиняли дарвинизм в прямой защите аморальных принципов. Тот же Евгений Дюринг с серьезным видом утверждал, что весь дарвинизм якобы представляет собой "изрядную дозу зверства, направленного против человечности".³⁶ Закон борьбы за существование, писал Дюринг, означает не что иное, как защиту "самого бесстыдного эгоизма", ибо "уничтожает доверие и любовь человека к человеку".³⁷

Как ни глупо и нелепо такое мнение, именно оно приобрело популярность, отравляя жизнь Дарвину и всем дарвинистам. Впрочем, глупость чаще всего именно своей простотой и побеждает истинную мудрость.

Против дарвинизма выступил не один Дюринг, но и многие более серьезные мыслители, скажем, известный немецкий ученый Рудольф Вирхов (1821-1902). Он даже выступил с предложением вообще запретить преподавание "обезьяньей теории" в школах. И не только ввиду ее аморальности, но и потому, что она якобы "приводит" к социализму. Это уже было что-то новенькое, хотя с самого начала многие увидели поразительное сходство между дарвинизмом и марксизмом. Правда, другие столь же

энергично обрушивались на Дарвина именно за то, что он-де подрывает всякие основы социализма и вместо коллективизма проповедует безудержный эгоизм.

Немецкий философ Л. Якоби и другие серьезно доказывали, что “Капитал” Маркса лишь продолжает и дополняет дарвиновское учение. П. Лафарг признавал борьбу за существование всеобщим законом с той лишь разницей, что животные имеют зубы и когти, и люди используют ножи, ружья, бомбы и иное оружие.³⁸ А Бебель добавлял: животное борется инстинктивно, а человек сознательно.

Г.В. Плеханов откровенно высказывался в пользу схожести двух “законов” бытия: марковского закона классовой борьбы и дарвиновского закона борьбы за существование. Он писал: “Социологи школы Дарвина много говорят о борьбе за существование, которую они желали бы увековечить. Школа Маркса не только не игнорирует эту борьбу, но объясняет ее возникновение и все фазисы ее исторического развития. Она показывает, что с тех пор как человечество вышло из первобытного состояния, оно состоит из различных классов, антагонизм которых является главным двигателем общественной революции”.³⁹

Но тут Плеханов предостерегает от опасности отождествления этих законов, хотя делает это неуклюже и неубедительно, стремясь доказать лишь одно: Маркс это не Дарвин, а Дарвин не Маркс. И в таком выводе известный российский марксист был прав. С этим согласны и многие другие. Так, немецкий ученый Оскар Шмидт считал, что дарвинизм способствует укреплению марксистской идеи классовой борьбы и тем самым играет на руку социалистам. Но коммунизм, по его мнению, не имеет перспективы, ибо это означало бы регресс: “У тех животных, у которых встречаются коммунистические и социалистические отношения, эти отношения тем более распространены, чем ниже стоят животные”. И, наоборот, чем выше они развиты, тем более вырисовывается эгоизм отдельной особи.⁴⁰ Любопытная манера отрицания коммунизма, не правда ли? Л. Вольтманн, напротив, считал, что дарвинизм “есть научное обоснование неравенства”, а посему вовсе не ведет к социализму”.⁴¹ Г. Спенсер, будучи настроен категорически против социа-

лизма, также считал, что “учение о естественном отборе диаметрально противоположно учению социалистов”.⁴² И далее родоначальник социологии восклицал: “Я раньше не один раз заявлял свое убеждение в том, что осуществленный на практике социализм принес бы величайшее несчастье, которое когда-нибудь постигало наш мир”.⁴³

Таким образом, возникла и упрочилась некая смысловая связь дарвинизма-марксизма - социал-дарвинизма, разделительная полоса между которыми выглядела весьма расплывчатой. Во всяком случае, каждый мог бы по своему вкусу переставлять пограничные столбы. Может быть, именно поэтому влияние дарвинизма на общественное сознание оказалось очень высоким.

В отличие от пессимизма экзистенциалистов и марксистской гиперболизации социального антагонизма Дарвин, как все хорошие хирурги, обладал самым оптимистическим мироощущением, цenia жизнь как таковую. Природа находится в гармонии сама с собой. К этому же стремится и человек.

Человек, пока он жив, при всех тяготах и страданиях счастлив тем, что он существует. Животное не понимает этого, человек это осознает, что вселяет в него силу и уверенность, укрепляет волю и ум, дает необходимую энергию для борьбы за свое существование и существование потомства, но не ценой убиения себе подобных, а в солидарности с ними.

Ч. Дарвин полагал, что умственные и нравственные свойства человека имеют тенденцию наследоваться. “Касательно будущих поколений, - убежденно писал он, - нет причины бояться ослабления общественных инстинктов, и мы вправе ожидать, что добродетели разовьются и станут, может быть, постоянными благодаря наследственности. В таком случае борьба между высшими и низшими побуждениями будет менее напряженной и добродетель будет торжествовать”.⁴⁴

К сожалению, великий ученый здесь ошибся. Хотя, может быть, нравственные качества и наследуются, но им всегда противостоят конкретные интересы выживания и наслаждения. И, кроме того, по-видимому, также насле-

дуются и дурные качества. В итоге борьба “хороших” и “плохих” намерений и действий продолжается, причем, увы, нередко с перевесом худшего над лучшим. Чем это объяснить? Сказать трудно, а найти ответ крайне желательно и полезно. Именно этой цели и посвятила себя социология. О ней теперь и пойдет речь.

4. Лабораторные анализы души. Социология морали (Г. Спенсер- Э. Дюркгейм)

*“Люди считают хорошим то поведение,
которое ведет к самосохранению,
а дурным то, которое ведет
к саморазрушению”.*⁴⁵

Герберт Спенсер

В наше время социология является одной из самых модных и распространенных наук, но всего 100 лет назад она только-только вставала на ноги. Поначалу это казалось даже каким-то искусственным излишеством, но очень быстро новое направление завоевало признание. Главную роль в этом сыграл мощный тандем в лице английского ученого-энциклопедиста Герберта Спенсера и французского исследователя Эмиля Дюркгейма. Обычно в них видят продолжателей позитивистской философии О. Конта и эволюционной теории Ч. Дарвина. Действительно, творчество Спенсера и Дюркгейма генетически связано и с тем, и с другим. Но этого мало. Они создали совершенно новую науку и первыми применили социологический метод к изучению морали и ее роли в определении смысла жизни. Мораль, как сугубо индивидуальное чувство и представление, испокон веков играла роль определенного регулятора общественной жизни.

Церковь и светская власть всегда стремились к тому, чтобы придать обязательный и официальный статус традиционным правилам поведения. Но достичь цели так и не удалось.

Во второй половине XIX в. под влиянием позитивизма и дарвинизма, с одной стороны, экзистенциализма и марксизма, с другой, стало очевидным, что мечты Канта

об изобретении обязательного для всех “категорического императива” также остались мечтами. Более того, поиски единого высшего императива и не были нужны, ибо сама практика убедительно доказала, что люди руководствуются целым набором здравых и полезных ориентаций.

Именно исходя из такой практики в самом конце XIX века немецкий историк Генрих Риккерт (1863-1936) предложил заменить единый супер-императив нравственности, с которым носился И. Кант, целой системой взаимосвязанных и изменяющихся во времени ценностных суждений. Особая роль отводилась именно моральным критериям. С легкой руки французского философа П. Лапиа в начале XX в. стала развиваться даже целая наука о ценностях - аксиология. В сферу ее интереса вошли и определения смыслов жизни.

Это был важный шаг вперед, но еще большее значение приобрела не аксиология, а социология. Именно она предложила новый взгляд. Первый кирпич заложил Герберт Спенсер (1820-1903), которому посчастливилось органично соединить позитивизм и эволюционизм. Исключительная эрудиция и смелость мысли этого незаурядного человека поражают каждого, кто знакомится с его богатейшим и разнообразным творчеством. Великолепная книга Спенсера “Основания этики” (1879) издавалась на русском языке лишь однажды, да и то 100 лет назад в 1899 г. Она давно стала библиографической редкостью.

Особенность всякого социологического подхода к изучению явлений состоит в раскрытии их механизма, а не смысла. Смыслом занимается философия. В своей социологии морали Г.Спенсер исходил из традиционного определения добра и зла, но ставил целью познать форму их проявления. Такой лабораторно-инструментальный подход увлек многих серьезных ученых, каждый из которых развивал тот или иной аспект социологии.

Герберту Спенсеру было присуще удивительное сочетание исторических и философских подходов, биологических и биосоциальных категорий, синтез позитивизма и утилитаризма, этики и права, истории и политики. Какими-то своими рассуждениями он напоминает Гоббса,

другими - Смита, третьими - Дарвина, но во всем он формулирует свой взгляд, свое понимание проблемы. Его не интересуют общие философские модели, он весь устремлен не вверх, а вниз: не небесно-духовные парения, а земные и естественные потребности человека и общества - вот то поле, на котором возделывает свою науку Герберт Спенсер. Отличие спенсеровской этики от всякой другой в том, что он идет к морали от жизни, от опыта, не навязывает человеку какие-либо внешние и тем более искусственно изобретенные императивы. Этим он принципиально отличается от Канта.

Исходя из своей теории биоорганической целостности общества, Спенсер определяет социологию как "науку, занимающуюся поведением живущих обществами человеческих существ".⁴⁶

Именно эта наука должна заменить "кодекс сверхъестественной этики", будь то религия или кантовский императив, "кодексом естественной этики", построенным на опыте и "светских основаниях".⁴⁷

Спенсер прямо утверждает, что главный смысл состоит именно в том, чтобы добиться обеспечения одновременно "наибольшей суммы жизни для себя, для своих детей и для своих братьев-людей".⁴⁸ В отличие от Дарвина Спенсер смотрит на все общество как на единый биосоциальный организм, который наряду со своей сложной кровеносной и мускульной системами, единым мозгом и нервами, имеет еще и свою собственную духовную и моральную сферу. Отдельная личность является лишь маленьким атомом этого высокоразвитого коллективного организма. Сам же он, равно как и его члены, руководствуется интересом: "Содействие счастью есть конечный критерий совершенства человеческой природы".⁴⁹

Но это счастье Спенсер мыслит не столько в индивидуальном, сколько в коллективном выражении. Его, конечно, заботит процветание отдельной личности, но верх берет все же социетальный подход: "Жизнь всего общественного организма, как цель, должна быть поставлена выше жизней составляющих его единиц".⁵⁰ Разумное сочетание эгоизма и альтруизма вот что по Спенсеру может гарантировать спра-

ведливое распределение счастья. И это главная задача.

Эту линию на свой французский лад продолжил и развил Эмиль Дюркгейм (1858-1917). Имя этого выдающегося социолога, к сожалению, почти не знакомо широкой российской публике. Интересно, что в конце XIX-начале XX вв. Э. Дюркгейм пользовался исключительно высокой популярностью в России. Особый интерес привлекла его книга “Самоубийство” (вышла на русском языке в 1912 г., во Франции впервые издана более 100 лет назад, в 1897 г.).

Это было первое конкретное социологическое исследование, в котором абстрактное философствование заменено тонким анализом реальных морально-психологических проблем реальных людей.

Эмиль Дюркгейм создавал свои произведения на рубеже веков, когда со всей силой обозначился глубокий духовный кризис западноевропейской цивилизации. Мыслящие люди пытались осознать причины нездоровья общества и опасного снижения индивидуального жизненного тонуса. В этих условиях вполне естественным было стремление Дюркгейма найти путь к гармонизации социальных отношений путем утверждения ответственной гражданской морали и профессиональной этики. “Человеческие страсти успокаиваются только перед лицом нравственной силы, которую они уважают”, - писал Дюркгейм.⁵¹

Отказываясь от традиционных взглядов на смысл жизни только как на должностное и самодисциплину, Дюркгейм исходит из того, что все нравственные правила и оценки “являются лишь различными, смотря по обстоятельствам, применениями этой основной идеи (идеи нравственности. - Б.К.) к отдельным случаям жизни”.⁵² Недаром он уделял такое большое внимание роли юридических правил, репрессивных санкций, наказаний, без которых невозможно сохранить социальную солидарность и обеспечить прогресс. Тут он превращается в самого банального государственника-авторитариста.

Вообще, для Дюркгейма свобода личности - это понятие относительно и второстепенно по сравнению с понятиями “организация”, “дисциплина”, “порядок”, “корпо-

рация”, “право”, “норма” и, наконец, самая высокая категория “социальная солидарность”.

Увлечение социологией, как мы видим, сузило взгляд Эмиля Дюркгейма на многие вещи, но благодаря концентрирующему лучу анализа высветило некоторые стороны нравственного смысла, которые до него вообще не были видны. Эволюция человеческого общества, по его мнению, неизбежно и логично ведет к “спонтанному одряхлению старой социальной структуры... Государство слишком далеко от индивидов, они неизбежно отрываются от нее (социальная среда. - Б.К.), отдаляются друг от друга, а вместе с тем распадается и общество”.⁵³

Спасение от хаоса Дюркгейм видел в развитии “вторичных групп, достаточно близких к индивидам, чтобы вовлечь их в сферу своего действия и, таким образом, втянуть их в общий поток социальной жизни.”⁵⁴ Таким элементом являются профессиональные группы - корпорации, а идеалом общества становится корпоративная система.

Надо сказать, что эта идея оказалась весьма перспективной, хотя и противостоящей демократии. Не случайно, именно на этой основе строили свои корпоративные системы Салазар, Муссолини, Варгас (“Новое государство” в Бразилии 1937-1945 гг.) и другие диктаторы. Нечто подобное в форме единого государственно-партийно-полицейско-профсоюзного корпоративизма присуще всем тоталитарным режимам. Ни какая социология не могла заменить живую деятельность людей, групп и целых обществ. Зло и добро продолжали свое бесконечное противоборство, ибо в этом состояла свобода. А она стояла выше всего, выше всякого долга и морали. Она сама была абсолютная мораль, а следовательно, содержательная основа осмысленного бытия.

5. Психотерапия этического социализма

Моя отрада - мысленный полет.⁵⁵
Гете

В то время, когда Спенсер и Дюркгейм разрабатывали социологию жизни, политические деятели левого толка попытались соединить кантовский императив и социали-

стическую идею. Коллективное творение новой модели общественной психотерапии выглядело как весьма экзотическая конструкция, главным достоинством которой являлась ее искренность. Вторым достоинством явилось стремление, так сказать, “этизировать” марксизм и внести гуманистическую струю в рабочее движение. Но из всей этой наивной, хотя и благородной затеи, толком ничего не получилось. И тем не менее этический социализм оставил свой положительный след в истории. Особенно привлекательно выглядело признание приоритета за принципом солидарности.

Призыв осноположника “второго позитивизма” Рихарда Авенариуса (1843-1896) к утверждению “всеобщего дружелюбия” дал необходимый импульс для реальных действий. В конце XIX в. оформилась немецкая школа этического социализма. В число ее главных теоретиков вошли Г. Коген, П. Наторп, К. Форлендер, Л. Вольтман, Ф. Штаудингер и др.

Как выразился один из идеологов нового направления Л. Вольтман, задача состояла в том, чтобы “дополнить и расширить историческую теорию Маркса, как с философски-моральной, так и естественно-исторической стороны”.⁵⁶ По существу речь шла о том, чтобы сочинить еще одну, но уже самую лучшую доктрину гармонизации социальной жизни. Для этого новые немецкие реформаторы решили опереться на авторитет Канта и по примеру В. Вейтлинга, но на свой манер связать этику с практическим рабочим движением.

Карл Форлендер, претендующий на роль ведущего теоретика неокантианской волны, подчеркивал: “Под многозначашим словом социализм я понимаю этическое мировоззрение, а не какую-либо политическую партию”.⁵⁷ По его мнению, учение Канта как раз и есть такая общественная этика, которая ничем не отличается от “социализма в этическом смысле”.⁵⁸ Категорический императив, а вовсе не пролетарская революция, “дает непоколебимое основание, на котором можно построить социалистическое мировоззрение в духе общественной этики”.⁵⁹

К. Форлендер по наивности предполагал, что в новых условиях и ортодоксальные марксисты поймут наконец важность этического фактора в развитии общества, а посему-де “соглашение между социалистическими кантианцами и кантианскими социалистами представляется не трудным”.⁶⁰ Увы, это была пустая надежда. Все расчеты на превращение бернштейнианского лозунга “Назад к Канту!” в форлендеровский лозунг “Вперед вместе с Кантом!” марксистов никак не устраивали. Лишь очень немногие из них вроде самого Э. Бернштейна, а также В. Адлера, М. Туган-Барановского и других, названных Лениным “ренегатами, от марксизма,” всерьез восприняли идею этического социализма. В принципе она исходила из отрицания как марксизма, так и дарвинизма. Этические социалисты хотели обойти стороной и классовую борьбу, и борьбу за существование.

Основные скрепы подлинно этического устройства жизни, по их мнению, - это человеколюбие, добродетель, милосердие, социальная гармония, нравственное совершенство. Вопрос о характере будущей власти, социализации средств производства не ставился. Это была еще одна высоконравственная утопия по мирному превращению аморального капитализма в земной рай.

Один из главных адептов этического социализма Л. Вольтман писал: “Если мы поняли основные этические мысли социализма, то более чем удивительным кажется, что социал-демократия не связывает себя с моральными учениями и требованиями христианства, для того, чтобы бить врагов их же оружием. Ибо идеальные культурные задачи, которые начертала социал-демократия на своем знамени, - это по существу не специфический признак современного социализма, но цели и требования, которые... нашли свое эпохальное выражение в учении Иисуса. Однако... социал-демократы утратили всякое понимание нравственно-духовных ценностей прошлого и таящихся в них культурных сил”.⁶¹

Упрек был справедлив, но расчет на симбиоз религиозной морали и социализма оказался невозможен в принципе.

Другой пропагандист этического социализма Ф. Штаудингер, развивая мысль о первенстве морали над политической, выдвинул такой тезис: “Социализм защищает высшую нравственность, но и он должен освободиться от некоторых остатков этики насилия, ему еще свойственных. Он должен идти путем конституционного развития, поскольку это зависит от него”.⁶² Последняя оговорка знаменательна тем, что он окончательный выбор средств оставляет все же за противником социализма.

Марксисты рьяно обрушились на бедного Ф. Штаудингера и его друзей за то, что они на место революции ставили этику, подчиняли социализм служению абстрактным моральным ориентациям. Раздражение марксистов было, конечно, надуманным. Скорее, наоборот, недооценка этической мотивации могла нанести ущерб рабочему движению. Я говорю все это не для того, чтобы оправдать этический социализм, а чтобы объяснить историческую закономерность его появления как отражения заинтересованности определенной части интеллигенции и рабочих Западной Европы в поисках нравственного и мирного пути к новому жизнеустройству.

“Этика насилия”, против которой так негодовал Ф. Штаудингер, К. Форлендер, Л. Вольтман и другие неокантианцы, окрасила в свои кровавые тона всю историю XX в., в том числе и историю так называемого реального социализма. Революционные потрясения, гражданские войны, повстанческие движения и все другие “плоды” марксизма глубоко внедрили в политическую практику XX века. Но 100 лет назад все еще представлялось как бы в розовом свете. Категорический императив Канта виделся многим в образе действительно важной самостоятельной силы. Видимо, сама духовная обстановка, в которой жили и трудились западноевропейские социалисты, требовала какого-то нравственного прояснения умов в осознании смысла жизни и путей ее совершенствования.

Не случайно один из руководителей рабочего движения в пригороде Лондона (Баттерси) В. Сандерс от имени своих товарищей доказывал простую истину: “... перед рабочим сословием, сила которого все возрастает, встают та-

кие тяжелые нравственные испытания и такие великие политические задачи, что простое обращение к классовому самосознанию или указание на материальные выгоды представляют собой совершенно недостаточный базис для агитации... нам нужна новая духовная сила, которая бы глубоко взволновала бы народные массы и пробудила бы в них потребности, которые не могут быть удовлетворены утолением голода”.⁶³

Что же это за “новая духовная сила”? Эта сила - обычная человеческая нравственность.

Рассматривая этот вопрос, другой лидер рабочего движения, В. Ферстер заметил: “Мне кажется, что м-р Сандерс прав, когда... доказывает, что рабочее движение не далеко уйдет, если будет опираться только на теорию классовой борьбы и обращаться к чувству классового самосознания. Моральная обособленность пробивающего себе дорогу рабочего класса от остальной нации должна неминуемо не только извратить в массах чувство справедливости, но и воспитать в них двойственную мораль, которая сделает их неспособными в известной степени выполнять добросовестно по отношению к целому их нравственный долг”.⁶⁴

В этом суждении, как мне кажется, особенно важна мысль об опасности двойного стандарта морали. Последующая практика показала, к каким трагическим последствиям это привело.

Продолжая свою мысль, Ферстер приходит к разумному выводу о том, что “политика и этика не могут быть разъединены уже по одному тому, что этические силы в свою очередь являются силами политическими... политика не может сегодня не знать, что завтра пожнет, она должна каждое действие согласовывать с широким пониманием условий человеческого развития и с общим ходом жизни. Лишь тогда она может стать действительно “реальной” политикой и прикладной этикой”.⁶⁵

Лидер тогдашних ортодоксальных марксистов Карл Каутский (1854-1938) удивительно нервно отреагировал на это здравое мнение Ферстера. Слепо защищая марксистскую догму о классовой морали, Каутский прямо и недву-

смысленно заявил, что вся социалистическая мораль “есть сознание солидарности всех пролетариев” и только.⁶⁶

Он начисто отрицал общегуманистическое содержание морали и признавал только классовый подход, который сам по себе и является, по его словам, этическим фактором: “Классовая борьба пролетариата дает высшую нравственную силу, самоотверженную преданность высшему идеалу... чем более она выдвигает конечную цель, тем более ее нравственная сила, тем выше сила нравственного возрождения пролетариата”.⁶⁷

Это была грозная, но пустая декламация. К. Каутский фактически боролся с ветряными мельницами, доказывая общеизвестное, а именно, что сами “люди, участвующие в революционной классовой борьбе, являются творцами этики и только не распространяются об этом...”, что “на первый план выступила политическая борьба”, а не абстрактное морализование, что нужна “самостоятельная политическая организация... тогда и нравственное возрождение английского пролетариата станет делать быстрые успехи” и т.п.⁶⁸ Это был повтор всем известных банальностей. Никакого продвижения вперед сделать не удалось.

По сути дела Каутский сознательно подменил одну проблему - моральную, другой - политической, хотя важно было именно показать их связь, их переплетение и признать роль нравственности как неотъемлемой части справедливого устройства жизни.

Не без вмешательства Каутского социал-демократия с каким-то повышенным самоудовлетворением заклеила этический социализм как новоутопическое течение мелкобуржуазного толка и на этом успокоилась. И тем не менее нельзя не признать, что идеи этического социализма не были убиты: они проникли глубоко в сознание европейских социал-демократов, придав всему рабочему движению на Западе более умеренные и менее насильственные формы по сравнению с практикой России и всего “восточного мира”. В известной мере весь современный реформизм и POSSИБИЛИЗМ, вся идея социального партнерства уходит корнями в подпочву этического социализма.

Ничто в этическом сознании человечества не испаряется бесследно. Ничто и не умерщвляется при помощи силы или обмана. Напротив, все самое лучшее и возвышенное, самое человеческое в оценке жизни и программах по ее улучшению навсегда остается в памяти людей, которые стремятся к личному и общественному совершенствованию, к светлым идеалам справедливости и счастья.

* * *

Вторая половина XIX в., как мы видим, принесла в мир мощный импульс новых нравственных исканий. При этом они велись уже не на почве теологии и традиционной философии, а на базе развития всех ветвей научного знания и особенно естествознания. Позитивизм Конта, социология Спенсера-Дюркгейма, дарвинизм воплотили в себе многие открытия, в том числе и в сфере этики. Они не отрицали уже накопленные знания, но, опираясь на них, двигали мысль вперед, открывали новые горизонты.

На этой основе постепенно созревали духовные предпосылки не только для появления творческих конструкций этического социализма, но и для нового крупного взрыва, который произвели в Европе Фрейд и Ницше, а в России Толстой и Достоевский.

Чтобы достичь этих вершин России, как и Европе пришлось пройти путь тяжелых нравственных исканий.

Примечания к главе XI

1. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Избранные статьи. Том 2. М., 1993, с. 168.
2. Писарев Д.И. Исторические эскизы. Избранные статьи. М., 1989, с. 340-341.
3. Там же, с. 344.
4. Там же, с. 347.
5. Там же, с. 428.
6. Там же, с. 429.
7. Там же, с. 444.
8. Соловьев В.С. Конт. - Энциклопедический словарь. Издатели: Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (Санкт-Петербург). Том XVI. Санкт-Петербург, 1895, с. 123-124.

9. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Том 2. М., 1956, с. 227.
10. Марксистская этика. М., 1986, с. 323.
11. Конт, Огюст. Курс положительной философии. Том 1, отдел 1. Введение и лекции 1-9. Санкт-Петербург, 1899, с. 5.
12. Там же, с. 21.
13. Comte, Auguste. Catechisme politiviste. Paris, 1874, p. 209.
14. Ibid., p. 208.
15. Сен-Симон, Клод Анри. Избранные сочинения. М. - Л., 1948, с. 55.
16. Соловьев В.С. Конт. - Энциклопедический словарь. Том XVI, с. 124.
17. Comte, Auguste. Catechisme positiviste. Paris, 1874, p. 33.
18. Ibid., p. 129.
19. См.: Сен-Симон, Клод Анри. Избранные сочинения. М.- Л., 1948, с. 55.
20. См.: Соловьев В.С. Конт. - Энциклопедический словарь. Том XVI, с. 127.
21. Там же, с. 135.
22. Дарвин, Чарльз. Мое мирозерцание. Сб. п/р. В.В. Битнера. Санкт-Петербург, 1907, с. 15.
23. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 512.
24. Дарвин, Чарльз. Мое мирозерцание. Сб. п/р. В.В. Битнера. Санкт-Петербург, 1907, с. 39.
25. Штирнер, Макс. Единственный и его собственность. Санкт-Петербург, 1906, с. 7.
26. Цит. по: Вольгманн, Л. Теория Дарвина и социализм. Санкт-Петербург, 1900, с. 90-91.
27. Марс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 486.
28. Там же, с. 622.
29. Тимирязев К.А. Сочинения. Том VII. М., 1939, с. 189.
30. Дарвин, Чарльз. Сочинения. Том 5. М., 1953, с. 656.
31. Там же, с. 214.
32. Там же, с. 226.
33. Дарвин, Чарльз. Мое мирозерцание. Сб. п/р. В.В. Битнера. Санкт-Петербург, 1907, с. 63.
34. Там же, с. 131.
35. Спенсер, Герберт. Научные основания нравственности. Санкт-Петербург, 1896, с. 222.
36. Цит. по: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 31.

37. Цит. по: Вольтман, Л. Теория Дарвина и социализм. Санкт-Петербург, 1906, с. 21-22.
38. См.: Там же, с. 32.
39. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Том 2. М., 1956, с. 453.
40. См.: Вольтман Л. Теория Дарвина и социализм. Санкт-Петербург, 1906, с. 67.
41. Там же, с. 68.
42. Там же, 88.
43. Там же, с. 88-89.
44. Дарвин, Чарльз. Сочинения. Том 5. М., 1953, с. 238.
45. Спенсер, Герберт. Основание этики. Том 1. Санкт-Петербург, 1899, с. 15.
46. Там же, с. 41.
47. Там же, с. X.
48. Там же, с. 16.
49. Там же, с. 22.
50. Там же, с. 89.
51. Дюркгейм, Эмиль. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991, с. 7.
52. Там же, с. 428.
53. Там же, с. 32.
54. Там же.
55. Гете, Иоганн Вольфганг. Фауст. Санкт-Петербург. 1997, с. 43.
56. Вольтман Л. Теория Дарвина и социализм. Санкт-Петербург, 1900, с. 2-3.
57. Форлендер, Карл. Кант и социализм. Обзор новейших теоретических течений в марксизме. М., 1906, с. 6.
58. Там же, с. 8.
59. Там же, с. 75-76.
60. Там же.
61. Кант и кантианцы. М., 1978, с. 338.
62. Там же, с. 339.
63. Каутский, Карл. Очередные проблемы международного социализма (Сборник статей). Москва - Петроград, 1918, с. 165.
64. Там же, с. 169.
65. Там же, с. 171.
66. Там же, с. 179.
67. Там же, с. 180.
68. Там же, с. 183-185.



1. Подход к сюжету

*“Сознание, любовь, всякое чувство
вообще так же мудрено отделить
от организма, как звук от струны”.¹*

Н.П. Огарев

До сих пор речь шла о Европе. Теперь пора поговорить о России и ее нравственных исканиях. Почему только теперь, а не раньше? Да по той простой причине, что Россия с опозданием в десять веков вступила на путь христианства и лишь благодаря Петру Великому в XVIII веке обратила наконец свой взор на Запад. До сих пор, к сожалению, многие патриоты-фанатики осуждают императора Петра за то, что-де он пренебрег исконными традициями азиатской России и весь отдался искушениям западноевропейского стиля жизни. Отсталость России этим людям мнится ее преимуществом. В самом деле, в диком лесу или на просторах бескрайней степи жить лучше, чем в душном городе.

Как бы то ни было, Россия долго стояла в стороне от центров мировой культуры. В борьбе за выживание ее народам некогда и незачем было думать о смысле жизни. Фактически лишь в XVIII-XIX веках страна, очертя голову, бросилась догонять Европу и заново формировать свою судьбу. Одни искали спасение в знании и историческом опыте, другие - в подражании рационализму Европы или, наоборот, увековечении собственной святой соборности и целостности, третьи - в любви и свободе личности.

Каждый думающий человек, обожженный огнем французской революции и войной 1812 года, оказался вынужденным определиться в новом историческом и нравственном пространстве: стоять ли соляным столбом на месте, поддаться назад в “азиатщину” или двигаться вперед в поисках нового смысла бытия? В этом внутреннем противоборстве различных начал и отыскивались личные смыслы бытия и пути развития России в целом. Со стороны все эти борения представлялись метаниями и искушениями “загадочной русской души”. В какой-то мере так оно и было.

Если оценить объем духовного творчества России XVIII-XIX веков, то его уровень и достижения представляются мне отнюдь не меньшими по сравнению с западноевропейским Ренессансом. Десятки и даже сотни великолепных имен так и просятся на язык. Но нас интересует не история культуры, а только взгляды ее отдельных корифеев на смыслы жития.

При первом же знакомстве с ними выделяются три общие особенности: первое - огромное разнообразие концепций, многие из которых прямо противостоят друг другу; второе - наличие явного заимствования ряда стержневых идей у культуры Западной Европы; и третье - большой самобытный вклад в выработку новых теоретических конструкций, отражающих исторический опыт народов России. Возможно, то же самое можно увидеть не только в России, но сейчас речь идет именно о ней.

Первый этап самостоятельного осмысления жизни открыли в России выдающиеся богословы митрополит Петр Могила в XVII в. и епископ Феофан Прокопович в начале XVIII в., а также М.В. Ломоносов (1711-1765) и П.С. Сковорода (1722-1794). Благодаря масонам и особенно Н.И. Новикову (1744-1818) широкое распространение получило вольнодумство вольтерьянского типа и антицерковные настроения.

Этот этап завершает А.Н. Радищев (1749-1802), сосланный в 1790 г. за свое свободомыслие Екатериной Великой в Сибирь. Автор "Путешествия из Петербурга в Москву" понимал смысл земной жизни как элемент бессмертия души. Цель земного существования заключалась в стремлении к совершенству и блаженству. После смерти одной плоти человек приобретает другую, ибо совершенствование продолжается непрерывно. Этот взгляд русского философа удивительным образом напоминает теорию Пифагора и других приверженцев перевоплощения.²

Радищев не переносил смысл жизни на небо, а, напротив, наполнял его активным социальным содержанием. Именно он по праву считается родоначальником революционной мысли в России. Он выступал резко против самодержавия и воспевал идею вольности человека как сво-

бодной творческой личности. В этом он проявлял свою приверженность идеям Руссо, Гельвеция, Мабли.

Второй этап философского осмысления жизненной самобытности России был окрашен в тона острого противоборства славянофилов и западников - в 40-60-х гг. XIX века. К первой плеяде принадлежат такие крупные умы как И.В. Киреевский (1806-1856), А.С. Хомяков (1804-1860), К.С. Аксаков (1817-1860), Ю.Ф. Самарин (1819-1876) и др. Ко второй - Н.В. Станкевич (1813-1840), Т.Н. Грановский (1813-1855), А.И. Герцен (1812-1870), Н.П. Огарев (1813-1877), К.Д. Кавелин (1818-1848), к ним примыкал В.Г. Белинский (1811-1848) и другие.

Если оставить в стороне политические аспекты полемики, то обнаружится немалое совпадение взглядов оппонентов на самую сущность человеческого бытия. Расхождения во взглядах отходили в тень, уступая место здравому смыслу и общечеловеческим ценностям. По сути говоря, все установки обоих лагерей соответствовали христианскому воззрению, хотя многое подавалось под соусом самостоятельного любомудрия и, как говорил И.В. Киреевский, “стремления к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного”.³

Особое значение славянофилы придавали идее государственности и соборности. Эти универсальные критерии выдавались за исконные российские принципы жизнеустройства. Для А.С. Хомякова соборность представлялась “всей совокупностью народа, составляющего Церковь, который и есть Тело Христово”.⁴ Главное - это сочетание единства и свободы, опирающееся на любовь к Богу и его истине и на взаимную любовь ко всем, кто любит Бога. Это проповедовали все ранние апологеты христианской религии.

Хомяков придавал величайшее значение таким основам жизнеустройства России как деревенская община, мир с его сходками, совесть, обычай, православие в противовес католичество и особенно протестантизму. “В католицизме Хомяков находит единство без свободы, а в протестантизме - свободу без единства”,⁵ - тонко заметил известный историк отечественной философии Н.О. Лосский.

Для Хомякова важно было сочетание любви и свободы, без чего вся жизнь человека становится ущербной и бессмысленной. С таким мнением трудно и глупо не соглашаться. Вся проблема в том, как сочетать любовь и свободу, как придать этому не умозрительный, а практический смысл?

Хомяков на этот вопрос не отвечает, ограничиваясь постулированием светлого принципа и только. Но нелепо не видеть такого же подхода и в Европе, которая отнюдь не погрязла в сплошном расчете и утилитаризме. Вера в Христа вкупе с любовью, свободой и единством столь же дорога была и для просвещенной Европы. Именно она открыла путь гуманистическому взгляду, который затем был воспринят и развит в России.

Идеализация ее истории и традиций славянофилами объяснялась не столько консерватизмом, сколько патриотизмом и, я бы сказал, даже некоей завистью к более передовой Европе. Но эта слабость понятна, и посему ее надо оправдать. Однако закрывать глаза на нравственность и тягу к свободе других народов, конечно, было так же ошибочно, как игнорировать собственную культурную отсталость и оправдывать весьма жестокие порядки у себя на родине.

Но не будем вдаваться в излишнюю полемику, она и так пропитала своим ядом все наше сознание. Важно другое, а именно: обратить внимание не на политическую, а на экзистенциальную сторону спора.

И тут в центр выдвигается фигура Александра Ивановича Герцена. Его обнаженная искренность и боль, его старания по укреплению в российском обществе здравого смысла и нравственности, его глубокие рассуждения о жизни и путях ее улучшения вызывают самое высокое уважение. В отличие от другого западника П.Я. Чаадаева (1794-1856), ратующего за “размеренный образ жизни” и “упражнение в покорности”, А.И. Герцен стоял за революционное преобразование существующего жизненного устройства. Не разделял он и взглядов В.Н. Станкевича о том, что “Жизнь есть любовь. Вечные законы ее и вечное их исполнение – разум и воля”.⁶ Для Герцена цель жизни не столько в любви, сколько в борьбе, хотя и в любви тоже.

Гораздо ближе по духу стоял к нему В.Г. Белинский, который готов был насилем вести человечество к счастью: “чтобы сделать счастливой малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную”.⁷ Но это была, конечно, только фраза, хотя фраза весьма опасная. Гораздо важнее для Белинского, равно как и для Герцена, представлялась, разумеется, забота о свободе личности и гармонии социальных отношений.

“Что составляет в человеке его высшую, его благороднейшую действительность? - вопрошал Белинский и отвечал: - Конечно то, что мы называем духовностью, то есть чувство, разум, воля, в которых выражается его вечная, непреходящая, необходимая сущность”...⁸ У Белинского эта духовность ограничивалась высокой нравственностью на базе “примирения с действительностью” и упованиями на моральное совершенствование социума. У Герцена чувство, разум и воля совместно вели его к революционному деянию. Экзистенциальное и гуманистическое восприятие жизни у Герцена столь богато и значительно, что об этом стоит сказать поподробнее.

2. Думы А.И. Герцена о былом и грядущем

*“...Мы сердимся на низость, на раболепие человека - а ведь это особенности его характера, и без этих человеческих свойств он был бы orangутангом”.*⁹

А.И. Герцен

Александр Иванович Герцен (1812-1870) был уникальной личностью. Глубокий ум, чувствительнейшее сердце, острое ощущение несправедливости и искреннее сочувствие чужой боли - эти и другие благородные качества выделяли его даже среди самых ярких личностей России и Европы. Естественно, что его литературные и публицистические произведения, статьи и письма, заметки и рецензии, публиковавшиеся в первой российской революционной газете “Колокол” (издавалась в Лондоне), оказали заметное воздействие на мировоззрение прогрессивных слоев общественности.

Особенно удачно, на мой взгляд, Герцену удалось совместить передовые идеи Запада с российскими реалиями, придать высоким идеалам земной экзистенциальный смысл, возвысить общее понимание целей жизни до “сознательного деяния” во благо человека и социума.

В молодости, как, наверное, и многие, я не понимал Герцена. Он казался слишком серьезным и скучным. Теперь же, с удовольствием читая его блестящие по стилю и мудрые по содержанию дневники, мемуары “Былое и думы”, философские работы, я отчетливо ощущаю все малейшие движения души этого человека. Он предстает то романтиком, то пессимистом, то страстным революционером, то скептиком и критиком социальных утопий, но он всегда честен перед собой и людьми, всегда говорит правду и не скрывает собственных смущений и промахов. Этому качеству можно только позавидовать. Вся его жизнь служит лучшим примером осмысленного, деятельного и смелого деяния человека, знающего свое назначение на земле. Эта черта присуща всем сильным натурам. Герцен, безусловно, принадлежит именно к этому классу людей.

Однако как просто и вместе с тем трудно проявить силу собственного духа. Проще и даже выгоднее подчиниться уму и воле кого-то другого. Но такой стиль не для Герцена. Он - натура целостная и независимая. Он не стесняется признать, как славянофилы, что российская общественная мысль, к которой принадлежит и он сам, стала развиваться гораздо позже европейской и посему не могла не заимствовать многие идеи извне. Так поступали все умные народы вопреки патриотическим проклятиям в поклонении чужестранной культуре.

По честному признанию Герцена “мы шаг за шагом следовали за Европой по бороздам, моченным ее потом”.¹⁰ Посему россиянам следует не высокомерно, а бережно и внимательно впитывать опыт Запада. Впитывать не механически, но вдумчиво и осторожно, максимально используя свой собственный разум. Не случайно поэтому, что сам Герцен весьма критически относился ко многим модным течениям зарубежной философской и

политической мысли. Он спорит почти со всеми тогдашними корифеями - Гарибальди, Кошутом, Луи Бланом, Пьером Леру, Маццини, Прудоном, Вилихом и др. Весьма свободно и полемически он толкует Канта и Гегеля, почти вызывая и игнорирует всю богословскую философию. Если он не согласен с В.Г. Белинским или М.А. Бакуниним, то спорит с ними резко и откровенно. Ум его никем и ничем не засорен. Не потому ли он откровенно негативно относился к теории Маркса и политической деятельности, как он говорил, “марксистов”? Их пренебрежение духовным фактором жизни и всякого рода интриги друг против друга вызывали у Герцена резкое осуждение.

Зато он очень высоко оценивал утилитаристский подход Иеремии Бентама и особенно Джона Стюарта Милля за их стремление к достижению “наибольшей суммы общего счастья”. Эту цель, собственно говоря, преследовал и он сам, хотя счастье понимал не так, как английские утилитаристы.

Не благосостояние, а нравственное богатство и свобода - вот что представлялось ему первым условием справедливого устройства общественной жизни. А.И. Герцен чтит Милля за то, что тот отстаивает свободу личности “против общества, против нравов, против мертвящей силы равнодушия, против мелкой нетерпимости, против “посредственности...” Постоянное понижение личностей, вкуса, тона, пустота интересов, отсутствие энергии ужаснули его. “Остановитесь, одумайтесь, знаете ли, куда вы идете, посмотрите, - душа убывает”.¹¹

Это признание “душа убывает” принадлежит, конечно, не Миллю, а самому Герцену, который еще больше, чем английский философ, страдал от нравственной ничтожности и посредственности окружающей среды.

Характерно, что Герцен солидаризуется с Миллем и в оценке христианской нравственности. По словам Милля “ее идеал скорее отрицательный, чем положительный, страдательный - чем деятельный. Она больше проповедует воздержание от зла, чем делание добра. Ужас от чувственности доведен до аскетизма”.¹²

В определенной мере этот вывод оправдан, хотя излишне категоричен и тенденциозен. Но Герцен атеист и потому всякий выпад против религии ему по душе. Скептически оценивая тенденцию христианского морализаторства, он иронически высмеивает формулу: “Горе мужчине, а особливо женщине, которые вздумают делать то, чего никто не делает; но горе и тем, которые не делают того, что делают все”. Для такой нравственности не требуется ни ума, ни особенной воли.¹³

И это действительно так, хотя общество склонно следовать привычке.

Безумное следование традиции, как пишет Герцен, делает обывателей “добропорядочными, но пошлыми людьми... Все приходит в равновесие, успокаивается, продолжает вечное одно и то же - до катаклизма, обновления или разрушения”.¹⁴

Если проследить за тем, как Герцен формулирует свое понимание смысла жизни, то обнаружится весьма типическая картина перехода от простых и эмоциональных оценок к серьезному раздумью и философствованию. Размышляя о былом и грядущем, Герцен на разных этапах акцентирует внимание то на одни, то на другие аспекты. При этом личные ощущения и переживания философа благодаря его яркому таланту невольно предстают перед нами как некие общезначимые закономерности. В этом экзистенциальном ключе написаны все его исповедальные страницы.

“Если глубоко всмотреться в жизнь, конечно, высшее благо есть само существование - какие бы внешние обстановки не были. Когда это поймут - поймут и что в мире нет ничего глупее, как пренебрегать настоящим в пользу грядущего. Настоящее есть реальная сфера бытия... Цель жизни - жизнь!.. Цель человека - жизнь человеческая”.¹⁵

Такую запись в своем дневнике сделал Герцен в июне 1842 г. Чуть позже (сентябрь того же года) смысл жизни уже представлялся ему иначе: “...человек не должен себя погружать в одно индивидуальное чувство. У него якорь спасения в идее, в мире общих интересов; дух че-

ловечества носится между этими двумя мирами. Пренебреги он сердцем, индивидуальным, он был бы урод, - обратно - то же".¹⁶

Здесь главное состоит в признании сложной взаимосвязи между личными и общественными интересами, о которых в то время столь настойчиво размышляли все мыслящие люди Европы и России. В своих воспоминаниях "Былое и думы" Герцен замечает: "Стремление людей к более гармоническому быту совершенно естественно, его нельзя ничем остановить, так, как нельзя остановить ни голода, ни жажды".¹⁷

Само по себе это мнение не ново, ибо до Герцена его высказывали многие умы, начиная с древних греков. Но в условиях революционной Европы 40-х годов и гнета царизма в России этот вывод приобретал политическую окраску и фактически призывал к революционному обновлению существующих порядков.

Особенность герценовского революционаризма состояла не только в уповании на силу общинной традиции в России, но и в стремлении максимально сблизить, соединить судьбу каждой личности с общей судьбой народа. Именно народ представлялся Герцену основой общества, будь то в Европе или в России.

Пересказывая свой разговор с известным французским социалистом Луи Бланом (1811-1882), Герцен начинает со слов последнего: "Жизнь человека - великий социальный долг; человек должен постоянно приносить себя на жертву обществу..."

- Зачем же? - спросил я вдруг.
- Как зачем? Помилуйте: вся цель, все назначение лица - благосостояние общества.
- Оно никогда не достигнется, если все будут жертвовать и никто не будет наслаждаться.
- Это игра слов.
- Варварская сбивчивость понятий, - говорил я, смеясь".¹⁸

Не жертвование личностью ради процветания других личностей, а общее сотрудничество, взаимопомощь, солидаризм - вот что для Герцена, как утилитариста россий-

ского образца, важнее всего. Так он понимал пользу и смысл собственного существования и существования всякого другого разумного и нравственного человека.

“Бесполезная жизнь - это ранняя смерть” - гласит немецкая пословица. Именно эту идею и развивает Герцен. Весь вопрос в том, как понимать пользу. Сбитый в понятиях, запутанный словами человек теряет путь жизни, шатается из стороны в сторону и верит всяческой чепухе и обману. Найти истину и путь жизни не просто. “Ни природа, ни история никуда не идут, и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это возможно, то есть если ничего не мешает. Человеческое участие велико и полно поэзии, это своего рода творчество. Стихам, веществу все равно, они могут дремать тысячелетия и во все не просыпаться, но человек шлет их на свою работу, и они идут”.¹⁹

И далее русский философ мудро продолжает: “Не проще ли понять, что человек живет не для совершения судьбы, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился, и родился для (как ни дурно это слово) настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию”.²⁰

Таким образом, преклонение перед жизнью и ее настоящим, сиюминутным наличием органично сочетается с жизнью других людей, которые сами и вместе творят свою судьбу, сами ищут идеалы и идут к ним, опираясь на плечи былых поколений.

В борьбе за максимум счастья для максимума живущих людей, за их свободу и творчество, против всякой тирании и несправедливости Герцен видит главный смысл революционной деятельности и пропаганды. Но даже в политической реакции он пытается отыскать нечто положительное и приходит к парадоксальному выводу, что нередко само зло невольно порождает добро. Зло требует борьбы с ним и уже по одному этому оказывается бесполезным.

Это мнение весьма напоминает рассуждения Августина Блаженного и других средневековых богословов. Но только у Герцена речь идет о политическом зле, а не о сатане.

Чрезвычайно интересную мысль в связи с этим высказал Герцен в отношении тирании: “Деспотизм - это варварство, это погребение дряхлой цивилизации, а иногда ясли, в которых рождается Спаситель”.²¹

Конечно, не массовое убийство младенцев царем Иродом, но именно притеснение бедных слоев Израиля со стороны иудейской религиозной и финансовой элиты, гонения со стороны римских властей, духовная деспотия фарисеев и саддукеев побудили секту ессеев искать своего Учителя праведности, а затем подтолкнули Иоанна Предтечу к крещению обиженных евреев в водах Иордана. В конечном счете эти страдания и невзгоды бедноты создали ту почву, на которой осуществлялась пастырская миссия Христа и его апостолов.

Вот почему в широком смысле слова Герцен прав, когда признает позитивный результат негативного феномена деспотии. Запрещая свободу и свободомыслие, она невольно усиливает тягу к ним, умножает ряды борцов за справедливость и гармонию. Это, разумеется, вовсе не оправдывает деспотию, но коли она уже существует, то сама невольно роет себе могилу, возбуждая всеобщий протест.

К сожалению, Герцен переоценил возможности революционных сил Европы. После поражения революций 1848 г. он впал в разочарование и пессимизм. Социалистические упования стали представляться ему романтическими иллюзиями, а единственной надеждой мнилась русская крестьянская община. На этом этапе Герцен особенно резко выступил против анархизма М.А. Бакунина и расчетов последнего на кровавый крестьянский бунт. По мнению Герцена, насилием и террором нельзя созидать будущего.

Ни призыв “марксидов” к пролетарской революции, ни бакунинская стратегия народного бунта не устраивали Герцена. Смысл жизни он видел в борьбе за лучшую долю народа, но не на путях слепого бунта и разрушения, а на путях политического и морального просвещения, возвышения человеческого разума и сознания, укрепления уз солидаризма. В этом отношении он, конечно, оставался

романтиком. “Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри”.²² Так же думали и европейские социалисты-утописты.

Но совсем иначе глядел на эту проблему старый друг Герцена Михаил Александрович Бакунин - идеолог российского анархизма. Его представления о человеке и жизнеустройстве отразили особую сторону не только российской и мировой мысли, но также и некую универсальную тенденцию всякой революционной психологии. Об этом стоит сказать особо, ибо до сих пор мы сами вольно или невольно склоняемся к анархистской форме мышления и поведения, абсолютизируя собственное право на неограниченную свободу, на полный разрыв со всякой необходимостью. История, в том числе история самого анархизма, доказала, что такой взгляд неизбежно взрывает смысл жизни, превращая ее в кровь и насилие, в смерть всех тех, кто случайно оказался на пути великих поклонников Солнца анархии.

3. Трагедия российского анархизма

*“Свобода! Только свобода, полная свобода
для каждого и для всех! Вот наша мораль
и наша единственная религия”.*²³

М.А. Бакунин

После неудачного восстания декабристов в 1825 г. в сознании передовых умов России наступил какой-то болезненный надлом. Все старые формы религии и философии, модные утилитарные подходы и новые социальные утопии казались бесполезными. Нужна была некая новая идея, которая бы наконец всколыхнула все общество и вырвала Россию из политической спячки. Сразу возникло великое множество мнений и проектов, но все они сплелись в какой-то гигантский клубок, в котором окончательно запутался бедный человек, не зная, за какой конец тянуть, дабы не задушить себя насмерть.

Особое место в калейдоскопе нервных исканий спасительной ариадновой нити занял анархизм.

В Европе наиболее полно эту идею сформулировали Макс Штирнер (1806-1856) и Пьер Жозеф Прудон

(1809-1865), в России - Михаил Бакунин и князь Петр Кропоткин.

Михаил Бакунин (1814-1876) испытал яркую и во многом авантюрную судьбу. От глубокой веры в Бога он перешел к полному безбожию, из законопослушного обывателя превратился в яркого революционера. Он был то республиканцем, то монархистом, то опять республиканцем. Участвовал в революции 1848-1849 гг. в Праге и Дрездене, с 1857 г. оказался в ссылке в Сибири. Спустя четыре года бежал и обосновался в Европе. Сотрудничал с Герценом, участвовал в деятельности I Интернационала, организовал Международный анархистский альянс, который развернул идейную борьбу против Маркса и Энгельса.

Петр Кропоткин (1842-1921) принадлежал к богатому княжескому роду и, казалось, должен был стоять на консервативно-охранительных позициях помещика-феодала. Но жизнь распорядилась иначе: он порвал связи со своим классом, стал крупным ученым-географом и философом, включился в народническое движение против царизма.

Каждый из двух отцов-основателей русского анархизма имел свой взгляд на общество и человека, особенно на будущее устройство социальной жизни. В то же время многое их объединяло, особенно приверженность идее свободы и солидарности. Как ни странно, но именно эта самая сильная сторона анархизма была проигнорирована марксистами, которые предложили “классово-пролетарское” видение справедливости.

Предтечами русского анархизма принято считать М. Штирнера и П.-Ж. Прудона. В известной мере это так и было, хотя во многом Бакунин и Кропоткин самостоятельно разрабатывали свою доктрину.

Совпадение мнений касалось только отношения к государству и власти. “Революционные умы были заняты выбором государственного строя... Но быть свободным от всякого государственного строя - вот к чему стремится бунтовщик”,²⁴ - писал Штирнер.

Доктрину безгосударственности по-своему защищал и П.-Ж. Прудон. Он пытался подвести под нее экономическую основу, защищая мелкую собственность и нападая

на “украденную” и посему приговоренную к смерти крупную собственность. “Долой партии; долой власть; абсолютная свобода человека и гражданина - вот наше политическое и социальное кредо”,²⁵ - заявлял Прудон.

Допустимость насилия как лучшего метода борьбы с несправедливостью наиболее откровенно выразил немецкий анархист Карл Петер Гейнцен (1809-1880), провозгласивший возмездную роль смерти по отношению к власти имущим: “Их лозунг - убийство, наш ответ - убийство. Им необходимо убийство, мы платим убийством же. Убийство - их аргумент, в убийстве - наше опровержение”. К. Гейнцен высмеивал всякого рода гуманистов, которые мучаются совестью и хотели бы избежать кровопролития. “Даже если бы нам потребовалось поразить полконтинента или пролить море крови, чтобы покончить с партией варваров, нас бы не мучила совесть”,²⁶ - заявлял он, определяя численность подлежащих уничтожению “варваров” цифрой в 2 млн. человек. Это был не маниакальный бред сумасшедшего, а циничный расчет.

А.И. Герцен нарисовал яркий портрет этого “Собакевича немецкой революции”. “Кто его видел хоть раз, тот не удивится, что он это писал”.²⁷ Но заметим, что подобную мысль вполне серьезно высказывал и демократ В.Г. Белинский. Он также допускал большое кровопускание ради достижения счастья оставшихся в живых. В письме к В.П. Боткину от 8 сентября 1841 г. он писал: “Люди так глупы, что их насильно надо вести к счастью. Да и что кровь тысячей в сравнении с унижением и страданием миллионов”.²⁸ В самом деле - ничто. Да и кто из социалистов отрицал неизбежность подобных людских жертвоприношений? Никто. Все, все до одного готовы были лечить больное человечество именно таким странным образом. И, более того, именно в этом видели весь смысл своей собственной жизни.

Дело не ограничивалось только словесными угрозами. Политический террор стал быстро расползаться по всей Европе. В 40-60-х гг. прошлого столетия было организовано более 20 покушений на жизнь высших царственных особ, в результате которых были убиты герцог Пармский,

Фердинанд III Неаполитанский, испанская королева Изабелла и другие высокопоставленные лица. Общее число террористических актов и политических покушений превысило за несколько сотен.

В 50-60-х гг. возникли благоприятные условия для распространения анархистских настроений и в России. Против “сатанинской силы” царизма выступило студенчество. В стране нарастал крестьянский бунт. В этих условиях часть молодежи также встала на экстремистские позиции. Н. Ишутин и его друзья намеревались даже создать законспирированное общество “Ад”, члены которого были бы освобождены от всяческих моральных ограничений, чтобы все свои силы подчинить терроризированию врага, т.е. самодержавия.

С самого начала анархизм как доктрина и практика выступил конкурентом марксизма в теории и антиподом коммунистического движения на практике. Естественно, что краткий период сотрудничества марксистов и анархистов в рядах I Интернационала сменился конфронтацией и самой ожесточенной идейно-политической борьбой.

В политической литературе благодаря К. Марксу установилось крайне негативное и раздраженное отношение к анархизму, желание его опорочить, опошлить, заклеймить. В итоге вся нравственная трагедия анархизма прошла мимо марксистов, хотя, как доказала история, сами они попали в болото совершенно аналогичной моральной коллизии.

Марксистская оценка анархизма свелась по существу к тезису о его мелкобуржуазной и индивидуалистической сущности, аморализме и политической глупости. Маркс и Энгельс объявили, что анархизм – это “доведенная до крайности буржуазная безнравственность”, “напыщенная галиматья”, “анархия в области нравственности”, мерзость, шутовство, подлость и прочая гадость.²⁹

При таком однобоком и высокомерном подходе марксисты проглядели (вернее: они и хотели проглядеть) подлинную нравственную трагедию анархизма, каковую переживали сами, но с легкостью превзошли с помощью волшебной “классовой морали”.

Суть трагедии неразрешимого в рамках действительно морального поведения конфликта состояла в том, что для достижения высоких идеалов человеческой свободы и анархизм и коммунизм допускали применение всех насильственных и антигуманных средств.

Напомним первоначальный смысл самого понятия анархия. Вопреки расхожим обывательским взглядам на анархию как некий хаос и распушенность, чуть ли бандитизм и т.п., коренной смысл этого греческого слова означает безначалие, безвластие. Именно так трактовал анархию сам Бакунин. “Свобода - характерная черта человека, это то, что его отличает от диких животных. В ней заключено единственное доказательство его человечности”.³⁰

Особенно решительно и последовательно Бакунин защищал принцип связи свободы каждой личности со свободой всех в будущем обществе: “Свобода - это не ограничение, а утверждение свободы всех. Это закон взаимосвязи”.³¹ Тройная взаимосвязь, или “братство людей в разуме, в труде и в свободе составляет основу демократии... Осуществление свободы в равенстве - это и есть справедливость”.³²

Трудно не согласиться с этим суждением.

Для осуществления подлинной свободы жизни, по мысли Бакунина, необходимо отказаться от зависимости людей от церкви, всевластия частной собственности и государства. “Человеческий разум признается единственным критерием истины, человеческая совесть - основой справедливости, индивидуальная и коллективная свобода - источником и единственной основой порядка в человеке”.³³

Скажите, где здесь проступает безнравственность? По моему мнению, это самый благородный, самый гуманистичный и в высшей степени нравственный идеал нового справедливого жизнеустройства.

Именно по этой причине Бакунин рьяно выступил против теории марксизма: “Я ненавижу коммунизм, потому что он есть отрицание свободы и потому что для меня непонятна человечность без свободы. Я не коммунист, потому что коммунизм сосредоточивает и поглощает все силы общества в пользу государства... между тем как я хо-

чу уничтожения государства, окончательного искоренения принципа авторитета...”³⁴

Свою оценку государства как деспотической власти Бакунин без колебаний распространял и на диктатуру пролетариата.

В Программе бакунинского Международного альянса социалистической демократии указывалось: “Мы не боимся анархии, а призываем ее, убежденные в том, что из этой анархии, то есть из полного проявления освобожденной народной жизни, должны родиться свобода, равенство, справедливость, новый порядок и сама сила революции против реакции. Эта новая жизнь - народная революция - несомненно не замедлит и организовать, но она создаст свою революционную организацию снизу вверх и от периферии к центру - в соответствии с принципами свободы, а не сверху вниз, не от центра к периферии, по примеру всякого авторитета, - ибо для нас неважно, называется ли этот авторитет церковью, монархией, конституционным государством, буржуазной республикой или даже революционной диктатурой. Мы их всех в равной мере ненавидим и отвергаем, как неизбежный источник эксплуатации и деспотизма”.³⁵

Это предвидение Бакунина, к сожалению, спустя несколько десятилетий подтвердилось на практике.

В своем движении к пониманию анархизма как завершающей стадии свободы Бакунин прошел сложный и нелегкий путь. Духовный отец анархизма в молодости был страстным и искренним апологетом христианской морали. “Любовь есть главная причина жизни, главный закон гармонической связи, царствующей в природе... жизнь без любви есть пресмыкание!”.³⁶ В этот период его душу питают романтические идеи.

В письме от 7 мая 1835 г. Бакунин пишет: Я - человек обстоятельств, и рука божья начертала в моем сердце следующие священные буквы, обнимающие все мое существование: “Он не будет жить для себя”. Я хочу осуществить это прекрасное будущее. Я сделаюсь достойным его. Быть в состоянии пожертвовать всем для этой священной цели - вот мое единственное честолюбие”.³⁷

Бакунин довольно просто и ясно определяет путь морального совершенствования (письмо 6 апреля 1836 г.): "...все, что отделяет человека от человека, есть эгоизм., и все, что объединяет человека с человеком, есть любовь. Чем больше человек является внешним, тем больше он ненавидит, а чем больше человек является внутренним, тем больше он любит".³⁸

Апология человеколюбия сочеталась с настойчивым поиском действенных, а не сентиментальных путей оздоровления общества. В письме к брату (март 1845 г.) М. Бакунин заявляет: "Освобождать человека - вот единственно законное и благодетельное деяние... Не прощение, но неумолимая война нашим врагам. Потому что они враги всего человеческого в нас, враги нашего достоинства, нашей свободы".³⁹

С этих пор мотив свободы выдвигается в мировоззрении Бакунина на первое место. Человеколюбие перерастает в свою политическую ипостась - свободолубие.

Отказ от христианского смирения и переход на позиции "действительно электрического соприкосновения с народом"⁴⁰ в целях революционной борьбы ознаменовали новый этап в жизни Бакунина. У забитого и угнетенного народа, пишет он, есть лишь три средства выйти из рабского состояния, "из коих два мнимых и одно действительное. Два первых - это кабак и церковь, разврат тела или разврат души. Третье - "социальная революция", "полная моральная и социальная революция".⁴¹

После изнурительной внутренней борьбы Бакунин отошел от религии и более того - признал в официальной церкви врага не меньшего, чем государство и частная собственность. Идея анархии получила, таким образом, свое полное завершение.

Организация будущего справедливого общества по Бакунину, должна была строиться на следующих принципах:

- ликвидация частной собственности,
- отделение церкви от государства,
- свобода совести и культа,
- абсолютная свобода каждого индивида, который живет собственным трудом,

- ликвидация классов и сословий,
- взаимное уважение,
- всеобщее право голоса, свобода печати и собраний,
- слом авторитарного государства и замена его системой самоуправляемых сообществ,
- автономия провинций,
- отказ от имперских амбиций,
- благосостояние и свобода наций, их сотрудничество,
- экономическое равенство, отмена права наследования,
- равенство мужчин и женщин, свободный брак и т.д.

Особое место в этике Бакунина занимала идея солидарности: “Социальная солидарность является первым человеческим законом, свобода составляет второй закон общества. Оба эти закона взаимно дополняют друг друга и, будучи неотделимы один от другого, составляют всю сущность человечности. Таким образом, свобода не есть отрицание солидарности, наоборот, она представляет собою развитие и, если можно так сказать, очеловечение последней”.⁴²

Таковы, кратко говоря, были взгляды М. Бакунина на смысл человеческой жизни. В этом, в первую очередь, и состояла светлая сторона анархистской этики Бакунина.

Обратимся теперь к моральным принципам второго основоположника анархизма князя П.А. Кропоткина.

Он столь же горячо и энергично ратовал за свободу человека, за разрушение Государства, Собственности и Религии, но при этом всегда и во всем отводил определяющую роль именно “моральному принципу”. Он не допускал и мысли о возможности каких-либо аморальных, или не до конца моральных методов борьбы даже ради скорейшего достижения “безвластного коммунизма”.

В своей лекции “Нравственные начала анархизма” (1918 г.) Кропоткин, отталкиваясь от идеи о естественно-биологическом происхождении морали, считал главным принципом правильного общежития именно “принцип, повелевающий поступать с другими так, как сам хочешь, чтобы поступали с тобой”. Без этого “невозможно само существование общества...”,⁴³ писал Кропоткин.

Квинтэссенцией взгляда П.А. Кропоткина может служить следующий эмоциональный пассаж из упомянутой

лекции: “Мы объявляем войну не одной только отвлеченной троице в лице Закона, Религии и Власти. Мы объявляем войну всему потоку лжи, хитрости, эксплуатации, разврата, пороков - словом, неравенству, которым он переполнил все сердца”.⁴⁴

По мнению князя, “главную роль в этическом прогрессе человека играла взаимная помощь, а не взаимная борьба. В широком распространении принципа взаимной помощи, даже и в настоящее время, мы также видим лучший задаток еще более возвышенной дальнейшей эволюции человеческого рода”.⁴⁵

Опираясь на этот вывод, П. Кропоткин предложил свое видение будущей организации общества - “безвластный кооперативный коммунизм”, где каждый человек получит неограниченную свободу для саморазвития в условиях коллективного благосостояния, солидарности и справедливости. Отсюда Кропоткин, как и Бакунин, пришел к выводу о необходимости революционного ниспровержения государства.

Но как только речь заходила о революции, неизбежно возникало проклятое противоречие между светлой целью, с одной стороны, и необходимостью применить для ее достижения самые ужасные средства. Такое противоречие было присуще не одному анархизму, а всем политическим конструкциям всеобщего осчастливливания человечества “сверху” при помощи “большого скачка” из царства несправедливости и зла в призрачный мир счастья. И мелкобуржуазные ученые (Прудон, Штирнер), и рабочие-самоучки типа В. Вейтлинга, и бунтарски настроенная молодежь (С. Нечаев), и марксисты, и некоторые выходцы из высших слоев (М. Бакунин, П. Кропоткин) - все они, каждый по-своему, хотели открыть путь свободе.

Одним из первых с идеей революционного насилия выступил христианский коммунист В. Вейтлинг. Он рассчитывал с помощью 20-40 тысяч “ловких и храбрых молодцов” из среды люмпенов “предать все кругом истребительному огню”.⁴⁶ Этот проект преследовал светлую цель, но отличался явной неразборчивостью в средствах.

В противовес такого рода настроениям Маркс заметил: “Цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель”.⁴⁷ Эти слова цитируются многими, но как их интерпретировать? Разве может измениться суть цели, если она достигается черными средствами? Кто определяет характер средств, как правых или неправых? Видимо, нет и не может быть каких-то универсальных и вечных критериев правомерности тех или иных средств.

Слова Маркса - это красивая фраза и не более, поскольку все в жизни относительно и можно лишь стремиться к нравственному соотношению средств и целей. Кстати сказать, сами марксисты со спокойной совестью никогда не соблюдали совета своего учителя. Для бакунистов само понятие революции также рисовалось в виде очищающего огня, сжигающего все зло жизни и открывающего путь к кровавому очищению “поганого общества” ради освобождения и счастья народа. В обоих случаях революционное мессианство органически сочеталось с самым явным аморализмом.

В одном из своих писем М. Бакунин писал: “Яд, нож, петля и т.п. Революция все равно освящает. Итак, поле открыто!.. Пусть же все здоровые, молодые головы принимают немедленно за святое дело истребления зла, очищения и просвещения русской земли огнем и мечом, братски соединяясь с теми, которые будут делать то же в целой Европе”.⁴⁸

Яд, нож, петля - хороший набор средств, годных, пожалуй, лишь для средневекового разбойника. Именно в возрождении традиций разбойной вольницы и индивидуального бунтарства видел свою задачу Бакунин.

Само “революционное дело”, по мысли анархистов, служит моральным оправданием любого средства для совершения этого “дела”. Такая логика была на вооружении не только анархистов и левацких элементов, но и самых правоверных марксистов.

Еще более противоречила общая гуманистическая цель тем требованиям, которые анархореволюционеры предъявляли к себе и людям. Здесь выделяется Катехизис революционера. Его автором современная наука считает молодого

студента-анархиста Сергея Нечаева, хотя, по мнению Комиссии I Интернационала, текст был написан М. Бакуниным. Но для нас важно не кто написал этот документ, а что в нем было написано. Особенно впечатляет своеобразное понимание смысла жизни самого революционера.

В первом разделе говорилось: “Революционер - человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено... единою страстью - революцией” (орфография оригинала. - Б.К.).⁴⁹

Казалось, можно было бы только приветствовать эту страсть, но далее следовало нечто невообразимое. Оказывалось, что “революционер” обязан порвать со всем “гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира”.⁵⁰

Зачем и почему выдвигалось столь нелепое требование, сказать трудно. Видимо, для того, чтобы облегчить полное подчинение рядового “революционера” воле и разуму вождей. По мнению Бакунина, настоящий “революционер ставит себя вне закона, как на практике, так и эмоционально. Он отождествляет себя с бандитами, грабителями, людьми, которые нападают на буржуазное общество, занимаясь прямым грабежом и уничтожая чужую собственность”.⁵¹

Не случайно Катехизис провозглашал, что “революционер знает только одну науку, науку разрушения, он имеет одну цель - наискорейшее и наивернейшее разрушение этого поганого строя. Он презирает общественное мнение. Он презирает и ненавидит во всех ее побуждениях и проявлениях нынешнюю нравственность. Нравственно для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему”.⁵²

Спустя несколько десятилетий этот лозунг стали на свой лад проповедовать “левые” коммунисты.

В разделе Катехизиса об “отношении революционера к товарищам по революции” мы видим такие пассажи, которые отличаются не меньшим аморализмом. Оказывается, “другом и милым человеком для революционера мо-

жет быть только человек, заявивший себя на деле таким же революционным делом, как и он сам. Мера дружбы, преданности и прочих обязанностей в отношении к такому товарищу определяется единственно степенью полезности в деле всеразрушительной практики революции”.⁵³ Это означало лишь, что вся мораль, как и сама жизнь человека, была целиком подчинена политической борьбе.

Солидарность объявлялась главной силой, но при этом допускалось деление “товарисчей-революционеров” на три разряда: в том числе “второго и третьего разрядов, то есть не совсем посвященных”.⁵⁴ О солидарности с ними речи уже быть не могло, просто их надо было “тратить” разумно и экономно, как “часть общего революционного капитала”, извлекая “наибольшую пользу”.

“Товарисча” можно было обманывать, шантажировать и даже убить за неповиновение (так по приказу С. Нечаева был убит студент Иванов, который взбунтовался против диктата своего “вождя”). По существу аморализм возводился в революционную добродетель.

Деспотическое мессианство выразилось и в разделе Катехизиса об “отношении революционера к обществу”. Оно разбивалось на пять категорий: “первая категория - не отлагаемо осужденных на смерть”; вторая состояла “из тех людей, которым даруют только временно жизнь, дабы они рядом зверских поступков довели народ до неотвратимого бунта”.

“К третьей категории принадлежит множество высокопоставленных скотов или личностей, не отличающихся ни особенным умом, и энергиею, но пользующихся по положению богатством, связями, влиянием и силою. Надо их эксплуатировать всевозможными манерами и путями; опутать их, сбить их с толку и, овладев, по возможности, их грязными тайнами, сделать их своими рабами”.

“Четвертая категория состоит из государственных честолубцев и либералов с разными оттенками. С ними можно конспирировать по их программам, делая вид, что слепо следуешь за ними, а между тем прибрать их в руки, овладеть всеми их тайнами, скомпрометировать их до нельзя... и их руками мутить государство”.

“Пятая категория - доктринеры, конспираторы и революционеры в праздно глаголющих кружках и на бумаге. Их надо беспрестанно толкать и тянуть вперед, в практические головоломные заявления, результатом которых будет бесследная гибель большинства и настоящая революционная выработка немногих”.

“Шестая и важная категория - женщины, которых должно разделить на три главных разряда. Одни - пустые, бессмысленные и бездушные, которыми можно пользоваться как третьею и четвертою категориею мужчин. Другие - горячие, преданные, способные, но не наши... Их должно употреблять, как мужчин пятой категории... Наконец, женщины, совсем наши, то есть вполне посвященные...”⁵⁵

Такова была градация людей по принципу революционной морали анархизма. Какая зловещая игра большого воображения двух людей - Бакунина и Нечаева, взбаламутивших своими идеями многих прекрасных и честных людей, которые хотели “идти в революцию”.

Итак, высокая нравственность в определении цели и отказ от моральных ограничений в выборе средств - такова противоречивая сущность этики анархизма. В этом состояла его основная трагедия. Пожалуй, данная черта была и остается присущей всем без исключения революционным доктринам, хотя все партии и движения старались и стараются прикрыть этот грех при помощи лжи и демагогии, т.е. замаскировать первую аморальность другой.

Характерно, что Ф. Энгельс в письме Герсону Триру от 18 декабря 1889 г. прямо признавался в превосходстве цели над средствами: “Для меня как революционера пригодно всякое средство, ведущее к цели, как самое насильственное, так и то, которое кажется самым мирным”.⁵⁶ В этом отношении разницы между Бакуниным и Энгельсом не было.

Так Солнце Анархии на деле восходило не над жизнью, а над могилами своих жертв. Вряд ли такой смысл соответствовал высшему содержанию человеческого бытия. Скорее, это качество было присуще философии жизни, которую разработал Н.Г. Чернышевский.

4. Принцип “разумного эгоизма” (Н.Г. Чернышевский)

“...не могут ли быть отношения между людьми устроены так, чтобы способствовать потребностям человеческой натуры?”⁵⁷

Н.Г. Чернышевский

С незапамятных времен проблема эгоизма стояла в центре нравственных борений. Одни его защищали, другие обвиняли. Основная тенденция все же сводилась к поиску рационального баланса между личным интересом и интересом других людей. Эту идею проповедовал в Европе И. Бентам, Дж. Ст. Милль. В России такую философию наиболее полно обосновал А.И. Герцен и Николай Гаврилович Чернышевский (1828-1889).

Идея “разумного эгоизма” возникла не на пустом месте. Собственно говоря, все гуманистические теории, начиная с Платона, в определенной степени исходили из этого же тезиса: добро для других есть главное благо для себя.

Идея Чернышевского продолжала линию Гельвеция (1715-1771) и его концепцию “правильно понятого личного интереса”. Если примитивный, грубый эгоизм игнорирует чужие заботы, то “разумный эгоизм” стремится правильно сочетать личный и общий интересы ради возвышения человека и достижения “общего блага”.

Г.В. Плеханов, критикуя “категорический императив” Канта, косвенно выступил и с критикой Чернышевского, подчеркивая, что “в основе нравственности лежит стремление не к личному счастью, а к счастью целого: племени, народа, класса, человечества. Это стремление не имеет ничего общего с эгоизмом. Напротив, оно всегда предполагает большую или меньшую степень самопожертвования”.⁵⁸

Чернышевский и сам видел такую проблему, но решал ее по-своему. “Видишь ли, государь мой, проницательный читатель, - обращается к нам автор романа “Что делать?”, - какие хитрецы благородные-то люди, и как играет в них эгоизм-то: не так, как в тебе, государь мой, потому что

удовольствие-то находят они не в том, в чем ты, государь мой; они, видишь ли, высшее свое наслаждение находят в том, чтобы люди, которых они уважают, думали о них, как о благородных людях, а для этого, государь мой, они хлопочут и придумывают всякие штуки не менее усердно, чем ты для своих целей, только цели-то у вас различные, потому штуки придумываются неодинаковые тобою и ими: ты придумываешь дрянные, вредные для других, а они придумывают честные, полезные для других”.⁵⁹

Итак: различные внутренние убеждения и цели определяют различное поведение человека. И коль скоро он видит свою задачу в возвышении всех людей, не своем личном, но общем счастье, то он получает “эгоистическое” наслаждение именно в делании добра другим, отказе от частной выгоды, личного благополучия. Так достигается согласование личного и общечеловеческого интереса.

В отличие от альтруиста, полностью приносящего себя в жертву, “разумные эгоисты”, согласно концепции Чернышевского, стремятся гармонически сочетать общественные и личные интересы, причем не в форме пассивного ожидания универсальной гармонии, а путем сознательной революционной борьбы за преобразование жизни.

“Рахметовы – это другая порода; они сливаются с общим делом так, что оно для них необходимость, наполняющая их жизнь; для них оно даже заменяет личную жизнь. А нам, Саша, – говорит Вера Павловна, обращаясь к Кирсанову, – недоступно это. Мы не орлы, как он. Нам необходима только личная жизнь”.⁶⁰

“Разумный эгоизм” или “благородный расчет” – это наиболее возвышенная мораль жизни, которая свойственна лишь необыкновенным натурам. “На той высоте, на которой они стоят, должны стоять, могут стоять все люди”,⁶¹ восклицает от себя автор романа “Что делать?”. Могут, но, увы, не стоят.

Если старая мораль не только убеждала, но и принуждала, хотя ее требования было легко отклонить, а затем покаяться в грехах, то мораль “разумного эгоизма” безо всякого принуждения побуждала людей следовать своему свободному выбору.

В отличие от идеалистов Чернышевский стоял на позициях материалистического объяснения истории. Но раз история развивается по своим объективным, независимым законам, то как же вести себя человеку? Просто сидеть сложа руки и ждать, пока история сама приведет к желанной цели. Нет, историю творят люди. Значит, задача состоит в том, чтобы участвовать в активных жизненных процессах. С субъективной стороны, человеку приятно это участие, он становится активной личностью, поступает согласно своей воле и убеждениям. Таких людей Чернышевский называл “орлами”.

Мораль “разумного эгоизма” была подвергнута, однако, немалой критике со стороны многих мыслителей и в том числе со стороны Ф.М. Достоевского, который считал утопическим как альтруистический расчет на полное самопожертвование, так и взвешенное, разумное сочетание собственной выгоды с общественным благом, да еще “несмотря на все вековые страдания нации, несмотря на варварскую грубость и невежество, укоренившиеся в нации, несмотря на вековое рабство...”⁶² Ф.М. Достоевский брал для своей системы рассуждений отнюдь не выдающихся людей - “орлов”, а самую простую мещанскую массу, т.е. самых рядовых обывателей, ставящих личную выгоду выше всего.

В “Записках из подполья” Достоевский нарочито умышленно обрушивает на читателя всю мерзость алчной и трусливой человеческой души, которой свойственен самый подленький и низкий, а отнюдь не возвышенный и “разумный эгоизм”. “Свое собственное, вольное и свободное хотенье, свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы даже до сумасшествия, - вот это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И с чего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добродетельного хотения? С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно выгодного хотенья? Человеку надо -

одного только самостоятельного хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела”.⁶³

Что и говорить, откровение “подпольного парадоксалиста” впечатляет. Отринуть высказанную мысль просто нельзя. Но хитрость состоит в том, что Достоевский сознательно “передернул карту” и подменил предмет спора. У Чернышевского речь идет о немногих возвышенных натурах, к идеалу которых надо бы стремиться всякому “человеку, всегда и везде, кто бы он ни был”. Вот тут-то собака и зарыта: Чернышевский видит в революционном свободном выборе исключительный пример “разумного эгоизма”, пример новой морали. Достоевский отрицает такую возможность, утверждая, что никто не свободен от низких инстинктов и грубых эгоистических расчетов. Люди не могут быть “орлами”, они просто люди, т.е. обычные эгоисты и только.

Здесь мы подходим к этой же теме с другого конца, а именно - в каком взаимодействии с историей находятся “возвышенные натуры”, герои-орлы, и простые люди - “обычные эгоисты”. В чем разница их нравственной позиции, и есть ли она?

Лучше всего это можно проследить по материалам дискуссии о “героях” и “толпе”, которая развернулась в России в 60-70-е годы XIX в. среди народников.

5. Жизнь “героев” и жизнь “толпы”: этика народников

*“Делай историю, двигай ее в направлении
своего идеала, ибо в этом-то и состоит
повиновение законам истории”.*⁶⁴

Н.К. Михайловский

Политическая история российского народничества разработана достаточно полно. Иное дело, когда речь идет об их нравственных борениях. Народники стали не только “друзьями народа”, но и героями народа, поскольку из толпы и забитой черни они своим примером лепили образ великого народа. Соответственно этому формировался их взгляд и на смысл жизни личности и массы.

Вопрос о роли личности в истории является пробным камнем для большинства, если не для всех, моральных доктрин. В России эта большая тема выразилась в теории “героя и толпы”, которую по-своему ставили основные идеологи народничества П.Л. Лавров (1823-1900), Н.К. Михайловский (1842-1904), П.Н. Ткачев (1844-1886) и др. Оставим за кадром их взгляды по поводу развития капитализма в России, политической стратегии и тактики и сосредоточимся лишь на экзистенциальных мотивах.

В соединении “героев” и “толпы” всегда таится какая-то тайна, какой-то нравственный и психологический секрет. Этим секретом и пытались овладеть народники, рассчитывая найти свой ключик к народной душе. В России, по их мнению, не имелось достаточных социально-экономических условий для самостоятельного пробуждения забитых и невежественных масс к протесту против абсолютизма. Для нарушения всеобщей “спячки” нужны были герои, мученики, зачинатели, которые бы повели массу за собой. Лавров называл таких лидеров “критически мыслящими личностями”, Михайловский оперировал понятием “герои”. Первый отдавал приоритет не знанию и способностям лидера, а исключительно его “нравственному идеалу”.⁶⁵ Личный нравственный идеал, по его мнению, важнее веры в ту или иную цель. “То, во что человек верит, он уже не подвергает критике”.⁶⁶ Речь шла, конечно, не о религиозной, а о политической вере, о преданности идее.

Нерелигиозная вера, как убежденность, может быть истинной, светлой и ложной, но понять это дано не каждому. Вот почему и важно иметь собственный нравственный взгляд, критическое мышление.

“Критически мыслящие личности” вырабатывают представления об истинном, справедливом, нравственном. Далее эти идеи проникают в массы и мобилизуют их на действие. Таково по Лаврову разделение труда между “героями” и “толпой”. “Нужны, - пишет он, - энергетические, фанатические люди, рискующие всем и готовые жертвовать всем. Нужны мученики, легенда о которых переросла бы далеко их истинное достоинство, их действи-

тельную заслугу. Им припишут энергию, которой у них не было. В их уста вложат лучшую мысль, лучшее чувство, до которого доработаются их последователи. Они станут недостижимым, невозможным идеалом перед толпою... Число гибнущих тут не важно. Легенда всегда их размножит до последней возможности”.⁶⁷

В основе столь высокомерного отношения к “толпе” лежало, конечно, раздражение по адресу пассивности и смирения невежественного русского крестьянства, не способного выйти за околицу и повторить “пугачевщину”. Отсюда и скепсис по отношению к “толпе” и увлечение “героями”.

Н.К. Михайловский в своей книге “Герои и толпа” (1882), увидевшей свет спустя 12 лет после лавровских “Писем”, без смущения вывел “героя” вообще за пределы старой морали, а “толпе” отвел роль послушной и не рассуждающей пехоты. Здесь явно сказалось влияние М.А. Бакунина.

“Героем, - писал Михайловский, - мы будем называть человека, увлекающего своим примером массу на хорошее или дурное, благородное или подлейшее, разумное и бессмысленное дело. Толпой будем называть массу, способную увлекаться примером, опять-таки высокоблагородным или низким, или нравственно-безразличным...”⁶⁸

Эту же идею развивал и П.Н. Ткачев, который вслед за Бакуниным полагал, что для достижения успеха все средства хороши, а моральные колебания лишь сдерживают силу революционного действия.⁶⁹

“Насильственная революция, - писал Ткачев, - тогда только и может иметь место, когда меньшинство не хочет ждать, чтобы большинство создало свои потребности, но когда оно решается, так сказать, навязать ему это сознание”.⁷⁰ Это был типичный бланкизм.

В.Г. Плеханов категорически высказался против взгляда, который проповедовал идею о том, что “история есть дело более или менее выдающихся и более или менее благородных и просвещенных личностей, по своему произволу внушающих непросвещенной, но послушной массе те или другие чувства и понятия”.⁷¹

Конечно, если речь идет о “произволе” выдающихся личностей, то Плеханов абсолютно прав. Но кто ставил вопрос о произволе, о капризе? Речь шла о другом - о подлинно великой роли выдающихся личностей в истории, которые, разумеется, действуют в конкретных исторических обстоятельствах, не могут по своей прихоти “насиловать” историю, поступать вопреки объективным законам и т.д. Но ведь Наполеон, или Бисмарк, или тот же Плеханов внесли свой немалый вклад в историю, в политику. Разве не так?

С другой стороны, масса не может реализовать свою волю, свой интерес без помощи вождей, которые сплывают вокруг себя людей, выражают их устремления, мобилизуют их волю. Одно дополняет другое. В этом состоит одна из важных черт социальной жизни. “Герой” не может обманывать “толпу”, даже действуя из лучших побуждений. Если он делает это, то поступает безнравственно.

Толпа, в свою очередь, верит вождю, но когда это доверие теряется, она бывает способна тут же разорвать на части своего кумира. И в обоих случаях ее поведение будет искренним, хотя с политической точки зрения может быть ошибочным и вредным.

“Характер личности является “фактором” общественного развития, - писал Г.В. Плеханов, - лишь там, лишь тогда и лишь постольку, где, когда и поскольку ей позволяют это общественные отношения”.⁷² Мы бы добавили: и определенные моральные принципы, определенное состояние “народного духа”.

Полемику Г.В. Плеханова с народниками на свой лад продолжил В.И. Ленин, который обнажил противоречие до предела. С какой-то удивительной радостью он отдал абсолютное превосходство экономическому детерминизму: все человеческое, гуманное, моральное - это, по его словам, всего лишь “вздорная побасенка”.⁷³ А действительная и единственная сила - это “классовая борьба пролетариата против буржуазии”. Странная замена одного тезиса другим, тем более что тут же Ленин признает, что “история вся складывается именно из действий личностей”.⁷⁴ Значит, Михайловский прав? Да нет же, оказывается, он

забыл о классах, о производственных силах, об экономике, о пролетариате. На этой простенькой платформе и строилась вся критика народнического утопизма. Идею народников о том, что историю делают “живые личности” Ленин считал “совершенно бессодержательной”, поскольку “история вся и состоит из действий личностей”, но поставленных в определенные исторические социально-экономические условия объединенных в классы и т.д.⁷⁵

Но этого-то никто и не отрицал. Речь шла о другом - психологическом, нравственном, а не социальном срезе, о человеческом измерении истории, как мы бы сказали сейчас.

Разница между Михайловским и Лениным в подходе к оценке общественного бытия состоит в том, что первый хочет видеть некую “человечески идеальную” организацию жизни людей и отрицает “ненормальные”, несправедливые его элементы, полагает, что справедливость требует выгоды всех его членов. Ленин критикует такой нравственный подход как субъективный и ненаучный, поскольку Михайловского-де “интересует только такое общество, которое удовлетворяет человеческой природе, а совсем не какие-то там общественные формации, которые притом могут быть основаны на таком не соответствующем “человеческой природе” явлении, как порабощение большинства меньшинством”.⁷⁶

Никакое рассуждение “о каких-то там формациях”, о развитии общества как “естественно-историческом процессе” не снимало естественной и всеобщей ориентации на очищение, очеловечивание этого процесса. Но это, считал Ленин, и есть некая “ребячья мораль”,⁷⁷ которую надо отбросить и заняться экономическими факторами. Видимо, ему было просто нечего возразить по существу.

Конечно, не мораль создает смысл жизни, но и без морали нет никакого человеческого общества, несмотря ни на какие производительные силы, производственные отношения, материальные факторы и проч.

При всех наивно-утопических рассуждениях народников о “героях” и “толпе” в их исканиях содержался глубинный интерес и тоска по человеческому в обществе и

человеке, мечта о возвышении нравственного начала жизни, о совершенствовании ее смысла.

Духовно-философские и политические смятения, охватившие Европу и Россию, рано или поздно должны были вылиться в какие-то новые концепции и теории. Так оно и случилось: итогом и вершиной нравственных исканий стало творчество четырех гигантов общественной мысли - Л. Толстого и Ф. Достоевского в России, З. Фрейда и Ф. Ницше - в Европе. Каждый из них внес нечто новое и важное в объяснение законов человеческой жизни и раскрытие ее подлинных, а не придуманных смыслов.

Примечания к главе XII

1. Цит. по: Герцен А.И. Сочинения в девяти томах. Том IX. М., 1958, с.456.
2. См. Радищев А.Н. Избранные философские сочинения. М., 1949, с.397.
3. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. Том 1. М., 1911, с.218.
4. Цит. по: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991, с.35
5. Там же, с.37.
6. Там же, с.56.
7. Там же, с.60.
8. Белинский В.Г. Избранные философские произведения. Том 3. М., 1948, с.659.
9. Герцен А.И. Сочинения в девяти томах. Том IX. М., 1958, с.382.
10. Герцен А.И. Сочинения в 30 томах. Том 13. М., 1958, с.179.
11. Герцен А.И. Былое и думы. Части 6-8. М., 1958, с.58.
12. Там же, с.61.
13. Там же, с.62.
14. Там же, с.62-63.
15. Герцен А.И. Сочинения в девяти томах. Том 9. М., 1958, с.24.
16. Там же, с.36.
17. Герцен А.И. Былое и думы. Части 6-8. М., 1958, с.232.
18. Там же, с.40.
19. Там же, с.229.
20. Там же, с.231.
21. Герцен А.И. Собрание сочинений в 30 томах. Том 13. М., 1958, с.235.

22. Герцен А.И. Собрание сочинений в 30 томах. Том 20 Кн.2. М., 1960, с.590.
23. Бакунин М.А. Избранные философские произведения и письма. М., 1987, с.268.
24. Цит. по: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 3, с.377-378.
25. Цит. по: Дюкло, Жак. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975, с.14.
26. Цит. по: Витюк В.В., Эфиров С.А. "Левый" терроризм на Западе: история и современность. М., 1987, с.18-19.
27. Герцен А.И. Былое и думы. Части 4-5. М., 1958, с.296.
28. Белинский В.Г. Избранные сочинения. М., 1947, с. 648.
29. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 18, с.398, 415, 426.
30. Бакунин М.А. Избранные философские произведения и письма. М., 1987, с.268.
31. Там же, с.271.
32. Там же, с.273.
33. Там же, с.275.
34. Цит. по: Стеклов. Михаил Александрович Бакунин. Его жизнь и деятельность. Том 2. М.-Л., 1927, с.405-406.
35. Цит. по: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 18, с.447.
36. Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987, с.57.
37. Там же, с. 58.
38. Там же, с.65.
39. Там же, с.242-243.
40. Там же, с.239.
41. Там же, с.452.
42. Там же, с. 332.
43. Кропоткин П.А. Нравственные начала анархизма. М., 1918, с.35.
44. Там же, с.31.
45. Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. М., 1918, с.214.
46. См. Келлер. Вильгельм Вейтлинг. Его жизнь и деятельность Санкт-Петербург, б/г., с.69, 72.
47. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 1, с.65.
48. Цит. по: Дюкло, Жак. Бакунин и Маркс. Тень и свет. М., 1975, с.118.
49. Полный текст Революционного катехизиса опубликован в журнале "Родина", 1990, № 2, с.82.
50. Там же.
51. Бакунин М.А. Избранные произведения. Том 1. П.-М., 1919, с 61.

52. "Родина", 1990, № 2, с.82.
53. Там же, с.83.
54. Там же.
55. Там же.
56. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Том 37, с.275.
57. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. Том 9. М., 1949, с.334.
58. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Том 1. М., 1956, с.493.
59. Чернышевский Н.Г. Что делать? М., 1955, с.315.
60. Там же, с.359.
61. Там же, с.320.
62. Достоевский Ф.М. Собрание сочинений в десяти томах. Том 4. М., 1956, с.107.
63. Там же, с.153.
64. Цит. по: Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991, с.75.
65. Лавров П.Л. (П.Миртов). Исторические письма. СПб., 1908, с.291
66. Там же, с.386.
67. Там же, с.291.
68. Михайловский Н.К. Полное собрание сочинений. Том 2. СПб., 1907, с.98.
69. Ткачев П.Н. Избранные произведения. Том 3. М., 1932.
70. Там же, с.55.
71. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Том 2. М., 1956, с.308.
72. Там же, с.315.
73. Ленин В.И. Полн.собр.соч. Том 1, с. 158.
74. Там же.
75. Там же, с.415.
76. Там же, с.134.
77. Там же.

Глава XIII

НРАВСТВЕННОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ ЗЛА (ЛЕВ ТОЛСТОЙ - ФЕДОР ДОСТОЕВСКИЙ)



1. Новые властители дум

Осмысление высшего предназначения человека всегда опирается на этические и эстетические критерии. Иные подходы, скажем, принцип целесообразности и выгоды относятся к важным, но, по большей мере, внешним (социальным), а не внутренним (естественным, душевным) стимулам или потребностям. Да и сами прагматические суждения не могут обойтись без моральных костылей: целесообразно - значит не только разумно, но и хорошо, достойно.

Повсюду открыто или скрыто присутствует противопоставление добра и зла, черного и белого, допустимого и недопустимого. Если это так, то всякое рассуждение о смысле жизни оказывается всего лишь рациональной формой моральной оценки бытия. Даже моральной самооценки. Особенно резко эта черта проявилась в христианской философии. Высота и чистота идеала жизни Христа были столь значительны, что его мораль воспринималась многими чуть ли не как сама вера в Бога.

Именно такое чувство испытываю и я. Тема соединения и различия морали и веры - это сложный и большой сюжет для размышлений. Серьезные умы весьма по-разному подходили к объяснению нравственного наполнения веры и религиозного начала нравственности. В российской культуре наивысшим образцом можно полагать мнения двух корифеев - Льва Толстого (1828-1910) и Федора Достоевского (1821-1882). Обозреть гигантский массив мудрости этих выдающихся натур невозможно. Ограничусь лишь двумя сюжетами.

Лев Толстой после долгих и мучительных поисков в центр своего взгляда на смысл жизни поставил любовь и непротивление злу злом. На этой основе он попытался очистить веру от церковных спекуляций и мистики с целью создать новую всеобщую религию - религию разума и чистой нравственности, свободной от формальных ритуалов и наивных упований на потустороннее вечное блаженство.

Федор Достоевский не изобретал новой веры, а следовал истине Христа, защищал православие и осуждал като-

личество. В притче о Великом инквизиторе он до боли обнаженно высветил неизбежную приверженность души человеческой к земным соблазнам и искушениям. Более того, он признал невозможность полного исполнения людьми, даже самыми высшими первосвященниками, истинных заветов Иисуса Христа. Его путь, истина и жизнь - это желаемый, но, увы, в этой жизни недостижимый идеал. Следование же этому идеалу, считали Толстой и Достоевский, и есть главный смысл. Но даже он не определяет всю полноту реального бытия.

2. Исповедь графа Толстого

“... чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже - разум для того, чтобы понять ее”.¹

Л.Н. Толстой

Автобиографическая философия Л.Н. Толстого, “Исповедь”, удивительным образом напоминает аналогичное откровение Августина Блаженного. Такая же искренность и открытость, такое же самоосуждение за содеянные и помысленные прегрешения, такое же смятение духа в поисках единственной и спасительной истины жизни и такое же внутреннее душевное самоуспокоение в нахождении ее в вере и следовании путем Иисуса Христа.

Обе “Исповеди” - это не психологический эксгибиционизм, не болезненное самокопание в собственных переживаниях, а философское осмысление связи конечного и бесконечного, частного и общего, индивидуального и трансцендентного, чувственного и духовного - связи, взятой не в абстракции, а в личной жизни самих авторов. Именно благодаря этому личностному моменту им и удалось показать некоторые общие черты человеческой судьбы и ее смысла.

“И я вспомнил весь ход своей внутренней работы и ужаснулся, - признается сам себе Толстой. - Теперь мне было ясно, что для того, чтобы человек мог жить, ему нужно или не видеть бесконечного, или иметь такое объ-

яснение смысла жизни, при котором конечное приравнялось бы бесконечному”.²

Толстой, как Августин и многие другие, прошел тернистый путь страданий и сомнений, прежде чем добрался до спасительного берега. По дороге он не раз терял присутствие духа и вдруг начинал ощущать нечто страшное: “жизнь есть бессмыслица... Жизнь мне опостылела... Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни”.³ Возможно, здесь сказалось влияние А. Шопенгауэра, которым Толстой увлекался весьма основательно.

Из опыта окружающих людей он понял, что есть четыре выхода из душевного надлома: “Первый выход есть выход неведения. Он состоит в том, чтобы не знать, не понимать того, что жизнь есть зло и бессмыслица”. По большей части такого взгляда придерживаются многие женщины, а также очень молодые, или очень тупые люди.

“Второй выход - это выход эпикурейства. Он состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамest теми благами, какие есть...” Этой мудрости придерживается большинство людей.

“Третий выход есть выход силы и энергии. Он состоит в том, чтобы понять, что жизнь есть зло и бессмыслица, уничтожить ее. Так поступают редкие сильные и последовательные люди...”

“Четвертый выход есть выход слабости. Он состоит в том, чтобы, понимая зло и бессмысленность жизни, продолжать тянуть ее... я находился в этом разряде”⁴ - признается Толстой.

И продолжает: “... я был неизбежно приведен к признанию того, что у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное - вера, дающая возможность жить... Как другим людям, так и мне смысл жизни и возможность жизни давала вера”.⁵

Толстой как бы повторил весь путь Августина. Однако сублимация их духовной энергии пошла разными путями: Августин целиком посвятил себя Богу. Толстой взялся за исправление исторического христианства на путях абсолютизации этики Христа и его принципа ненасилия. В

этом отношении позиция писателя схожа с буддистской идеей ахимсы (ахинсы) – непричинения вреда ничему и никому живому. Не случайно в своем “Круге чтения” Толстой посвящает отдельный рассказ жизни и учению Будды (Сиддхартха Гаутама, 623–544 до н.э.).

В простой и доходчивой форме Толстой излагает 10 заповедей Будды:

- не убивай, береги жизнь всего живого;
- не кради, не грабь, не отнимай у людей произведения их труда;
- будь целомудрен и в мыслях, и в жизни;
- не лги, говори правду, когда нужно, бесстрашно, но любовно;
- не говори дурного о людях;
- не клянись;
- не трать время на пустые речи, но говори дело или молчи;
- не корыстуйся и не завидуй, а радуйся благу ближнего;
- очищай сердце от злобы, никого ненавидь, а люби всех;
- старайся понять истину”.⁶

Общий смысл этих поучений Толстой сводит к идее: “Умерщвлять свою плоть излишне, нужнее всего очищение души от дурных помыслов. Истинное же освобождение – только в любви. Только человек, заменивший любовью свои похотливые желания, порывает цепи невежества, страстей и избавляется от страдания и смерти”.⁷

Свободное соединение христианских и буддистских заповедей с упором на идею любви и ненасилия позволило Л.Н. Толстому разработать собственный взгляд на главные проблемы бытия.

“Сатану нельзя изгнать сатаной, неправду нельзя очистить неправдою, и зло нельзя победить злом. Поэтому непротивление злу злом есть единственное средство победить зло. Оно убивает злое чувство и в том, кто сделал зло, и в том, что понес его”.⁸

Но убивает ли? Вот вопрос, который абстрактное рассуждение не способно разрешить. Толстой же считает, что

во всех случаях добро не может быть исполняемо без самоотречения, без страдания, а, “в крайних случаях, без потери самой жизни”. Пожертвовать одним - меньшее зло, чем тысяча жертв.

Эту идею он, по-видимому, заимствовал не только из Библии, которую всегда толковал весьма свободно. Эту идею ему навеяло учение Будды и популярный в конце XIX в. “Катехизис непротивления” Адина Балу, (1803-1890), руководителя одной из американских духовных общин. Неслучайно выписки из “Катехизиса” Толстой включает в свой “Круг чтения”.

Интересуясь проблемой устранения реального зла, Толстой творчески развивал достижения мировой религиозной философской мысли.

“Для того, чтобы человеку хорошо прожить свою жизнь, - пишет Толстой, - ему надо знать, что он должен и чего не должен делать”.⁹ К числу главных запретов относится грех насилия, которое даже направленное против зла, лишь увеличивает общий объем зла, удваивает и утраивает его силу. Очень верное суждение.

“Одна из главных причин бедствий людей - это ложное представление о том, что одни люди могут насилием улучшать, устраивать жизнь других людей”.¹⁰ Но всякое насилие есть само по себе зло, даже если оно и служит добру. И этот вывод чрезвычайно важен.

“Учение о непротивлении злу насилием, - подчеркивает Толстой, - не есть какой-либо новый закон, а есть только указание на неправильно допускаемое людьми отступление от закона любви...”¹¹

Даже устройство общей жизни людей и власть государства не должны допускать насилия. Если же и правителями, и правом признается польза насилия, то “человек не может и не должен повиноваться”, ибо иначе нарушит закон Божеский.¹² Так откровенно проявился анархизм Толстого и его протест против государственного диктата.

Почти повторяя Лютера, он пишет: “Можно жить по Христу и можно жить по сатане. Жить по Христу значит жить по-человечески, любить людей, делать добро и за

зло воздавать добром. Жить по сатане значит жить по-звериному, любить только себя и за зло воздавать зло”.¹³

Такова была, кратко говоря, суть толстовской концепции. В принципе она отрицала лишь ветхозаветный подход к воздаянию за зло и абсолютизировала идею Евангелия о победе зла добром.

Напомню как ставилась эта проблема в Библии:

- Ветхий завет: “Душу за душу” (Втор. 19, 21) и “Око за око”, т.е. зло за зло (Исх., 21, 24-25);

- Христос: “Не противься злему” (Мат., 5, 39);

- Святой апостол Петр: “Не воздавайте злом за зло” (1 Пет., 3, 9);

- Святой апостол Павел: “Побеждай зло добром” (Римл. 12, 21).

Толстой, следуя этой логике, идет дальше Павла и провозглашает: “Не противься злу насилием”. Ганди превосходит и эту грань, призывая: “Противься злу ненасилием”. По сути же дела во всех случаях, за исключением Закона Моисея, мы видим одну и ту же линию на приоритет ненасилия, как принцип всякого добра.

Здесь надо сделать одно замечание. Дело в том, что к идее о непротравлении злу злом нельзя подходить с утилитарной точки зрения. Ведь речь идет не о правилах бытийного поведения, а о духовном состоянии личности.

Хотеть совершать насилие и мочь его совершать или не хотеть и не мочь этого делать по своей воле и сознанию – это совершенно разные внутренние установки. Так, я не хочу убивать бешеное животное, но я вынужден это сделать, дабы спасти жизнь себе и другим.

Толстой подчеркивает: “В душе человека с юных лет идет непрестанная борьба со злом. И там, и только там, в своей душе, борьба со злом и свойственна человеку, и плодотворна. Борьба же со злом вне этой области и несвойственна человеку, и неплототворна”.¹⁴

Этот вывод помогает понять философскую, а не бытийную сторону учения великого писателя.

“Не противься злему силою, – разъясняет Толстой, – не значит, что нужно отказаться от охраны и жизни, и

трудов своих, и других людей, а значит только, что охранять все это нужно иным способом, так, чтобы охрана эта не была противна разуму”.¹⁵ Я бы добавил: противна разуму и совести, но не необходимости.

Идея непротivления злу насилием, взятая в своем абсолюте, тут же превращалась в утопию или, того хуже, в глупость. Что же, и убийцу, занесшего нож над жертвой, надо прежде образумить, уговорить, успокоить? И насильнику дать волю? Подобного рода уколы разили Толстого со всех сторон, но они его нисколько не беспокоили, ибо он верил в свою идею как идею, а не разрабатывал руководство по самообороне.

Тем не менее сама идея вызвала резкое неприятие со стороны многих серьезных мыслителей. Одним из первых оппонентов стал Вл. Соловьев. Он вообще весьма скептически относился к откровениям графа. В частном письме к Н.Н. Страхову (12 апреля 1887) Вл. Соловьев язвительно назвал Толстого “нашим непременно Колумбом всех открытых Америк”.¹⁶

Чтобы окончательно развенчать все сверхгениальные амбиции Толстого на обоснование новой “истины”, не меньшей по значению, чем истина Христова, Вл. Соловьев в последний год жизни пишет небольшую “Повесть об Антихристе”, инкорпорированную в его эссе “Три разговора”. В аллегорической форме Вл. Соловьев развенчивает претензию графа на создание “Новой религии”.

В таком же стиле Вл. Соловьев высмеивает и толстовскую идею непротivления злу насилием.

Участники первого разговора из трех, описанных Вл. Соловьевым, ведут следующую беседу:

“Г-н Z. ... Так вы утверждаете, что во всяком случае убить, то есть отнять жизнь у другого, есть безусловное зло?

Князь. Без сомнения.

Г-н Z. Ну а быть убитым – безусловное это зло или нет?

Князь. По-готтентотски – разумеется, да. Но ведь мы говорили про нравственное зло, а оно может заключаться лишь в собственных действиях разумного существа, которые от него самого зависят, а не в том, что с ним случается помимо его воли. Значит, быть убитым – все равно

как умереть от холеры или даже от инфлуэнцы, не только не есть безусловное зло, но даже вовсе не есть зло...

Гн-З. ... ведь, по-вашему, выходит, что безусловное зло состоит в причинении другому чего-то такого, что вовсе не есть зло. Воля ваша, а тут что-то хромает... Итак, при убийстве зло состоит не в физическом факте лишения жизни, а в нравственной причине этого факта, именно в злой воле убивающего. Так ведь?

Князь. Ну, конечно. Да ведь без этой злой воли и убийства не бывает, а бывает или несчастье, или неосторожность...”

Далее дискуссия в этом духе уже сосредоточивается на том, что против злодея или зверя, в ходе военных сражений и других ситуациях насилие, в том числе и убийство, неизбежно и полезно (взгляд господина Z.), или, напротив, “Не убий! - вот и все”. “Бог не в силе, а в правде” (взгляд Князя, т.е. графа).

Дама, почти цитируя самого Толстого, от случая к случаю встречается в разговор и говорит: “Значит, нужно только заботиться, чтобы добра в людях было больше, тогда уж само собою зла будет меньше”.

Окончательно вывод господина Z звучит совершенно в противотолстовском (и даже противохристианском) стиле: “благоденствие в конце концов увеличивает добро в добром и зло - в злом”.¹⁷ Иначе невозможно объяснить, почему за 19 столетий после рождения Христа никому так и не удалось изменить злую природу злых людей. Все призывы “не противься злу”, “зло побеждай добром” и т.п. не дали никакого эффекта и даже, наоборот, породили (допустили) расширение зла.

Немало критиков вели полемику с Толстым, а известный русский философ И.А. Ильин (1882-1954) даже спустя много лет, в 1925 г., будучи в эмиграции, опубликовал специальную работу “О сопротивлении злу силою”, в которой защищал идею о необходимости “православного меча” как единственно оставшегося, крайнего, но в принципе приемлемого для христианина средства борьбы со злом: “Сила не строит дух, а только пересекает нападающую противодуховность”.¹⁸

“Духовный опыт человечества, - писал И. Ильин, - свидетельствует о том, что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку он сам уже зол, поскольку он внутренне принял его и стал им”.¹⁹

Как представляется, И. Ильин и Вл. Соловьев были в чем-то правы, но только в чем-то. Поэтому ряд других известных людей, напротив, решительно встали на позицию солидарности с Толстым.

Н.А. Бердяев даже написал по поводу книги И. Ильина специальное эссе под титулом “Кошмар злого добра”. Ильин, по его мнению, устанавливает некий удушающий климат инквизиторского добра, некую ЧК “во имя божие”, что еще более отвратительно, чем ЧК “во имя дьявола”.²⁰ По словам Бердяева, Ильин просто заразился ядом большевизма”, представляя себя носителем абсолютного добра и во имя его, якобы, знающего, как бороться со злом при помощи меча. “Очень легко критиковать толстовское учение о непротiwлении злу насильем, легко показать, что при этом восторжествует зло и злые. Но обыкновенно не понимают самой глубины поставленной проблемы. Толстой противопоставляет закон мира и Бога. Он предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога... это делает ему великую честь... Он прав, что насильем нельзя побороть зла и нельзя осуществить добро... Но он видит, что добро заражается злом в борьбе и начинает пользоваться злыми средствами. Он хотел до конца принять Нагорную проповедь”.²¹

И с этим мнением нельзя не согласиться. В этом величие и сила морального максимализма Толстого.

Полемика по поводу толстовской идеи не прекращается до наших дней, хотя все основные “за” и “против” были высказаны много лет назад и сегодня лишь в той или иной мере повторяются.

Последний этап жизненного пути Л. Толстого был ознаменован трудным поиском главного смысла жизни. Он нашел его в своей “новой религии”. Не случайно поэтому опасным “новым лжеучителем” назвал Л. Толстого святейший Всероссийский Синод (2 февраля 1901 г.).

В ответном письме Л. Толстой писал: “Верю я в следующее: верю в Бога, которого понимаю как Дух, как Любовь, как начало всего. Верю в то, что Он во мне и я в Нем... Верю в то, что истинное благо человека - в исполнении воли Бога, воля же Его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого человека поэтому только в увеличении в себе любви...”²²

В этом и заключается весь смысл толстовской философии. “Жизнь мы знаем только здесь, в этом мире, и поэтому если есть смысл в нашей жизни, то он должен быть здесь, в этом мире”.²³

Это замечание Толстого особенно важно. Не менее значительно и другое суждение: “Жизнь истинная только в настоящем. То, что было, того уже нет, нет и того, что будет, - есть только то, что сейчас. И об этом, чтобы сейчас жить хорошо, только об этом всеми силами души и надо стараться. Если люди учат тому, что в этой жизни надо жить для будущей жизни, не верьте им. Жизнь мы знаем и проживаем только эту”.²⁴

Формально такое мнение противостоит христианской идее о вечной жизни, но лишь формально. На самом деле любовь к земной стезе не противоречит, а соответствует учению Христа о пути, истине и жизни, но пути и истине этой жизни.

3. Великий инквизитор против Христа (притча Ф.М. Достоевского)

“Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу жить человеком”²⁵.

Ф.М. Достоевский

В отличие от графа Л.Н. Толстого Федор Михайлович Достоевский не искал смысл жизни с помощью “новых религий”, а уповал на родное православие. Католицизм

он осуждал за папо-цезаризм с его смешением кесарева и Божьего. В постоянной, но незримой полемике с Толстым и Вл. Соловьевым он отдавал предпочтение именно вере. Без Бога-Сына мораль теряла для него всякий смысл, ибо становилась рабой плоти, но не царицей человеческого духа. В центре раздумий Ф.М. Достоевского стояла не проблема насилия или ненасилия, не мораль любви, а глубинный раскол человеческой души, внутренняя борьба веры, свободы и нравственности.

В самом деле, дисгармония души и плоти, несоответствие ума, воли и эмоций, безверие неизбежно ведут нас к ситуации, когда незаметно для себя мы оказываемся одновременно и в добре, и во зле. Чаще всего во зле. Отсюда происходят новые страдания и сомнения, невольные грехи и искушения. Вот почему Достоевский видел в развитии духовных и душевных изгибов человека некую огромную тайну, для разгадки которой не хватит и целой жизни. Каждый, если хочет жить человеком, постоянно разгадывает свою тайну, пока существует на белом свете, да так и уносит ключ от нее с собой в могилу.

Никто, в том числе и Достоевский, не нашел шифр к извечному секрету, но сумел широко приоткрыть занавес и взглянуть в самую глубь проблемы. Там он увидел нескончаемую и трагическую войну земных устремлений грешного человека и его высших духовных переживаний. В центре по Достоевскому стоит проблема соединения и разъединения земной и небесной жизни, человеколюбия (и себялюбия) с божелюбием. В этой связи вновь и вновь возникала проблема оправдания Бога за наличное зло.

Вообще говоря, впервые упреки по адресу Всевышнего за допущения несправедливости и необъяснимых страданий прозвучали в библейской Книге Иова, написанной скорее всего в послепленный период примерно в начале V в. до н.э.

Иов ропщет на Бога за незаслуженные мучения и испытания, даже жаждет скорой смерти: “Опротивела мне жизнь... я стал самому себе в тягость” (Иов. 7, 16, 20) И отвечал Господь Иову: “Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить меня, чтобы оправдать себя?” (Иов. 40, 3). Но

Иов, ни на миг не теряя веру в Бога, отрекается от мимолетных претензий - “и Господь принял лице Иова... и умер Иов в старости, насыщенный днями” (Иов. 42, 9, 17).

Достоевский вспоминает этот эпизод в “Братьях Карамазовых”, устами беса восклицая: “Сколько надо было погубить душ, чтобы получить одного только праведника Иова”. Ведь даже праведная душа Иова по наущению Сатаны могла быть загублена окончательно. Но этого, слава Богу, не произошло.

Ропот бедного Иова и его временное сомнение в справедливости Божьей Н.А. Бердяев именует “”богоборчеством праведным и угодным Богу””.²⁶ Иначе и быть не может при столкновении великой жажды веры с отчаянием в бытии. Именно такую драму пережил сам Достоевский впрочем, это произошло и с Л. Толстым, и со многими другими.

Незадолго до смерти Ф.М. Достоевский сделал весьма примечательную запись в своем дневнике: “Моя осанна сквозь горнило испытаний прошла”, неверие переросло в глубокую веру: “Мерзавцы дразнили меня необразованною и ретроградною верою в Бога. Этим олухам и не снилось такой силы отрицания Бога, какое положено в Инквизиторе... Не как дурак же, фанатик, я верую в Бога. И эти хотели меня учить и смеялись над моим неразвитием. Да их глупой природе и не снилось такой силы отрицания, которое перешел я””.²⁷

Именно благодаря своему трагическому опыту и личным духовным переживаниям Достоевский сумел раскрыть многие причины человеческой судьбы. “Ф. Достоевский, пишет К.Н. Леонтьев, - по-видимому, один из немногих мыслителей, не утративших веру в самого человека””.²⁸

Именно такая светлая вера в человека, как я полагаю, идентична вере в Христа, в его богочеловеческое единство. Достоевский сам и верил, и сомневался, и снова верил точь-в-точь, как его литературные герои, как все мы, грешные.

Тот же В.В. Розанов так объяснял главное смятение Ф.М. Достоевского (и многих других): “Один человек, который жил между нами, но, конечно, не был похож ни на кого из нас, непостижимым и таинственным образом по-

чувствовал действительное отсутствие Бога и присутствие другого, и перед тем, как умереть, передал нам ужас своей души, своего одинокого сердца, бессильно бьющегося любовью к тому, Кого - нет, бессильно убегающего от того, кто есть”.²⁹

Я придерживаюсь иного мнения. Достоевский вовсе не “бессильно” любил Бога, и тем более не “бессильно” убегал от Сатаны, а, напротив, всем своим великим талантом показал силу Христа и человека и слабость нечеловеческих (дьявольских) искушений. Но сделал это в аллегорической форме в маленькой притче, или, как он сам говорил, поэме о Великом инквизиторе, инкрустированной в общую канву романа “Братья Карамазовы” (1879-1880 гг.).

Примерно в эти же годы Л. Толстой закончил свою “Исповедь” (третья корректура была им проведена в 1879 г.). Заочная полемика двух великих умов наконец увидела свет, и теперь каждый мог избрать себе кумира.

Канва притчи, кратко говоря, такова: в одно из кратких посещений земли после своего Воскресения Христос (или тот, кого за него принимают) оказывается в средневековом испанском городе Севильи. Время этого прихода XVI век. “Мучающийся, страдающий, смрадно-грешный, но младенчески любящий Его народ” ликует, встречая Божьего сына. По мольбам толпы он воскрешает умершую 7-летнюю дочь одного знатного гражданина. “В народе смятение, крики, рыдания...” Но самый высший чин местной католической инквизиции и фактический правитель настроен сурово и мрачно. Этот второй Пилат, не желая ни на йоту терять свой авторитет и власть, тут же на глазах безмолвствующего народа бросает Пришельца в темницу. Вскоре кардинал сам заходит в тюрьму, дабы унижить и обвинить Христа в том, что тот “оставил людей”, а посему его нравственный пример бесполезен и вреден.

Гневными и желчными рассуждениями Великий инквизитор силится доказать идею о том, что люди ничем не отличаются от скота, у них нет духовности, а есть лишь порочность и слабость, готовность из-за корма в любой момент забыть и предать учителя, как они уже сделали это

раньше, потребовав его убиения на кресте. Более того, желчный старик-мудрец пугает пленника тем, что его завтра сожгут на костре, как опасного еретика и развратителя душ, причем, по словам инквизитора, сам народ с радостью будет “подгрести угли”.

Много клеветы и лжи вознес Великий инквизитор на Христа, но не смог вторично приговорить его к распятию. Молча Христос слушает монолог обвинителя, а затем целует старика в бескровные губы, и тот сам отворяет ему дверь на свободу, побежденный любовью и всепрощением.

Какие же клеветы возводил Великий инквизитор? И как сама идея сатанинского осуждения могла возникнуть в голове главного защитника христианской веры на земле, который один имел право от имени католической церкви как “тела Христова” творить суд и карать еретиков?

Почему Ф.М. Достоевский вывел в роли нового и страшного лжепророка не какого-нибудь заблудшего мирянина, а Великого инквизитора? Что хотел сказать своей притчей Ф.М. Достоевский? На эти вопросы давали ответ многие мыслители, в том числе и самые мудрые, но тайна притчи до сих пор до конца не разгадана и продолжает привлекать к себе огромный интерес.

По правде говоря, Великий инквизитор не выдумывает ничего нового, лишь на свой лад толкуя смыслы человеческого бытия. Инквизитор, упрекая Христа за слишком высокие требования к человеку, искренне хочет облегчить участь простых людей, освободить их от мучений совести, стремления к свободе и творчеству. Сделать их не личностями, а животными. Для этого и понадобилось “главному христианину” отказаться от того идеала жизни, который проповедовал сам Христос. Какие же жала направил Великий инквизитор? Напомним лишь самые главные.

Старик обвиняет Христа в том, что свобода людской веры “Тебе была дороже всего”, а они из-за жажды “хлеба земного” и, пресмыкаясь перед кесарем и церковью, “принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим”. “Во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли, и сразится с Тобой, и победит Тебя...” Что же это за “дух земли”? Не Сатана ли?

“Свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислимы, - продолжает первосвященник, - ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою!” Отсюда следует вывод о непреодолимой силе Искушителя и слабости “Небесного хлеба” Христа: за первым побежит все “человеческое стадо”, за вторым - малочисленная группа “великих и сильных”. “Неужели мы не любили человечество, столь смиренно сознав его бессилье, с любовью облегчив его ношу и разрешив слабой природе его хотя бы и грех, но с нашего позволения?” - продолжает свою речь Великий инквизитор. - “К чему же теперь пришел нам мешать? И я ли скрою от Тебя тайну нашу? Может быть, Ты именно хочешь услышать ее из уст моих, слушай же: мы не с Тобой, а с Ним, вот наша тайна... еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями и тогда уже подумаем о всемирном счастье людей... у тебя лишь избранные, а мы успокоим всех”.

В этих искренних и выстраданных словах Великого инквизитора звучит сразу несколько мотивов. Важны некоторые скрытые моменты. Так, скажем, налицо совпадение позиций Великого инквизитора и Святого апостола Павла. Если это так, то выходит, что Достоевский упрекает апостола именно за упрощение учения Христа? Вы, коринфяне, объявляет Апостол, еще весьма “плотские”, а не духовные, поэтому “Я питал Вас молоком, а не твердою пищею”(1 Кор. 3, 2). “Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение” (1 Кор. 3, 9).

То же самое по существу внушает и Великий инквизитор. При этом он опирается уже (и это важное преимущество над апостолом Павлом) на шестнадцативековую практику христианского мира. Сама жизнь доказала, что человек слаб, нуждается в постоянной заботе со стороны “служителей господних”, которые одни знают, как надо людям жить. Вот почему я, Великий инквизитор, говорю Тебе: “Не приходи! Не мешай! Не смущай!”

Суть человеческой природы Великий инквизитор видит именно в превосходстве земных жажд над моралью и со-

вестью, плоти над душой. В этом он выступает как самый ординарный атеист, хотя и является первым проповедником христианской веры.

Но правда “тайны природы человеческой”, тут Инквизитор вынужден впервые согласиться с Христом, состоит “не в том, чтобы только жить, а в том для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек не согласится жить и скорей истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы. Это так... Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее...”

Инквизитор тем самым признает великую силу идеала и нравственности, но затем вновь ее уменьшает, восклицая о трех главных факторах, якобы определяющих все существование слабых людей: “эти силы: чудо, тайна и авторитет”. А коли так, то вовсе не Тебе, Христу, а именно Искусителю - Сатане будут служить люди, которые только и ищут пред кем преклониться, “кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник...”

“Инквизитор твой не верует в Бога, вот и весь его секрет”, - восклицает Алеша Карамазов. И это действительно так, но “разве это не страдание, - отвечает ему брат Иван, - хотя бы для такого, как он, человека, который всю жизнь свою убил на подвиг в пустыне и не излечился от любви к человечеству?”

В самом деле, не вера ли в Христа и любовь к людям заставляет Великого инквизитора склоняться к насилию и лжи? Ведь он понимает, что без власти и обмана не приведешь людей к счастью.

Урок притчи, по словам самого Достоевского, в том, что “если исказить Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо Великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня. Высокий взгляд христианства на человечество понижается до взгляда как бы на звериное стадо, и под видом социальной любви к человечеству является уже не замаскированное презрение к нему”³⁰

Мудрый Н.А. Бердяев в оценке легенды исходит из следующего тезиса: “Где счастье предпочитается свободе, где временное ставится выше вечности, где человеколюбие восстает против боголюбия, там - Великий Инквизитор. Где утверждают, что истина не нужна для счастья людей, что можно хорошо устроиться, не ведая смысла жизни, там - он”.³¹ Строить жизнь без высшего смысла и свободы - вот чего хочет Инквизитор для счастья людей.

Но это означает лишь только то, что в каждом из нас сидит этот ловкий искуситель, и вся борьба между двумя полюсами - плотским и духовным - идет постоянно, то возвышая, то опуская человека и потому делающая его именно Человеком, а не ангелом.

В последних своих словах Великий Инквизитор просит Христа “больше не приходить никогда” и не мешать кесарю и церкви продолжать руководить жизнью людей. Христос молча удаляется, но не потому, что соглашается с обвинениями, а потому, что понимает, что пришел рано. Надо дать людям еще время, чтобы они сами, по доброй воле, свободно подготовились к его действительному Второму Пришествию. Им надо еще, как праведному Иову, выстрадать свою судьбу и самим понять подлинный смысл жизни.

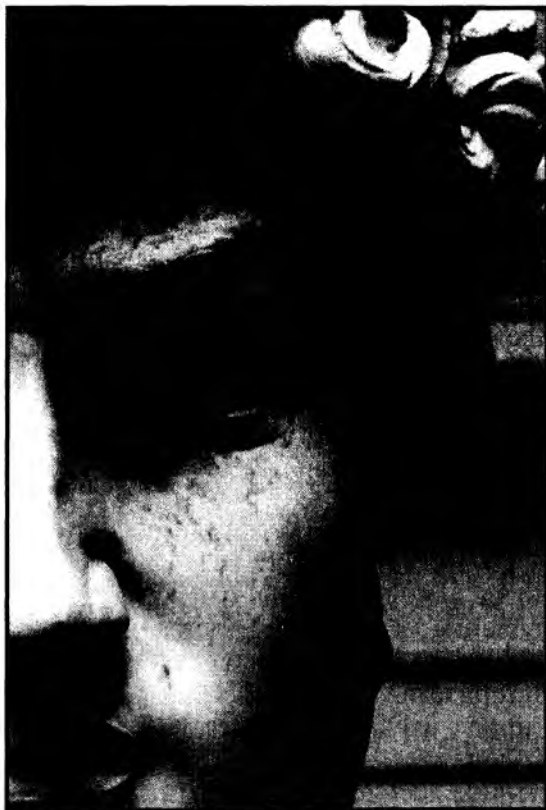
Примечания к главе XIII

1. Толстой Л.Н. Избранное. Исповедь. Дневники 1895-1905 гг. “Тайный” дневник 1908 года. “Дневник для одного себя”. Изд-во “Феникс”. Ростов-на-Дону, 1998, с. 50.
2. Там же, с. 44.
3. Там же, с. 17.
4. Там же, с. 34-36.
5. Там же, с. 43.
6. Толстой Л.Н. Об истине, жизни и поведении. Изд-во “ЭКСМО”-Пресс. М., 1998, с. 87.
7. Там же, с. 97.
8. Там же, с. 169.
9. Толстой Л.Н. Путь жизни. М., 1993, с. 5.

10. Там же, с. 166.
11. Там же, с. 178.
12. Там же, с. 180.
13. Там же, с. 183.
14. Толстой Л.Н. Об истине, жизни и поведении. М., 1998, с. 223.
15. Там же, с. 320.
16. Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991, с. 489., 312-377.
17. Там же, с. 317-377.
18. Ильин И.А. О сопротивлении злу силой - Философско-публицистический журнал Всесоюзного гуманитарного фонда им. А.С. Пушкина "Кризис цивилизации", 1991, №4, с. 60.
19. Там же, с. 64.
20. Бердяев Н.А. Кошмар злого добра. - "Кризис цивилизации", 1991, №4, с. 89.
21. Бердяев Н.А. Русская идея - "Вопросы философии", 1990, №2, с. 99-100.
22. Цит. по: Архиепископ Иоанн Сан-Францисский (Шаховской). Избранное. Петрозаводск, 1922, с. 292.
23. Толстой Л.Н. Об истине, жизни и поведении. М., 1998, с. 175.
24. Там же.
25. О великом Инквизиторе. Достоевский и последующие. Леонтьев, Соловьев, Розанов, Булгаков, Бердяев, Франк.-Сложитель, автор предисловия и цикла картин Ю. Селиверстов. Изд-во "Молодая Гвардия". М., 1991, с. 101.
26. Там же, с. 241.
27. Там же, с. 207.
28. Там же, с. 46.
29. Там же, с. 163.
30. Там же, с. 13.
31. Там же, с. 186.

Глава XIV

НОВЫЕ КУМИРЫ - НОВЫЕ СМЫСЛЫ - НОВАЯ ЭПОХА (ФРИДРИХ НИЦШЕ - ЗИГМУНД ФРЕЙД - РОССИЙСКИЙ РЕНЕССАНС)



1. Вступление

Если в конце XIX в. главными кумирами мировой гуманистической мысли были Лев Толстой и Федор Достоевский, то в начале XX века на пьедестал взошли Фридрих Ницше и Зигмунд Фрейд. В России принципиальный сдвиг в мирозерцании и общем понимании Человека выразился в форме духовно-культурного Ренессанса. Десятилетие этого творческого всплеска по своей силе и содержанию было столь значительно, что его по праву называют Серебряным веком. Многие представители “серебряной” философии и культуры отрицали ницшеанский идеал сверх-человека, не соглашались с учением Фрейда, защищая свой подход к смыслам жизни, но полностью избежать влияния Заратустры и психоанализа никому так и не удалось. Все и вся оказалось пропитано флюидами их “человеческого, слишком человеческого” жизнеощущения и мечты о бесконечном возвышении свободной личности, способной творить свою новую жизнь.

Кто из двух гигантов мысли оказал наибольшее воздействие на общественное мнение Европы и России, сказать трудно. Как говорится, оба - больше.

Каждый из них, анализируя человека, один “сверху” (от разума), другой “снизу” (от инстинкта), взорвали всю прежнюю систему взглядов на жизненные коллизии людей.

Легко усвоить их смелые умозаключения оказалось невозможным. До сих пор процесс “философского переваривания” их новаций продолжается в форме бесконечных дискуссий.

К мыслителям такого высокого и редкого дара нельзя относиться по принципу бездумного подражания чужому мнению. Здесь важен свой личный вкус, свое индивидуальное ощущение. Каждый имеет равное право на признание или отвержение идей двух корифеев. Суждение крупных авторитетов никому не указ. К их аргументам нельзя не прислушаться, но вовсе не обязательно соглашаться с выводами.

Не случайно, всегда, когда заходит речь о творчестве Фрейда или Ницше, моментально вспыхивает нервный

спор. Особенно взволнованно выкрикивают грозные порицания те, кто невнимательно читал их труды, а тем па-че познакомился с ними вообще из вторых или третьих рук. Тут уж жди самых нелепых суждений.

Но и в самом деле оценить творчество двух великих мыслителей весьма непросто. Слишком сложные символы и понятия были ими выдвинуты в центр размышлений. Слишком резко отвергались старые подходы и ценности. Слишком самонадеянно предлагались самые кра-мольные и неприятные для общества концепции. Столь мощного интеллектуального и эмоционального порыва (и прорыва) Европа не знала, пожалуй, со времен Маркса и Дарвина.

Фридрих Ницше пророческим гласом мудрого Заратустры призвал человечество встать с колен и перейти “по ту сторону добра и зла”. Идеал героического сверх-человека расколол весь мыслящий мир на два лагеря: одни увидели в этом образе чуть ли не наступление антихриста, другие - будущего человекобога.

Не меньшее смятение умов породил и психоанализ Зигмунда Фрейда. Его анализ бессознательных инстинктов и вожделений, абсолютизация жизненной силы ли-бидо и концепция моральных императивов “сверх - я” открыли новое видение жизненных переживаний личности по эту сторону добра и зла. Оба великих сына Европы, подобно Толстому и Достоевскому в России, поставили оценку смыслов жизни, говоря слова Ницше, на “человеческие, слишком человеческие” основы. Не только религиозные, но и атеистические опоры философии были подвергнуты сомнению, а многие привычные ценности радикально пересмотрены. Раскрылось некое необычное представление о связи земного и вечного, личного и общего, сознательного и бессознательного, сущего и грядущего.

В этом проявилось высшее экзистенциальное откровение.

Если Толстой и Достоевский завершили собой философию жизни XIX века, то Ницше и Фрейд открыли мироощущение XX столетия.

Взгляды этой великой “квадриги” нельзя соединить, столь они различны по содержанию и иерархии понятий, но они каким-то странным образом обогащают и дополняют друг друга, хотя во многом исходят из прямо противоположных символов.

Современная мысль тем не менее во многом питается соками этих выдающихся умов. Именно они определили новый подход к выявлению осознаваемых и неосознаваемых смыслов жизни.

Я сказал “осознаваемых и неосознаваемых”, но может ли существовать какой-либо смысл, если он не осознан? Думается, что может. Так, скажем, талантливый художник или композитор инстинктивно выражает невыявленный им самим смысл в своем произведении. И лишь другие люди, глядя на картину или слушая симфонию, способны рациональным образом раскрыть скрытый в них смысл. Часть его даже нельзя выразить словами. Он ощущается чаще сердцем, а не умом.

Именно такое восприятие более всего соответствует моему личному отношению к творческим исканиям Ницше и Фрейда. Сейчас я с неизбежной грубостью и упрощением пытаюсь оформить свои ощущения. Но словесное истолкование лишь отражает внутренний трепет, но не является им самим.

Чтобы уменьшить неизбежный разрыв между словами и чувствами, я постарался придать изложению более доверительную форму. Такая манера, возможно, снижает строгость анализа, но зато позволяет, не опасаясь упреков в субъективизме, выразить личную точку зрения. А именно эту задачу я и поставил перед собой в качестве главной. Вот почему волей-неволей пришлось вступить в небольшие пререкания с некоторыми выдающимися умами, которые по-своему, но не так, как я, отнеслись к творчеству Ницше и Фрейда. Скорее всего мнения великих более верны и глубоки, нежели мои чувствования, но это все же не мои, а чужие взгляды. А потому продолжу свободный разговор с самим собой.

2. Встреча с мудрым старцем Заратустрой

*“... во mnogой мудрости
много печали...” (Экл. 1, 19).*

Мое первое знакомство с Фридрихом Ницше и его героями произошло довольно поздно и не в России, а в Мексике. Возвращался в гостиницу с очередного заседания научной конференции, а было это в г.Мехико где-то в 70-х годах. На одной из улиц, по привычке роаясь в книжном завале, сгрудившемся прямо на асфальте, я случайно наткнулся на потрепанную книжонку Ницше “*Así hablaba Zaratustra*” (Так говорил Заратустра).

В те годы произведения главного нигилиста в СССР не издавались и даже были запрещены. Я, естественно, купил крамольную книгу и в тот же вечер вместо чтения скучных тезисов научных докладов погрузился в сказочный и увлекательный мир ницшеанского символизма. Заратустра буквально заворожил меня своими притчами и аллегориями, своим вулканическим темпераментом и мудростью, своим спокойствием и теплым сердцем. Весь стиль, язык, смелость мысли, образность мышления, сила внушения - все в книге Ницше пробуждало какое-то эмоциональное просветление и желание переменить что-то свинцовое, грязное, пошлое и животное в собственной жизни. Перечитайте Откровение Заратустры и вы сами вновь почувствуете и поймете тот восторг, который я испытал в ту мексиканскую ночь.

Я и прежде понимал, конечно, всю нелепость запретов на классическую западную философию, но теперь абсурд интеллектуального “занавеса” я ощутил почти физически.

Наши отечественные философы всерьез и упорно многие годы утверждали, что-де Фридрих Ницше - это “представитель волюнтаризма и один из основоположников современного иррационализма.., основные реакционные выводы определили главное направление его (ницшеанства. - Б.К.) развития - к идеологии немецкого фашизма, одним из идейных источников которого оно стало”.¹

Такая чудовищная нелепица выдавалась за научную оценку и в книгах ведущего советского “специалиста”

С.Ф. Одуева “Реакционная сущность ницшеанства” (М., 1959) и “Тропами Заратустры” (М., 1971). По каким тропам бродил автор, мне неизвестно, но он, по-видимому, даже при желании не мог свернуть ни на шаг в сторону от официального взгляда, который можно охарактеризовать одним словом “Анти-Ницше”. Само имя талантливого философа воспринималось как нечто порочное и вредоносное, самое-самое антисоветское. В этих условиях не то что защищать Заратустру, но даже знакомиться с ним считалось почти что государственным преступлением. Поэтому позиция Одуева, Фролова и др. меня несколько не удивляет. Удивляет другое, а именно то, что и сейчас, когда нет никаких запретов на западную культуру, у нас все еще встречаются прежние ложные обвинения Фридриха Ницше в “философском аморализме” и “этическом нигилизме”.²

Ну, шут с ними, с этими тухлявыми клише, но может сложиться впечатление о том, что вся философия якобы отличается высшей нравственностью, а нигилизм не есть явление этическое. Отрицание, или переоценка старой морали, и есть развитие этического сознания. Не так ли?

Каждому, разумеется, своя воля, но удивляет единообразие и грубая лаконичность отрицательных суждений. Все они фактически повторяют то раздражение, которое вызвал Ницше у своих современников.

Призыв Заратустры “Вперед по канату жизни к идеалу сверхчеловека” в конце XIX - начале XX вв. естественно воспринимался многими чуть ли не как отказ от всякого идеала, прежде всего христианского идеала человека. На деле же Ницше выступал не в защиту сатанинского индивидуализма, а против рабского принижения человека, в том числе и принижения перед Богом. В этом отношении он на свой лад продолжал линию Фейербаха и Конта, желая поднять живого, а не мертвого, человека с земли до небес.

Свое ощущение духовной духоты эпохи Фридрих Ницше выразил так: “Я не знаю, куда деваться”, - вздыхает современный человек. Этой современностью болели мы, мы болели ленивым миром, трусливым compro-

миссом, всей добродетельной нечистоплотностью современных “Да и Нет”.³

Как созвучно такое признание нашим собственным неудовлетворениям нынешним существованием. Разве можно за это клеймить Ницше? Да, именно из-за этого острого разочарования в нечеловеческих мерзостях человеческой жизни он и попал под конец своей несчастной судьбы в психиатрическую лечебницу. Не он один из великих талантов терял рассудок от бессмысленности существования. Близко к этой грани подходили и Шопенгауэр, и Конт, и Толстой, и Достоевский, и Блок, и Есенин, и Маяковский и многие другие незаурядные натуры. Часто, слишком часто нормальный и здоровый человек, по верному замечанию Ницше, ощущает “нечто вроде атмосферы сумасшедшего дома, больницы - я говорю, как и подобает, о зонах культуры человека, о всякого рода “Европе”, где бы она еще не встречалась на земле”.⁴

В конце XIX в., впрочем, как и в конце XX в., не только Ницше страдал от пустой социальной суеты. Тот же Л.Н. Толстой в своей “Исповеди” сетовал: “Можно жить покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это - только обман и глупый обман”,⁵ какая-то общая и “вонючая помойная яма, которую мы старательно наполняем своими нечистотами”.⁶

Чтобы выбраться из этого глупого и злого колодца, Толстой стал создавать свою “разумную религию”. Ницше пошел другим путем, понимая, что в одиночку нельзя преодолеть притяжение земных пороков. Лучшие люди, сильные духом и обладающие “свободным умом” должны первыми “пересоздать себя в отцов и предков сверхчеловека.., чтобы все превратилось в человечески мыслимое, человечески видимое, человечески чувствуемое”.⁷

Разве это естественное и искреннее устремление можно называть реакционным иррационализмом, устремленным к идеологии фашизма? Кто же из мудрых мужей во все века не желал очеловечивать жизнь, придавать ей действительно светлый смысл?

Но до сих пор находятся люди, которые упорно продолжают чернить великого философа, обвиняя его за из-

вращение всего смысла человеческой жизни. Так, способный российский ученый-психолог А.М. Эткинд в своей весьма интересной книге “Эрос невозможного. История психоанализа в России” (издана в 1993 г.), слепо следуя советской традиции иметь мнение, одобренное властью и официальными авторитетами, ничто же сумняшеся, заявляет, что де мечта Ницше о сверхчеловеке “представляется нам сегодня, на основе опыта прошедшего столетия, не просто опасной, но и, в буквальном смысле этого слова, человеконенавистнической”.⁸

Здесь уже перед нами предстоит не “Эрос невозможного”, а невозможная ересь.

О каком же опыте идет речь? Не о фашистском ли усердии по созданию чистой арийской расы? Оказывается, нет. Наш психолог истории имеет в виду опыт “его (Ницше- Б.К.) последователей - большевиков”.⁹ Именно они, действуя по рецепту Фридриха Ницше, а вовсе не Маркса и Ленина, - пишет Эткинд, взялись создавать своего “нового человека”. И, как мы видим, они его таки в данном конкретном случае создали. Увы, таких “случаев” оказались миллионы.

Удивительно, но сам Ницше как бы предвидел такой вариант и даже хотел его предотвратить. Он писал: “Общее вырождение человека, вплоть до того “человека будущего”, в котором тупоумные пустоголовые социалисты видят свой идеал - вырождение и измельчание человека до совершенно стадного животного (или, как они говорят, до человека “свободного общества”), превращение человека в карликовое животное с равными правами и притязаниями возможно, в этом нет сомнения”.¹⁰ Пример с книгой Эткинда этот вывод подтверждает (я говорю, разумеется, иронически и лишь в части, касающейся приведенной оценки Ницше).

И нацисты, восхваляющие философа, и коммунисты, клеймящие его, преследовали свои гегемонистские цели и со спокойной душой насильственно экспериментировали с людьми ради спасения человечества то ли от “коричневой чумы”, то ли от “коммунистической заразы”. И в том, и в другом случае ни Ницше, ни Вагнер, ни Мальтус и

никто другой не несli ответственности за преступления и зло, которые люди совершили в XX-ом веке и продолжают совершать.

Абсурдность идеологических обвинений Ницше вроде бы очевидна, но почему же тогда с резкой критикой его взглядов выступили такие гиганты, как Толстой и Достоевский? Что в его учении задело их за живое? Почему и Плеханов, и Мережковский, и Хайдеггер, и многие иные серьезные мыслители весьма раздраженно высказывались по поводу Ницше? Может быть, они из-за ревности не желали признавать, как выразился Н.А. Бердяев, “великое значение Ницше для нашей эпохи”?¹¹ Я полагаю, что этот мотив нельзя игнорировать. Гении не всегда склонны признавать творческий дар другого. Но причина отрицания философии сверхчеловека, конечно, лежит глубже. Для Толстого, Достоевского, Мережковского и всех других философов религиозной ориентации неприемлемой оказалась ницшеанская идея умаления Бога и возвеличивания “божьей твари” до идеала сверхчеловека. С иных, но также критических, позиций подходил к делу отец российского марксизма Г.В. Плеханов (1856-1918).

Интересно сопоставить взгляды и тех, и других.

По мнению Д.С. Мережковского, Ницше сделал свой выбор в пользу агрессивного босняка, в котором, де ему почудился сверхчеловек, а на поверку - “грядущий хам”, тупой и властный маргинал вроде булгаковского Шарикова. Мережковский, как мне думается, проигнорировал аристократический и возвышающий смысл ницшеанского идеала - сделать из Шарикова “сверх-зверя”, то есть человека, а затем уже и “сверх-сверх-зверя” - Человека будущего.

Эту идею Ницше, напротив, как раз и ухватил Плеханов, обрушившийся на ничего не подозревавшего Заратустру с обвинением в проповеди “новейшего индивидуализма” буржуазного образца. Философия Ницше, по словам Плеханова, “является протестом против поступательного движения массы” и направлена, конечно же, “против современного социалистического движения”.¹²

Соединив Мережковского и Плеханова, мы получим удивительную абракадабру: сверхчеловек как “грядущий хам” вместе с аристократией противостоит движению своих братьев - люмпенов, или, напротив, “поступательное движение масс” пролетариев противостоит возвышению человека и преодолению в нем зверя. По Плеханову такое “преодоление” возможно только в рамках (или на путях) социалистического движения. По Мережковскому и само последнее могло привести лишь к победе “грядущего хама”.

История показала, что прав в конечном счете оказался Мережковский, а сам Плеханов был “распят” в ходе “поступательного движения массы” и отброшен в лоно трусливого аристократического индивидуализма, с которым он смело и искренне боролся. Примечательно, что главный обвинитель Плеханова, а им, как всем известно, был аристократ В.И. Ленин, в дискуссию по поводу философии Ницше не вступил, понимая, по-видимому, что спорить с ним будет труднее, чем с Карлом Каутским (1854-1938), которого можно было просто обозвать “ренегатом” - и дело с концом.

Все эти перипетии отражали ту полемику, которая развернулась под влиянием Ницше относительно жизненных смыслов новой эпохи и места в ней естественного человека. Аморализм и индивидуализм босяка и буржуа-аристократа удивительным образом совмещались и дополняли друг друга, что, собственно говоря, и обнаружил Ницше. Его критики не могли подняться до высот “слишком человеческого отношения” к личности. Одни видели спасение только в союзе с Богом (Толстой, Достоевский), другие вообще не верили в преображение “бесчисленно кишящих сверхчеловеков, сверх-человечков”,¹³ босяков в свободных людей, также связывая их судьбу с религией (Мережковский), третьи уповали на политический набор рекрутов “из низших и бедных слоев в железные батальоны пролетариата”, в рядах которых и только под социалистическими знаменами эта “масса” могла превратиться из “грядущих хамов” в хозяев грядущего (Плеханов, Ленин).

Во всех случаях человек “массы” оставался только тварью - подчинялся то ли Богу и церкви, то ли старой или

новой аристократии, то ли идее социального спасения мира. Творение смысла его жизни, как и сама жизнь, оставались в руках “высших” небесных и земных сил.

Ницше в отличие от этих путей искал свой естественный и ничем не испоганенный путь к человеку - свободному и самостоятельному, творцу собственной жизни. В этом и состоит основная разница в позициях.

В отличие от всех церковных и социалистических догматов о бедных и богатых, Ницше, выделяя “мораль господ и мораль рабов”, исходит из того, что “они (эти морали. - Б.К.) переплетаются одна с другой, взаимно не понимая друг друга, иногда же упорно существуют бок о бок - даже в одном и том же человеке, в одной душе”.¹⁴ В этих последних словах и содержится его главное открытие. Душа одна, а морали две, а то и три или четыре. В самом деле, многие из нас бывают попеременно то рабами перед одними, то господами над другими. В этом одна из распространенных коллизий жизни. К освобождению от этого греха раздвоенного сознания и поведения и звал людей Заратустра, натягивая над пропастью зла свой “канат жизни”. Именно и только, идя по такому канату вперед и вверх, и может человек приближаться к идеалу сверхчеловеческого смысла.

Не к тому ли призывал апостолов и сам Христос? Именно к тому. Не случайно, между прочим даже Вл. Соловьев, резко критикуя Ницше, подчеркивал, что человеку “естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека”.¹⁵ Правда, при этом он имел в виду именно Христа.

Но кого же имел в виду Ницше? Разве Антихриста, как об этом писали Вл. Соловьев, Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев и др.? По мнению Бердяева, именно Антихриста и никого больше. Но здесь он неожиданно добавляет: в этом состоит и польза Ницше, поскольку идея сверхчеловека есть последняя стадия антихристологической антропологии, которая “делает человека рабом падшего ангела, пожелавшего иметь на земле свое образное Христу человековоплощение”. Только преодолев ложь этого последнего “безбожного гуманизма” можно будет перейти, наконец, к “гуманизму божест-

венному, к антропологии христианской”.¹⁶ Под ней Н.А. Бердяев, как обнаруживается, подразумевает свою собственную новую религию и философию свободы - “религию богочеловечества”. Вот и весь фокус: просто и понятно.

И здесь я, наконец, перехожу к формулировке собственного взгляда. В отличие от видных корифеев российской философии я полагаю, что Фридрих Ницше - это не антихрист, а лжеантихрист. Причем и в том еще смысле, что одни его не поняли, а другие оболгали. Сначала его выдали за антихриста ревнители христианской морали. Затем против него ополчились марксисты. И наконец его идею опошлили нацисты. Каждый манипулировал на свой лад.

Но как же следует понимать истинный образ сверхчеловека: как призыв к аморальности и насилию или как мечту о высшем смысле человека и его жизни? Я придерживаюсь второго мнения. Именно так я понимаю слова Ницше о том, что “свободный человек immoralен, поскольку хочет зависеть только от самого себя, а не от установившегося обычая”.¹⁷ С этих позиций он и выступал против диктата религиозных догм и всякой нормативной морали. Особенно резко он обвинял апостола Павла и его призывы к аскетизму: “Жить так, чтобы не было более смысла жизни, - это становится теперь “смыслом” жизни”.¹⁸ Против такого фанатического омерщвления естественного человека и выступил Ницше.

Но это вовсе не означало отказа от Христа, как принято считать, скорее, наоборот. Ницше несколько раз с болью высказывает мысль о лживости и слабости людей, в том числе и истинно верующих христиан. Только сам Иисус Христос, по его словам, и был тем единственным, “первым и последним” христианином, который жил “чтобы показать, как нужно жить”.¹⁹ Это признание имеет принципиальное значение. И еще: “В сущности, был только один христианин, и он умер на кресте. “Евангелие” умерло на кресте. То, что с этого мгновения, было уже противоположностью его жизни, “дурная весть”, *Dysangelium*... христианской может быть только христианская практика, то есть такая жизнь, какую жил тот,

кто умер на кресте... Еще теперь возможно такая жизнь, для известных людей даже необходима: истинное первоначальное христианство возможно во все времена”.²⁰ И это признание существенно.

Таков новый образ Ницше - образ не антихриста, а именно защитника христового идеала. Таким представляется мне глубинный, а не внешний, смысл идеи сверхчеловека. Ницше признается, что тщетно искал “последний остаток Бога среди людей”, но они сами убили Бога в себе. А посему “мы должны сами пойти к нему”.²¹

В книге “Ессе Номо” (Я - человек) сам Ницше определяет сверхчеловека не как героя, “полусвятого” или “полугения”, нет, это просто Человек - свободный ум, крепкая воля, сила духа, творец с добрым сердцем, честный перед собой и людьми, живущий в гармонии с природой. Это и есть Заратустра. Вот и весь секрет.

В личном письме к П. Гасту от 21 июля 1881 г. Ницше признается, что Христос для него всегда был и остается “лучшим образцом идеальной жизни... с детских лет следовал я ему повсюду и, сдается мне, я никогда не погрешил против него в сердце моем”.²² Разве это откровение, как и всю светлую идею о сверхчеловеке, можно назвать сатанинскими, антигуманными, реакционными? Конечно, нет. Так не пора ли поставить точку над издевательскими извращениями подлинной философии Ницше? Давно пора. Его “человеческое, слишком человеческое” отношение к жизни и мечта о совершенствовании людей должны, наконец, найти достойное и всеобщее признание.

Эти мои рассуждения, вероятно, могут быть названы апологетическими, тенденциозными, субъективными или как-то еще! Не буду спорить. Но я именно хотел заострить проблему и выступить против традиции. Я вижу много слабых сторон и противоречий, даже опасных моментов в мировоззрении Ницше, его увлечение силой и красотой, свободой и риском. Ну и что из того? Ведь в главном-то он прав и велик. Без его философии мы уже не можем обойтись, коли действительно раздумываем о смыслах жизни, человеке и социуме. Так же я отношусь и к учению Зигмунда Фрейда.

3. На приеме у доктора Зигмунда Фрейда

Оно + Я +(сверх-Я) = человек.

автор

Психоанализ настолько глубоко внедрился в современные методы лечения душевных болезней личности и общества, что его автора почти перестали вспоминать. Некоторые клиницисты даже ставят под сомнение саму фрейдовскую методу, приписывая ей узкое сексопатологическое значение.

На мой взгляд, подобное мнение не имеет ничего общего с философией психоанализа. Ведь по существу Фрейд и его ученики в ходе врачебных сеансов только и делали, что помогали пациентам не половую потенцию восстанавливать, а возвращать потерянную способность понимать самого себя и окружающий мир. Для этого важно было освободиться от гнета иррациональных импульсов и мобилизовать всю внутреннюю жизненную силу, прежде всего разум и волю.

Сексуальная подоснова нервных срывов анализировалась Фрейдом лишь потому, что являлась наиболее проявленной сферой бессознательного. Но оно имело гораздо более широкое поле действия.

Сексуальное влечение выражает, на мой взгляд, глубинную и естественную тягу живых существ к бессмертию. Половое наслаждение является всего лишь сопутствующим элементом, который мудро внедрила природа, чтобы в борьбе за существование никто не забывал о главном - продолжении рода, а следовательно, и собственной жизни. Энергия либидо, о которой писал Фрейд, и воплощала в жизнь этот закон природы. .

Перенакопление или, напротив, истощение этой внутренней энергии как раз и порождает всякого рода психодушевные патологии. Большинство нормальных людей сами справляются со своими стрессами, но слабые натуры нуждаются в помощи со стороны. Ее оказывает вера, сочувствие ближних, либо медицина.

Со времен Гиппократы многие нарушения психики - страх, мании, агрессия, стремление к смерти, потеря па-

мяти и т.д. - лечили методами внушения и гипноза, травами, водными процедурами и даже колдовством. Шаманы звоном бубна, огнем и дымом охраняли людей от злых духов, а священники молитвой изгоняли бесов, вселившихся в несчастных по воле дьявола. Во времена Фрейда в Европе стали популярны лечения такого рода, как магнетизм Месмера, душ Шарко, экспериментальная психология Вундта и другие.

Венский профессор - психиатр первым предложил принципиально иной подход. С помощью самого пациента он старался прояснить скрытый смысл неосознанных душевных состояний и переживаний. Ключ к душевной гармонии Фрейд видел в осознании человеком собственного Я. Врач лишь помогал пациенту лечить самого себя.

Чтобы лучше понять философию Фрейда, зайдём к нему на прием и побеседуем на интересующую нас тему.

* * *

“Дорогой доктор Фрейд, - начинаю я свой воображаемый разговор.- В своих лекциях Вы прекрасно и убедительно обрисовали сложный процесс душевной жизни индивидуума и воздействие различных внешних и внутренних импульсов его поведения. Всемирную известность приобрело Ваше учение о роли либидо и сублимации. Но меня сейчас интересует Ваше отношение к более широкой проблеме, а именно - формированию личности и смыслов ее бытия. Можно ли считать, что именно слабость личности, или потеря ею смысла жизни, является главной причиной психодушевных срывов и патологий? Можно ли восстановить душевное равновесие? Или человек обречен на вечное смятение и растерянность, ощущая абсурдность бытия?”

Что бы сказал Фрейд мне в ответ? Мне остается лишь фантазировать, опираясь на идеи самого отца психоанализа. Правильно ли я его понял - это другой вопрос, но я пишу не учебник психиатрии, а свободное сочинение и потому высказываю свое субъективное мнение. И не более того. Поэтому продолжу рассказ.

- “Мне весьма трудно коротко и просто ответить на эту сложную тему, - мог бы ответить великий целитель человеческих душ, - но постараюсь это сделать.

В моем кабинете были сотни и даже тысячи пациентов, Они со мной делились самыми интимными переживаниями и рассказывали о всех, в том числе порочных и почти преступных намерениях и деяниях. И, тем не менее, с помощью психоанализа мне удалось раскрыть лишь отдельные стороны вечной тайны каждой индивидуальной жизни. В конечном счете, все поведение, а может быть, и вся судьба человека зависит от структуры его личности, от силы той внутренней жизненной энергии, которой она обладает. Многое, даже очень многое в жизни Homo Sapiens зависит не от разума, а от неосознанных, или просто бессознательных естественных импульсов, которые внедрены в природу человека как живого организма. Сознание лишь *post factum* пытается хоть как-то объяснить их действие, чтобы взять руководство эмоциями и действиями на себя. Но внутренняя энергия инстинктов, влечений, страстей именно сильна тем, что она не осознается. В итоге бессознательное нередко оказывается сильнее сознательного, а их столкновение и порождает душевный конфликт. Нередко человек вообще теряет рассудок.

Проблема бессознательного в жизни человека, - продолжал Фрейд, - издавна волновала философские умы. Об этом писали Платон, Спиноза, Юм, Кабанис, Шопенгауэр и многие другие, но они ставили вопрос достаточно абстрактно. Я же, как практикующий врач, исследую не механизм мышления, а механизм поведения конкретных живых людей. Для этого приходится проникать в такие сферы, которые остаются закрытыми для рационального познания. В основном - это сфера неосознанных инстинктов, снов, страхов, влечений, симпатий и антипатий, страстей и стрессов. Это большой “черный ящик”. Недаром говорится, что чужая душа - потемки. Но и свою душу понять чрезвычайно трудно.

Вы скажете, что о душе человека, его грехах и страданиях, страхах и смятениях, или, как говорится в Евангелии, “искушениях” почти все давно написано и разжева-

но. И это так. Но меня интересовала не философская или богословская антропология, а сидящий передо мной пациент, его индивидуальные и реальные психо-душевные переживания. Ведь я - врач, а не философ.

- Уважаемый доктор Фрейд, - задаю я уточняющий вопрос, - разве все эти многообразные личные коллизии не имеют какой-то единой общей физической или социальной причины? Может быть, все судьбы предопределены свыше?

- Я не верю в бога, но уважаю веру других людей. Меня же интересуют не трансцендентные, а природные стороны человеческого бытия. В этом смысле я - дарвинист. Я изучаю психо-душевную структуру естественного, а не придуманного человека - ангела.

- И как же строится эта структура? Ведь издревле душа мыслилась как соединение разума, воли и чувств. Не такова ли и структура личности?

- Нет, не такова, хотя взаимодействие разума, воли и чувств действительно формирует характер. Но сами-то эти энергии опираются, как я полагаю, на бессознательные и потому еще не "оволенные" импульсы и инстинкты.

- Проще говоря, в основе личности лежит бессознательное? - горячусь я. - Если это так, то человек это - Homo pre-sapiens, а, может быть и - contra-sapiens?

- Вовсе нет, - спокойно продолжает Фрейд, - ибо в структуре личности бессознательное, предсознательное и сознательное сосуществуют одновременно и даже дружат друг с другом, хотя и постоянно противоборствуют.

- Поясните, пожалуйста, Вашу мысль.

- Моя врачебная практика убедила меня в том, что каждая личность в своей основе испытывает давление с двух сторон, так сказать, - снизу и сверху. Внутреннюю композицию психо-душевного мира можно представить как некое динамическое соединение трех сфер. Их можно обозначить следующим образом: 1) Я (Эго) - наличная сущность индивида (каким он самоощущает себя); 2) Оно (Ид) - неизвестные и неподвластные бессознательные природные инстинкты и влечения и 3) сверх-Я (сверх-Эго) - идеал, который человек предчувствует или мыслен-

но представляет в качестве высшего критерия своего бытия. Только вся сумма Я + ОНО + (сверх-Я) создает структуру личности, а следовательно, ее жизненное проявление в этом мире. Теперь попробуем разобраться в механизмах взаимодействия этих внутренних сфер.

- Простите, - опять перебиваю я - но, такой подход демонстрирует нам и Серен Кьеркегор, который, как Вы помните, еще в 1843 г. писал: "Познавая себя самого, индивидуум познает свое "Я", являющееся в одно и то же время и его действительным и его идеальным "Я": это "Я" находится и вне его, как образ, который он стремится воплотить в себе, и в то же время в нем самом, так как это "Я" - он сам".²³

- Я не помню этих слов великого датского философа, - чуть раздражается Фрейд. - Даже не помню, читал ли я его произведения, но готов, если хотите принять его в компанию многих других адептов психоанализа. Меня никогда не беспокоили упреки в заимствованиях, поскольку в творческом сознании все мысли, в том числе и чужие, переплетаются в один клубок, порождая некую новую мысль. Считайте меня кьеркегорцем, если угодно, или называйте Серена Кьеркегора отцом психоанализа. Моего "Я" и даже "супер-Я" это нисколько не раздражает.

- Простите меня за невольную бестактность, - пытаюсь я сгладить возникшую неловкость, - просто я пытаюсь разобраться в существе дела. Прошу Вас, уважаемый профессор, продолжите свою мысль о взаимодействии трех сфер.

- Хорошо. Пойдем дальше. Посмотрим на сущность каждого элемента. Возьмем сферу "ОНО". Это самый низший и темный этаж, почти подвал. В нем постоянно идет невидимая, но напряженная борьба между инстинктом жизни (греки называли его Эросом, я именую Либи́до) и инстинктом смерти. Особенно трудно понять, что обе эти силы, не осознаваемые человеком и потому кажущиеся иррациональными, - на деле - самые мудрые императивы природы. Они действуют одновременно. Более того, обе они "редко, наверное, даже никогда - не выступают по отдельности, но сплавлены в различные, изменчи-

вые и спутанные сочетания, а потому неузнаваемы для нашего взгляда”.²⁴

Помнится, что одна из моих талантливых российских учениц Сабина Шпильрейн где-то писала, что даже само сексуальное влечение “по своей природе есть влечение к разрушению, влечение индивида к уничтожению себя”.²⁵ Я с Сабиной не согласен, ибо полагаю, что в либидо прева-лирует все же светлый инстинкт Эроса, а не страшная Та-натос (так называли греки богиню смерти). Правда, у не-которых моих пациентов действительно была крайне раз-вита именно тяга к небытию. Об этом в свое время много писал любимый мною Артур Шопенгауэр. Мне импониру-ет не его пессимизм, а глубина его душевного откровения. Но не будем отвлекаться от главной темы, а тема эта - бо-рение трех сфер психодушевной жизни. Это бореение, как мы только что почувствовали, ощущается и в нашем раз-говоре.

Эго ежеминутно испытывает давление Ид. В итоге у многих формируется даже какое-то болезненное и “бес-сознательное чувство вины”.²⁶ Так стихийно возникает не-кий образ сверх-Я, который, как ни странно, усугубляет манию вины. А это чувство, как и стыд, отличает челове-ка от животного.

Кстати говоря, о важности идеала весьма интересно писал Фридрих Ницше, всячески восхваляя своего сверх-человека. Я в принципе - не поклонник этой идеи, по-скольку всякий идеал отрывается от реальности, в данном случае сверх-Я либо сливается, либо навсегда расстается с ОНО. На мой взгляд, оба варианта невозможны и вредны. Этого и жаждет Танатос.

Как бы то ни было, но именно Ницше лучше всех уда-лось выразить суть проблемы. В книге “Человеческое, слишком человеческое” (1876 - 1877) он, как Вы, по-ви-димому, знаете, писал: “У каждого есть хороший день, когда он находит свое высшее Я; и истинная человечность требует, чтобы каждый оценивался лишь по этому состо-янию, а не по будничным дням зависимости и рабства... Иные живут в страхе и покорности перед своим идеалом и хотели бы отречься от него; они боятся своего высшего

Я, потому что, раз заговорив, оно говорит требовательно. К тому же оно имеет свободу приходить и отсутствовать по своему желанию, подобно привидению; оно поэтому часто зовется даром богов, тогда как дар богов (случая) есть, собственно, все остальное; это же есть сам человек”.²⁷

По Ницше выходит, что человек в своей главной сущности - это идеал человека, но не он сам. Я стою на той точке зрения, что Я не может существовать ни без ОНО, ни без супер-Я. Вот такой живой симбиоз и есть для меня человек. Сила либидо и сила Танатос занимают свои законные места, равно как и сила сверх-Я. Разделите их и перед вами вместо человека появится труп, либо его призрак.

Я - не патологоанатом и не сторонник оккультных наук. Но я и не фантаст. Меня беспокоит реальный человек, причем человек психически неуравновешенный и больной, человек страдающий. Моя врачебная миссия - помочь ему выздороветь и обрести душевное равновесие, а значит - найти временно утерянный смысл жизни. Вот, собственно говоря, и вся суть психоанализа. Проблема сексопатологии - всего лишь часть моей психоаналитики, хотя и чрезвычайно существенная.

- Это исключительно важное замечание, - опять вклиниваюсь я в разговор, - поскольку до сих пор большинство, во всяком случае, в России, ошибочно полагает, что Ваше учение посвящено исключительно энергии бессознательных психосексуальных влечений и комплексам неполноценности.

- Такой взгляд вульгаризирует мою концепцию донельзя. Но что поделать, подобное отношение проявляется ко всем более или менее серьезным научным теориям.

- Особенно много спекуляций повсюду делается, когда речь заходит о понятии сублимация, выдвинутом Вами в 1900 г. Что это - вытеснение сексуальной энергии волевым актом или бессознательное переключение бессознательных же энергий, в том числе и либидо, на цели осознанной культурной и социальной деятельности? Я задаю этот вопрос только потому, что в советских философских

словарях утверждалось, что якобы сублимация - это “переключение энергии и социально неприемлемых (низших, низменных) целей и объектов на социально приемлемые (высшие, возвышенные)”. И далее: “Согласно З.Фрейду, С. - это процесс, заключающийся в том, что влечение (либидо) переходит на иную цель, далекую от сексуального удовлетворения, а энергия инстинктов преобразуется в социально приемлемую, нравственно одобряемую”.²⁸

- Господи, каких только глупостей и вульгаризаций не раздавалось по поводу психоанализа, - явно раздражается Фрейд. - Все, кому не лень, пытаются все упростить, исказить и поставить на службу своим интересам. Почему половое влечение (либидо) “низменно” и “неприемлемо”? Разве большевики - это бесполые существа? И что значит “нравственно одобряемые” энергии? Кто и как одобряет внутреннюю жизненную энергию бессознательного? Ведь то, что не осознается, нельзя и одобрить. Бессознательное не превращается в сознательное, а питает его, само сублимируется, возвышается, реализуется не в половом акте, а в чем-то другом, часто также неосознаваемом, например, в гармонии музыки, танца, абстрактной живописи. Разумеется, сублимация может привести к вытеснению бессознательного, его преодолению. Но, увы, и многие плоды сублимации могут иметь социально неприемлемый характер, их нельзя нравственно одобрить, - например, черную магию, порнографическую живопись, фашиствующую пропаганду, культ вождей и т.д. Иными словами, иногда опасно увлекаться переключением “низших” энергий либидо на “высшие” энергии строительства “нового общества” или утверждение “нового порядка”. Это будет не возвышение, а понижение человека, не сублимация, а дегуманизация личности. Не в этом ли и проявляется в социальной сфере сила богини Танатос, которая только и жаждет “возвращения всех живых организмов в безжизненное состояние”.²⁹ Вот почему для меня лично всегда были неприемлемы ни фашизм, ни коммунизм. Уж лучше изучать либидо, нежели оказаться в рабстве у такого рода политических влечений, как удачно выразился Карл Юнг, “коллективного бессознательного”. Смысл

сублимации, конечно, не в эксплуатации и обмане ближнего, но в возвышении собственного Я и приближении к идеалу сверх-Я, т.е. преодолению диктата ОНО. В этом, если хотите, и состоит жизнь разумного человека, или, как вы говорите, смысл его жизни.

Смысл жизни - это возвышение, очеловечивание, самосовершенствование личности.

Религия эту идею трактует в понятиях приближения человека к идеалу Иисуса Христа. Ваши российские философы Соловьев, Бердяев, Мережковский мечтали об эпохе “богочеловечества”. Ницше мечтал о сверхчеловеке. Я же понимаю сублимацию как психо-душевное возвышение личности, выход за пределы стихийных внутренних импульсов за счет их же либидиозных энергий.

В этом естественном и таинственном процессе особую роль, на мой взгляд, играет психический импульс сверх-Я. Дух этого супер-Эго ощущался даже самым диким дикарем. В жизни каждого с детских лет всегда присутствует нечто или некто, возвышающееся над ним самим, - образ отца, матери, старшего брата, учителя, друга, царя, идола, Бога.

На мой взгляд, на заре человечества именно отец был тем “сверхчеловеком, которого Ницше ожидал лишь в будущем”.³⁰ Этот “отцовский идеал” и есть наше супер-Эго, мое сверх-Я. Сверх-Я является моим внутренним “категорическим императивом”, который порождает уже не только мое сознание, но весь Я как плотского и живого человека. Плоть, инстинкты, либидо толкают меня на сублимацию “низших” энергий в “высшие”. Я беру эти слова в кавычки, чтобы не обижать ни душу, ни плоть. Для меня и ОНО, и Я и сверх-Я - все вместе взятое, я повторяю еще и еще раз, и есть человек. Преобразуется, возвышается, развивается он весь целиком, а не по частям. Такова сублимация в моем понимании, В этом-то и будет, по-видимому, высший, хотя и не весь смысл жизни.

В движении вверх, а не вниз, собственно говоря, и возникают всякого рода неврозы, конфликты и патологии. Страдающим элементом всегда является Я. “Я является несчастным существом, которое служит трем господам, и

вследствие этого подвержено тройкой угрозе: со стороны внешнего мира, со стороны вождельний ОНО и со стороны строгости сверх-Я”.³¹ Я где-то писал, что приваиваю сверх-Я функцию совести, которая оценивает все наши поступки и намерения.³² Без этого судьи мое Я распадается или остается в плену ОНО.

Задача психоаналитика как раз и состоит в том, чтобы восстановить гармонию, точнее сказать, эквilibrium этих трех сфер жизни личности, я ищу ее спасения не в Боге, а в ее собственной природе, ибо человек живет не на небе, а на земле. Только здесь, по эту сторону добра и зла, и обретается смысл жизни. Потусторонняя жизнь – это тема не психоанализа, а церкви”.

На этом мой заочный визит к великому доктору Зигмунду Фрейду завершился. То, что я услышал или хотел услышать, откровенно изложено в этой главе. Благодаря этой добровольной попытке авто-сублимации мое Я чуть-чуть превзошло силу тяготения ОНО и продвинулось по пути к моему же сверх-Я.

Реально ли это произошло или я пребываю в привлечательном самообмане – не суть важно. Важно ощущение сублимации. Именно оно и придает особый смысл смыслу нашей жизни.

4. Семинар “серебряных” корифеев России

“Человек отличается от животных тем, что может мечтать”.

автор

Из Вены, где мне посчастливилось побеседовать с глазу на глаз с великим Фрейдом, я вернулся в Москву. Обстановка в стране оставалась крайне тяжелой, но дома все было нормально. Не успев обработать записи, сделанные в Австрии, я неожиданно получил анонимное приглашение принять участие в одном интересном семинаре. Он должен был проходить на даче видного литератора, что на Николиной горе близ Звенигорода. Тема семинара звучала интригующе: “Экзистенциальные лучи российской культуры Серебряного века”. Но еще больше

меня удивил список участников. Каждое имя вызывало искреннее почтение. К сожалению, многие уже не могли сами выступать с докладами, но прислали письменные тексты и грамзапись кратких тезисов. К сожалению, качество звучания оказалось весьма плохим, ведь запись производилась еще в 20-х и 30-х годах.

Утром первого дня предполагалось заслушать Николая Александровича Бердяева, Дмитрия Сергеевича Мережковского и отца Сергия Булгакова (Сергея Николаевича Булгакова). После обеда обсуждение должны были продолжить Василий Васильевич Розанов и Павел Александрович Флоренский. Поздно вечером свой “круглый стол” намеревались провести поэты - символисты Зинаида Гиппиус, Андрей Белый и Александр Блок. Второй день целиком отводился свободному обмену мнениями.

Пропустить такую уникальную встречу я, конечно, не мог. И потому стал самым серьезным образом готовиться к семинару. Передо мной открылась широкая панорама новых подходов к оценке человеческого предназначения. К сожалению, многое у нас из творческого наследия Серебряного века долгие годы не только замалчивалось, но даже было официально объявлено реакционным явлением. Светлое и умное полагалось считать черным и вредным. Большей пошлости и подлости представить невозможно.

Но перейду к делу. Какой же свет несли людям духовные лучи Серебряного века? Мой первый и главный ответ ясен: это был свет высшего человеческого добра, ума и любви. Он по-новому высветил самые возвышенные, самые чувственные и самые трагические стороны жизни.

Короткая, но яркая эпоха Серебряного века (конец XIX и первые полтора десятилетия XX веков), ознаменовала начало бурного морально-духовного обновления, развития символизма в искусстве, подъема экзистенциально- богословской философии. Суть сводилась к отрицанию существующего пошлого и никчемного бытия и поиску новых нравственных и духовных ориентиров.

К сожалению, благородный порыв интеллектуальной элиты был прерван мировой войной и октябрьским пере-

воротом 1917 года. Все духовно-эмоциональное пространство в России оказалось оккупировано “пролетарским” мировоззрением и “классовым” подходом к культуре. Погоня за “призраком коммунизма” грубо и жестоко подчинила реальное благо людей бесконечной борьбе за будущее счастье.

Мыслящие и творческие натуры не могли примириться с таким образом мыслей и инстинктивно стремились к возрождению ценности человека, как человека, вне зависимости от его классовых и политических предпочтений. Такое движение духа и было российским вариантом ренессансного гуманизма, но уже применительно к XX веку. На смену Данте, Петрарке, Боккаччо, Эразму пришли Соловьев, Бердяев, Мережковский, Блок, Розанов, Гиппиус и плеяда других корифеев Серебряного века.

Весьма образно и точно выразила общее настроение эпохи талантливая и популярная в те годы поэтесса-таинственная “мадонна символизма” - Зинаида Гиппиус. В маленьком стихотворении “Все кругом” она в 1904 г. с каким-то особым душевным надрывом печаловалась и надеялась одновременно.³³

Все кругом

Страшное, грубое, липкое, грязное,
Жестко-тупое, всегда безобразное,
Медленно рвущее, мелко-нечестное,
Скользкое, стыдное, низкое, тесное,
Явно довольное, тайно-блудливое,
Плоско-смешное и тошно-трусливое,
Вязко, болотно и тинно-застойное,
Жизни и смерти равно недостойное,
Рабское, хамское, гнойное, черное,
Изредко серое, в сером упорное,
Вечно лежащее, дьявольски косное,
Глупое, сохлое, сонное, злостное,
Трупно-холодное, жалко-ничтожное,
Непереносное, ложное, пошлое!
Но жалоб не надо, что радости в плаче?
Мы знаем, мы знаем: все будет иначе.

Нравственное осуждение и даже самоосуждение вкупе с романтическим ожиданием будущего - не страшного и грубого, не скользкого и стыдного, а чистого, правдивого, талантливого, свободного, одухотворенного - таково было общее состояние духа самой чувствительнейшей и талантливейшей плеяды российской творческой интеллигенции. "Все будет иначе!" Как и когда это произойдет? Кто совершит преобразование жизни? - оставалось неведомым для поэтов. Ведь они писали не политические программы, а выражали интимные эмоции души. Их не устраивало ее трупно-холодное и жалко-ничтожное прозябание. Все рабское, хамское, недостойное должно было быть преодолено и похоронено.

Именно этой надеждой жила в те годы вся столичная богема. Яркий всплеск ее творческой энергии и назвал Н.А. Бердяев "русским духовно-культурным Ренессансом".³⁴ Такое определение мне представляется самым точным, удачным. В самом деле, чем больше Вы впитываете в себя светлую энергетику этой краткой эпохи, тем больше возвышается Ваш дух, растет самопознание и стремление к раскрытию для себя самого истинного смысла собственной жизни.

Но как бы ни преклоняться перед величием "серебряных" умов, необходимо все же и самому иногда шевелить мозгами. Сейчас, спустя десятилетия, можно спокойно оглядеться по сторонам и вне зависимости от исторической ситуации и политических предпочтений времен оценить значение отечественного духовно-культурного Ренессанса. Возможно, это только личное восприятие, но меня поразило, пожалуй, больше всего в новой философии жизни духовно-эротическое начало.

Возможно, сказалось влияние Ницше и Фрейда, хотя многие представители серебряного века на словах крайне негативно относились к их творчеству, повторяя то Соловьева, то Плеханова.

Как бы то ни было, поначалу мне казался неоправданным слишком большой крен в сторону половой проблемы, но я вспомнил сколь большое внимание этой теме уделяли древние греки, как много места было посвяще-

но ей в Библии, как вдохновенно о любви писали Данте, Петрарка, а затем и Фейербах, и Конт, и Соловьев и многие- многие другие. Поэтому удивляться новому возрождению Песни песней Соломона было бы глупо. Во все времена мудрый Соломон превращался в наивного влюбленного, а простенькая пастушка - в необыкновенную царицу наслаждения.

В наше время, спустя всего 100 лет, такого романтического подъема человеческих чувств мы, увы, уже не испытываем. Прагматизм победил всяческую куртуазию и превратил Эрос в секс. Поэтому-то, наверное, так трудно современному человеку воспринять теплые экзистенциальные лучи солнечного Ренессанса начала XX века. Их свет представляется весьма наивным, сентиментальным, оторванным от земных реалий. Но именно в этой отрешенности и мечтательности и таилась, на мой взгляд, подлинная магическая сила “серебряного” мироощущения. Всегда эмоция обгоняет разум и тем позволяет человеку преодолевать земное тяготение.

Но можно, конечно, встать и на иную позицию - позицию мещанского большинства. В самом деле, если вспомнить социальную и экономическую ситуацию в России после русско-японской войны и революции 1905 года или взять нынешний постсоветский кризис, то вся философия Серебряного века предстанет в глазах обывателя не более, чем мелкобуржуазным и интеллигентским брюзжанием, эротическим разложением, мистическим упадничеством и т.п. Какие-то надуманные изыски нервного символического осмысления Эроса, либидо, сублимации, богоискательство - все это отстояло страшно далеко от жизни и страданий простого трудового люда, от революционной борьбы против самодержавия, от крестьянского и рабочего движения.

Все это так. Но разве можно упрекать творческую богему за то, что она - богема, а не крестьянин или пролетарий? Почему она должна была идти за эсерами или большевиками, отказываясь от самой себя? Как можно упрекать изгнанного из России Н.А. Бердяева, прошедшего от стихийного увлечения марксизмом к его осознанно-

му отрицанию, за то, что всю свою жизнь он размышлял о назначении человека и Боге, а не о человеке без Бога? Разве вся культура может быть сведена к узко классовой и партийной идеологии? Поэтому не будем уподобляться тем недоразвитым советским шариковым, которые умели только повторять обрывки чужих мыслей и были вовсе неспособны распознать глубинный смысл российской философии возрождения человека, как человека, а не как представителя того или иного класса. В этом различии состоял принципиальный конфликт между “красным” (большевистским) и “серебряным” восприятием бытия. Как говорится, каждому - свое: одним - революция и диктатура пролетариата, другим - любовь и богочеловечество.

В известной статье “Партийная организация и партийная литература” (1905) В. И. Ленин восклицал: “Долой литераторов беспартийных! Долой литераторов сверх-человеков!” Литературное дело должно стать частью общепролетарского дела, “колесиком и винтиком” одного единого, великого социал-демократического механизма, приводимого в движение всем сознательным авангардом всего рабочего класса.³⁵ Но порочные “истеричные интеллигенты” и мелкобуржуазные независимые умы, которых с увлечением клеймил экзальтированный вождь большевизма, вовсе не хотели становиться механическими “колесиками и винтиками” нового идейного крепостничества. Они продолжали мыслить и чувствовать по-своему. Эту свободу Ленин по-фарисейски пытался отождествить с “зависимостью от денежного мешка, от подкупа, от содержания”.³⁶

Но в ней-то, этой свободе, и состояло все преимущество и достоинство непролетарских литераторов. Они не проповедовали истину, а искали личный путь к ней. В письме к Д.В. Философову З. Гиппиус признавалась: “Я ищу Бога- Любви, ведь это и есть Путь, и Истина, и Жизнь. От Него, в Нем, к Нему - тут начинается и кончается все мое понимание выхода, избавления”.³⁷ Так в сознании символистов расцвело религиозно-эротическое ощущение смысла человеческой экзистенции. В нем органично переплелись и неиссякаемая энергия греческих бо-

гов Диониса и Эроса, и светлый дух любви - Агапэ времен Данте и Петрарки, и творческий экстаз личного эмоционального порыва к свету и свободе во всем, в том числе и в половой любви.

Одухотворение либидо доходило до проповеди андрогинизации мужчины и женщины, их полного слияния вплоть до отказа от собственного пола и половых отношений (идеал Соловьева о софийности любви). Д.С. Мережковский энергично выступил против всякого аскетизма и искажения законов плоти в защиту “высшего утверждения плоти и духа... равноценности, равносвятости Духа и Плоти... Дух есть не безплотная святость, а ‘Святая Плоть’”.³⁸

Сам Д.С. Мережковский, его жена З. Гиппиус, поэт Вяч. Иванов, А.Н. Бердяев, М. Кузмин, А. Блок и другие пытались не только в теории, но и на практике (в том числе групповой) экспериментировать со “Святой Плотью”. По признанию Н.А. Бердяева “дионисическое веяние прошло по России... Оргиазм был в моде- искали экстазов... - Эрос решительно преобладал над Логосом”.³⁹

В философии В.В. Розанова эта линия достигла апогея. В книге “Люди лунного света” он в определенном смысле превзошел даже самого Фрейда. Но это была, так сказать, внешняя сторона “серебряного” мироощущения. Опынение творческим духом, новизна взглядов, поиск неизведанных путей очеловечивания человека - вот что составило подлинный стержень культурного Ренессанса.

И центральным ядром являлась идея свободы- свободы личности как творца собственного бытия. Идеологи “серебряной” антропологии сами были личностями и не могли плестись в обозе за “железными пролетарскими” батальонами. Наиболее полно идею свободы и красоты человека выразили Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков. “В свободе, - писал первый, - скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира”.⁴⁰ Свобода в начале и свобода в конце. Свобода по Бердяеву первична и коренилась в том Ничто (Меон), из которого Бог сотворил мир и человека. Эту идею русский философ, по его собственному признанию, заимствовал у

немецкого мистика XVII в. Якоба Беме. Свобода - это не просто главный стержень экзистенции это - сама экзистенция. "Свобода не легка, как думают ее враги, клеветующие на нее, свобода трудна, она есть тяжелое бремя. И люди легко отказываются от свободы, чтобы облегчить себя."⁴¹ Но это "облегчение" делает человека рабом, животным, моральным карликом.

"Опыт жизни, борения духа создают образ человека. Человек, - считал Бердяев, - не есть окончательно готовое и законченное существо, он образуется и творится в опыте жизни, в испытаниях своей судьбы".⁴²

С этих позиций Бердяев и глядел на назначение человека. "Пусть я не знаю смысла жизни, но искание смысла уже дает смысл жизни, и я посвящу свою жизнь этому исканию смысла".⁴³

В самом деле только искание истины противостоит обыденности, бессмысленности бытия, пассивному самодовольствованию, бездуховности, а значит - помогает уловить и тайну смысла.

Эту же идею, хотя на свой церковный лад, развивал и С.Н. Булгаков, полемизируя с Н.А. Бердяевым. Следить за их полемикой - истинное наслаждение. Человек, по мысли С.Н. Булгакова, свободен именно потому, что он "есть бог in potentia и только в силу этой божественной потенциальности способен к "обожению"... человеку присуще стремление к абсолютному творчеству, по образу Божьему".⁴⁴

Человек- это ипостась, лицо, а посему, подчеркивал Булгаков, - внутренняя глубина его личности неопределима и неизмерима. "Свою ипостасность, или личность в себе, человек знает как нечто совершенно абсолютное, вечное в смысле вневременности, для чего он не может помыслить ни сотворения, ни уничтожения, вообще связать ее с потоком временности... Человек абсолютно не верит временности своей личности и ее уничтожимости".⁴⁵

С этим выводом о. Сергия Булгакова я в душе полностью солидарен, хотя очень трудно осознать как временность, так и вневременность собственного бытия. Может

быть, для формирования подлинной личности вовсе и не обязательно, как он считает, иметь религиозное сознание? Ведь если верить в абсолютное посмертное бытие, тогда смысл земного существования умалется до простого приготовления к вечной вневременности. Или, иначе сказать, ощущение и ожидание будущей бесконечной жизни и составит смысл этого временного бытия. Не так ли? Вопросов возникает много.

На некоторые из них Булгаков достаточно полно отвечает: человек, по его определению, “становится самым собой лишь через свободное свое произволение, как бы изъявляя согласие на самого себя, определяя свое собственное существо”.⁴⁶ Но это свободное самотворение по Булгакову, возможно лишь благодаря произволению Божию, по образу и подобию которого и был сотворен человек. Иного ответа от священнослужителя ждать нельзя.

С.Н. Булгаков пишет: “Во Христе заключается не только высшая и единственная норма долженствования для человека, но и закон человеческого бытия, хотя это раскроется лишь в конце нашей зоны, на Страшном Суде. Тогда: внезапно прозреет все человечество и неизбежно силою вещей освободится от былой власти иллюзий, психологизмов, самости, веры в не-сущее, как сущее”.⁴⁷ Значит, только тогда человек и осознает оценку своей свободы - совершил ли он свой жизненный путь “по образу и подобию Божию” или по образу и подобию Сатаны. В этом-то и будет самый страшный самосуд.

Но как же обеспечить себе алиби? Как найти смысл и путь жизни? С.Н. Булгаков на эту тему размышляет так: “Адские муки, составляющие оборотную сторону человеческой свободы, суть ее *privilegium odiosum* (ненавистная привилегия), всякий лик бытия имеет не только свою светлую сторону, но и свою особую изнанку или тень”.⁴⁸

И эта мысль, как стрела, поразила мою душу: коли жизнь человека имеет светлую сторону и изнанку, то весь ее смысл получает двойную оценку и самооценку. Но как это обнаружить на практике? Смотреть на каждого как на грешника и ангела, слившихся воедино в одном лице? По-видимому, именно так.

Вот какие, несколько странные мысли, а, по правде сказать, совсем и не странные, навел на меня “серебряный” семинар, что состоялся в конце ноября 1999 г. на одной из дач на Николиной горе близ Звенигорода.

В свете и под влиянием его экзистенциальных и духовных лучей я и собираюсь теперь коснуться еще одной темы, а именно - раскрытия этического смысла того гигантского трагического конфликта, который принес с собой XX век - конфликта между личностью и обществом. Этот разрыв существовал во все времена, но в наше столетие он приобрел вселенское значение. Конфликт человека с самим собой и с природой - вот, что ныне ставит под сомнение не только смыслы жизни, но и ее саму как таковую.

Примечания к главе XIV

1. Философский словарь. Под ред. И. Т. Фролова. Изд. 4-е. М., 1980, с. 248-249.
2. См. “Вопросы философии”, 1989, N11, с. 48, 55.
3. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 2. М., 1990, с. 663.
4. Там же, с. 493.
5. Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 20 томах. Том 16. М., 1983, с. 118.
6. Там же, с. 291.
7. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 2. М. 1990, с. 60.
8. Эткинд А.М. Эрос невозможного. История психоанализа в России. Санкт-Петербург, 1993, с. 5.
9. Там же, с. 26.
10. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 2. М. , 1990, с. 204.
11. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 15.
12. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Том III. М., 1957, с. 446-447.
13. Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений. Том XI. Санкт-Петербург - Москва, 1912, с. 58- 59.
14. Ницше Ф. Сочинение в двух томах. Том 1. М., 1990, с. 233.
15. Соловьев В.С. Сочинение в двух томах. Том 2. М., 1989, с. 613.
16. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с. 323-324.

17. Nietzsche F. Aurora. Barcelona, 1986, p. 12.
18. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 2. М., 1990, с. 666- 667.
19. Там же, с. 660, 672.
20. Там же, с. 663.
21. Там же, с. 202- 203.
22. Там же, с. 799.
23. Киркегор. Наслаждение и долг. М., 1994, с. 338.
24. Фрейд, Зигмунд. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1922, с. 112.
- 25.Эткинд А.М. Эрос невозможного в России. Санкт-Петербург, 1993, с. 181
26. Фрейд, Зигмунд. Я и Оно. Ленинград, 1924, с. 24.
27. Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том I. М., 1990, с. 180.
28. Философский словарь. Под. ред. И. Т. Фролова. Изд. 4-е. М., 1989, с. 336.
29. Фрейд, Зигмунд. Я и Оно. Ленинград, 1924, с. 39.
30. Фрейд, Зигмунд. Психология масс и анализ человеческого Я. М.,1925, с. 72.
31. Фрейд, Зигмунд. Я и Оно. Ленинград, 1924, с. 58.
32. Фрейд, Зигмунд. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1989, с. 336- 337.
33. Гиппиус З.Н. Сочинения. Стихотворения. Проза. М., 1991, с.122.
34. См. "Вопросы философии", 1990, N2, с. 139.
35. Ленин В.И. Полн. собр. соч., Т. X. с. 27.
36. Там же, с. 30.
37. Серебряный век русской поэзии. М., 1993, с. 19.
38. Мережковский Д. С. Полное собрание сочинений. Т. VIII. Санкт-Петербург - Москва, 1912, с. 10-12.
39. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990, с. 71.
40. Там же, с. 51.
41. Там же.
42. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994, с. 14.
43. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990, с.77.
44. Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994, с. 143.
45. Там же, с. 246.
46. Там же, с. 303.
47. Там же, с. 300.
48. Там же, с. 354-355.

Глава XV

ДУАЛИЗМ “СОВЕТСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ”



1. Признание

“Кого помиловать - помилую, кого пожалеть - пожалею”. (Исх.33,19).

В течение ряда десятилетий мое поколение вело так называемый “советский образ жизни”. Что это за образ было не очень понятно, ясно только, что он во всем противостоял буржуазному (или американскому): у нас - свет и всеобщее благо, у них - мрак и эксплуатация; у нас - общенародная собственность и демократия, у них - частный капитал и власть рокфеллеров; у нас - свободный труд и справедливое распределение дохода, у них - потогонная система и социальное неравенство; у нас - светлая перспектива коммунизма, у них - общий кризис и разложение и т.д. и т.п.

Подобного рода противопоставление “двух систем” было распространено и на Западе. Менялись только знаки плюс и минус. У нас - “империя зла”, у них - “государство народного благоденствия”, у нас - “тюрьма народов” и диктат КГБ, у них - свобода и права человека и т.д. и т.п.

На этой простенькой и понятной каждому дураку платформе строилась вся “наука” и вся пропаганда “советского образа жизни”. Возьмите любую газету, любую книгу, вышедшую в СССР до 1990г., и Вы тут же обнаружите поток аллилуйных восхвалений по адресу этого чудесного “образа”. Подобно иконе, на которой мы видим невидимое (например, ангела), “советский образ жизни” являлся неким символом несуществующего блага. Для придания этому “образу” хотя бы некоторой дозы достоверности приходилось идти на приписки, статистические уловки и прочие манипуляции. Демагогия с целью обмана нередко оборачивалась самообманом. В результате правда и ложь смешались в одно странное состояние общественного мнения. Честно признаюсь, что и я сам не стоял в стороне от устных и письменных воспеваний преимуществ существующего порядка вещей и даже однажды делал на какой-то международной конференции доклад о “Советском образе жизни”. Что-то защищал искренне, в чем-то лукавил, а, проще говоря, талдычил то же самое, что и все

другие “партийные пропагандисты”. Но теперь-то я способен наконец отличить зерна от плевел! Сложность, однако, в том, что в природе они никогда не разделены и чаще всего слеплены вместе.

Подобное сцепление добра и зла порождает двусмысленность всякого социального явления и факта. Это объективное обстоятельство неизбежно придает двойной смысл “советскому”, впрочем, как и всякому иному образу жизни.

Конечно, повсюду независимо от “социальной системы” люди живут по общим законам природы – рожают и воспитывают детей, трудятся, занимаются профессиональным делом, любят и ненавидят, страдают и радуются. Особые черты их бытию придают религиозные взгляды, природные условия, традиции быта, а также – юридические порядки и требования центральных властей. Но тем не менее каждый человек и каждая семья стараются сохранить свой стиль и образ жизни, иметь свой интимный уголок. Но я сейчас веду речь уже не о содержании индивидуальной экзистенции, а о некоей абстракции социального масштаба, которая якобы выражает собой общий смысл коллективной жизни данного народа или государства, или даже “социальной системы” в целом. Разумеется, такого общего смысла не было и быть не может, ибо каждая судьба отдельно взятого человека не похожа на другую и складывать их все в кучу, как песчинки, можно лишь в больном воображении. Но именно такой “кучей” и представляется “образ жизни” народов со всеми его официальными признаками, показателями, религиозными устоями, культурой, принципами и другими атрибутами. Столь примитивный подход к смыслам жизни превалировал в СССР и других социалистических странах.

Определенный и одобренный партией набор критериев определял все идеологемы и понятия – “советский человек”, “социалистическая демократия”, “моральный кодекс строителей коммунизма”, “коммунистический труд”, “советский образ жизни” и др. Это были слова – иероглифы, слова-знаки. Но даже ноты – это еще не музыка. Тем не менее все общество привыкло к такого рода схоласти-

ке, путая мистику и обещания с реальностью. Все, что не соответствовало официальной догме, игнорировалось, а еретики, или подозреваемые в ереси, объявлялись “врагами народа” и подвергались анафаме, тюремному заключению или казни.

“Социалистический образ жизни” превратился в своего рода религиозную или точнее - религиозно-политическую конструкцию. Она замешала собой живого человека. Песчинки были не в счет. Да и кто был такой, человек, чтобы призывать к ответу власть, партию, социализм? Они, и только они имеют право судить и наказывать, спасать и губить, распределять добро и зло. Партия и ее вожди олицетворяют собой “ум, честь и совесть” всего общества, да что там общества, всего человечества, всей “нашей эпохи”.

В основе такой идеологии лежала, как мне думается, марксова идея “классовой морали”, превращенная Лениным и большевиками в своеобразный кнут и вожжи по управлению движением советского общества к “победе коммунизма”. Какой-либо иной истины, иного пути и жизни нет и быть не может. Вот и весь сказ. Но тут-то и обнаруживалась самая настоящая двусмысленность подобного положения: один смысл вкладывали в идею “советского образа жизни” партийно-государственные круги, стремящиеся при помощи демагогии и обещаний манипулировать обществом; другой - наивный, искренний и честный порыв к лучшей жизни - был присущ широким массам, которые ради “светлого будущего” готовы были идти на самопожертвование. Таким образом, я полагаю чрезвычайно важным всегда иметь в виду эту принципиальную разницу. Вот почему все рассуждения о “советском образе жизни”, как о некоем целостном и едином для всех смысле бытия в эпоху СССР, не соответствовали действительности.

К сожалению, до сих пор, однако, многие видят недавнюю историю либо только в черных, либо только в белых красках. Так, видимо, проще всего судить о прежних временах, либо отделяя от них собственное прошлое, либо по инерции оставаясь в его духовных тенетах. Собственно го-

воря, принципиальной разницы в той или иной форме самооправдания я не усматриваю. Ведь и осуждение, и восхваление “советского образа жизни” теперь является именно самооправданием вне зависимости от истинности того или иного утверждения. Проще говоря, я сам себя и обвиняю, и оправдываю одновременно. Потому-то и пытаюсь разобраться со смыслами собственной жизни на разных ее этапах.

После этого признания перейду к описанию официальной позиции КПСС в отношении смысла и характера “советского образа жизни”, или в более широком плане - “коммунистической морали”.

2. Кредо большевизма

Следуя заветам Маркса, российские большевики во главе с Лениным все свои силы посвятили одной цели — борьбе за свою политическую власть, а, говоря партийным языком, - за диктатуру пролетариата. Как усердные школяры, они в упоении призывали трудовой люд переходить на позиции “классовой морали” и вставать под знамена коммунизма. Борьба за идеалы социального освобождения ценилась выше наличной жизни. Именно такая революционная борьба за социализм и особенно героическая деятельность коммунистического авангарда рассматривалась марксистами как явление “в высшей степени практическое, преследующее практические цели с помощью практических средств”.¹

Эти слова Маркса означают следующее:

- практическое — значит деятельное, политическое, прагматическое, утилитарное и главное - свободное от моральных ограничений;
- практические цели — значит власть, диктатура пролетариата, социализм;
- практические средства — значит насилие, гражданская война, революция и мировая революция.

Не случайно поэтому Н.А. Бердяев обвинял большевиков в том, что они сделали “фетишь из революции, из пролетариата, из будущего социалистического общества...

но проходят мимо личности человеческой с холодом и равнодушием”.²

Это же чувство испытывали многие люди, в том числе и члены самой социал-демократической партии Поиск нравственного начала вылился у ряда из них в тенденцию богостроительства.

В резолюции совещания Большевицкого центра (расширенной редакции “Пролетария” - июнь 1909 г.), проходившего под председательством Ленина, по адресу А.В. Луначарского, А.А. Богданова и других указывалось, что попытки “придать научному социализму характер религиозного верования” приносят лишь “вред революционной социал-демократической работе по просвещению рабочих масс” и ничего общего с позицией большевистской фракции не имеют.³

По сути дела повторилась вся история борьбы Маркса и его сторонников против “христианского коммунизма” Вейтлинга. Разница состояла в том, что как только большевики встали у власти, они сразу же стали переходить именно на богостроительские позиции: коммунистическая теория стала представляться новой Библией, а ее основоположники великими пророками; Ленин и Сталин получили место святых апостолов, а впоследствии были официально обожествлены. В итоге борьба с богостроительством вылилась именно в богостроительство. Но в этом преображении не содержалось ничего странного или оригинального. Во все времена иезуитство и лицемерие являлось важнейшим политическим приемом по оболваниванию людей. В данном случае этот принцип оправдывался логикой “классовой морали” и так называемой “революционной совести”.

Не случайно, в резолюции X съезда РКП(б) от 16 марта 1921 г. в функции контрольных комиссий прямо вменялась “борьба со вкрадывающимися в партию бюрократизмом, карьеризмом, злоупотреблением членов партии своим партийным и советским положением, с нарушением товарищеских отношений внутри партии...”⁴

Как и в годы создания первых коммунистических групп и обществ в Европе в 40-50-х гг. XIX в. вновь всерьез встал

вопрос об установлении хоть каких-то ориентиров “партийной этики”. В Указаниях Пленума ЦКК РКП(б) (октябрь 1924 г.) по вопросам партэтики подчеркивалось: “Мы не являемся сторонниками выработки какого-либо подробного кодекса морали, устава коммунистического поведения. Но в то же время мы должны решительно бороться с голым отрицанием классовой пролетарской морали, которую пролетарская Коммунистическая партия и пролетариат в целом вырабатывают в процессе борьбы”.

О какой же морали шла речь?

В дискуссии на II пленуме ЦКК РКП(б) председатель Харьковской ГKK так сформулировал ее принцип: “Этика у нас классовая... все то, что вредно для рабочего класса, для Коммунистической партии, это есть неэтический поступок, а все, что на пользу нашему классу и нашей партии, это - этический поступок, и только так подходить к этому вопросу”.

Именно такой истинно марксистский взгляд на мораль определил осуществление красного террора против, как выразился Ленин, всех “насекомых”. К ним им были отнесены буржуа, помещики, белогвардейцы, иностранные интервенты, всякого рода спекулянты, священнослужители, саботажники, воры, бандиты, а также пьяницы и “инакомыслящие”. В результате за период 1917-1953 гг. были уничтожены миллионы россиян. Это было невиданное жертвоприношение во славу социализма и “социалистического образа жизни” случайно оставшихся в живых.

Отношение прогрессивной интеллигенции к такому массовому убиению довольно резко, но справедливо, а главное - честно выразил великий русский ученый В.И. Вернадский. Будучи членом ЦК кадетской партии, он взглянул на ход “красного террора” в России не с узкопартийной, а с общегуманистической точки зрения.

В набросках письма к русской и украинской молодежи (июнь 1924 г.) В.И. Вернадский пишет: “Два великих события в жизни человечества: Ленин-Ульянов в России, Ганди в Индии.

В одном насилие, цель оправдывает средства, убийства и кровь. Разорение страны. Милльоны смертей. Канниба-

лизм - массовые убийства... Подавление человеческой личности для блага избранных. Жестокость и безразличие. Непризнание свободы веры, свободы мысли, свободы исканий. Борьба с религией и в то же время все формы разврата: цель оправдывает средства - макиавеллизм в политике. Нет ничего сильнее идеи. Идеи социализма и коммунизма сохранили форму - потеряли всякое содержание.

Стоит ли жить для жизни сытых скотов?"⁷

Протест против жесточайшего "революционного насилия" примерно в это же время выразил в своих письмах (1920 г.) и писатель-демократ В.Г. Короленко: "Я думаю, что не всякие средства могут действительно обращаться на благо народа... движение к социализму должно опираться на лучшие стороны человеческой природы..."⁸

Разгул насилия - это свидетельство бескультурия, отсталости, азиатщины, неподготовленности России к революции. В.Г. Короленко пишет: "Политических революций было много, социальной не было еще ни одной. Вы (большевики. - Б.К.) являете первый опыт введения социализма посредством подавления свободы. Что из этого может выйти? Не желал бы быть пророком, но сердце у меня сжимается предчувствием, что мы только еще у порога тех бедствий, перед которыми померкнет все то, что мы испытываем теперь".⁹ Так оно и случилось.

Но ленинская партия не слышала этих предостережений. Она видела в "красном терроре" путь к победе социализма.

Многие видные руководители большевистской партии прямо и недвусмысленно защищали метод насилия как наиболее эффективный для достижения цели. Например, Н.И. Бухарин в книге "Теория исторического материализма" утверждал, что мораль как форма сознания имеет фетишистский характер, а фетишизм чужд творческо-революционному духу пролетариата. Поэтому нравственные нормы поведения это всего лишь обычные "технические правила" целесообразности.¹⁰ Этика не нужна пролетариату, поскольку он сам свободно формирует нормы собственного поведения, определяет смысл истории.

Пренебрежение этической стороной строительства социализма было характерно и для многих других. "В борь-

бе за свое освобождение, - писал, например, П. Виноградский, - пролетариату не нужно морали, наоборот - ему нужно преодоление всякой морали, ибо мораль пролетариата - это его боевые классовые нормы...".¹¹

3. Ленин, Троцкий, Сталин

В наиболее законченной форме такой подход сформулировал В.И. Ленин в своем докладе на III съезде комсомола в 1920 г. Мораль большевизма наконец не только получила свое теоретическое выражение, но и превратилась в метод полного оправдания любой политики, коль скоро она выгодна делу революции.

Революционная нравственность, отмечал В.И. Ленин, - это то, что "служит разрушению старого эксплуататорского общества и объединению всех трудящихся вокруг пролетариата, созидая новое общество... Нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации... В основе коммунистической нравственности лежит борьба за укрепление и завершение коммунизма".¹² Это заявление формально направлено как бы против умаления морального фактора. Но продолжим цитату: "В каком смысле отрицаем мы мораль, отрицаем нравственность? - спрашивал В.И. Ленин и отвечал. - В том смысле, в каком проповедовала ее буржуазия, которая выводила эту нравственность из велений бога... Всякую такую нравственность, взятую из внеморального, внеклассового понятия, мы отрицаем... Мы говорим, что наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата."¹³

Ради политической мобилизации отсталых масс В.И. Ленин упростил всю нравственность до "классового интереса пролетариата", который якобы только и хочет, что освободить весь мир от эксплуатации и зла. А раз так, то все, что служит этой благородной цели, - морально, а что мешает - аморально. Вот и весь фокус.

Такой подход приобрел значение некой догмы. До сих пор многие не ставят ее под сомнение. Известный философ А.А. Гусейнов в одной из своих статей под титулом "Коммунизм и мораль" (Опыт современного прочтения

речи В.И. Ленина на III съезде комсомола “Задачи союзов молодежи”), приведя только что процитированные слова вождя, обрушивается с резкой критикой на “зловую фальсификацию” тех анонимных буржуазных идеологов, которые интерпретировали эту мысль Ленина как признание тезиса “Цель оправдывает средства”.

Желание профессора похвально, но какое же “новое прочтение” он предлагает? Во-первых, он не без основания полагает, что Ленин ставит “знак равенства между нравственностью и борьбой за коммунизм”. Но далее этот тезис незаметно подменяется другим: **“Только то, что нравственно, выражает интересы пролетариата, действительно ведет к укреплению коммунизма”**.¹⁴ А.А. Гусейнов выделяет жирным шрифтом этот свой вывод, приписывая Ленину мысль, которую тот не выдвигал. Все дело здесь в запятой. Можно сказать: “только то, что нравственно выражает интересы пролетариата, ведет к укреплению коммунизма”. И тогда получается, что именно классовые интересы (классовая мораль) пролетариата ведет к победе. Но можно сказать, как Гусейнов: “только то, что нравственно, выражает интересы пролетариата и ведет к коммунизму”. И тогда получается, что есть некая нравственность вообще и в той своей части, в которой она выражает интересы пролетариата, ведет к коммунизму, - только эту “часть” общей морали пролетариат и делает своей классовой моралью. Но что же нравственно вообще? Что из нравственности вредно? В чем суть классовой морали пролетариата? На этот счет философ не распространяется, склоняясь в конечном счете к восхвалению ленинской логики. Хитрость в том, что остается не ясным, что же и кто определяет “то, что нравственно”? Сталин, как известно, тоже хотел “укрепления коммунизма” и в этом видел роль своей диктатуры и оправдание массовых репрессий.

Любые выверты с моралью были возможны только на основе отрицания общих критериев нравственности и утверждения “классовой морали”. Но либо существует некая высшая и общепринятая нравственность, которую признает и пролетариат, либо он сам, точнее, его партия в соответствии со своим собственным интересом опреде-

ляет, что же есть “нравственное” в конкретной политической борьбе за коммунизм.

А.А. Гусейнов все же вынужден признать, что “сама действительность, экономическая и политическая целесообразность (!) сплошь и рядом заставляют (!) идти на такие действия, такие компромиссы, которые находятся в противоречии с совестью, с требованиями коммунистической справедливости”.¹⁵

Вот так. Оказывается, целесообразность (?) позволяет жить и действовать “в противоречии с совестью”. И ничего. И не стоит переживать и расстраиваться. На то она и политика. В чем же не правы “злостные” критики Ленина? В чем ошибались “мягкотелые интеллигенты” вроде В.Г. Короленко? Все эти вопросы остаются без ответа.

Профессор А.А. Гусейнов, тем не менее, делает окончательный и, скажем прямо, поразительный вывод: “В том-то и заключается диалектический смысл ленинской этики, чтобы законно (?) отвергая морализаторский подход к миру, не деградировать до уровня морального нигилизма, чтобы придать социально-деятельный смысл гуманистическим установкам и одновременно саму социальную деятельность критически оценивать с точки зрения гуманистических критериев, чтобы выйти за пределы той исторической и теоретической парадигмы, где нет иного выбора, как между беспринципным делячеством и этическим снобизмом. Отождествление морали с коммунистическим идеалом как раз дает такую возможность...”.¹⁶ Характерное желание: “не деградировать” до аморализма, а посему назвать падение “коммунистическим идеалом”.

Итак, В.И. Ленин, по определению А.А. Гусейнова, нацеливает молодежь на выход за пределы “исторической и теоретической парадигмы” путем отождествления морали с коммунизмом. Вот и вся хитрость, рассчитанная на психологию павликов морозовых. И далее наш автор пишет: “Этика, парализующая социальное творчество масс, общественную активность личности, есть пустая и вредная иллюзия”.¹⁷

К автору статьи такая слабость, как мы видим, не относится.

Интересно, в чем и как “парализуют социальное творчество масс” такие “пустые” призывы как “не убий”, “не преткни слепого”, не лжесвидетельствуй, почитай старших и т.п.? Ведь при желании любую гуманистическую установку можно выдать за “парализацию” личной воли. Следовало бы, видимо, рассмотреть совсем другой аспект, когда мораль не “парализует”, а направляет, ориентирует деятельность человека, не позволяет ему творить все, что заблагорассудится, делать то, что ему выгодно, а на все остальное наплевать. Мораль, а не интерес формирует смысл жизни.

Либо есть некие моральные ограничения, либо их нет. И говорить о том, что неплохо иметь немного морали, к тому же каждый раз по собственной воле оценивать ее смысл, поворачивая мораль то передом, то задом, – значит, на наш взгляд, поступать вопреки общим законам нравственности, т.е. даже не абстрактному и дарованному свыше кантовскому “категорическому императиву”, а давно и прочно утвердившемуся в сознании всех порядочных людей нравственному сознанию и чувству.

Иной подход неизбежно ведет к низвержению всякой морали с пьедестала. Возможно, этот прием эффективен, но к нравственности он имеет лишь то отношение, что грубо посрамляет ее и отбрасывает в сторону подобно тому, как поступают герои Н.Е. Салтыкова-Щедрина в рассказе “Совесть”.

Не случайно Н. Бухарин, А. Преображенский, да и многие другие открыто и уверенно утверждали: “мораль – опиум для революционного пролетариата”. Можно было бы поддержать этот тезис, добавив только одно словечко – “классовая мораль”. Именно она затормозила процесс политического и нравственного возвышения пролетариата, породила культ личности Сталина и в конечном счете оправдала всю практику тоталитаризма в СССР. В наиболее трагической форме ловушка “классовой морали” отразилась на судьбе одного из ее самых рьяных защитников – Л.Д. Троцкого.

Один из вождей Октябрьского вооруженного восстания 1917 г. в Петрограде и член ЦК РКП(б) Лев Давидович

Троцкий вошел в историю как наиболее последовательный и смелый борец против диктатуры Сталина. Именно Троцкий (Бронштейн) был одним из наиболее серьезных теоретиков большевизма и, в частности, блестящим пропагандистом идеи “классовой морали”.

Еще до революции он глубоко интересовался философией Ницше, у которого заимствовал немало аргументов в критике буржуазной морали и защите имморализма.

Наиболее полно свои воззрения Троцкий изложил в итоговой статье “Их мораль и наша”, опубликованной в журнале “Бюллетень оппозиции” в 1938 г., т.е. незадолго до его смерти.¹⁸

Статья начинается с иронического замечания о том, что в эпоху торжества реакции многие люди, в том числе и некоторые социал-демократы, а особенно “интеллигентская мелкая буржуазия”, начинают выделять из себя “в удвоенном количестве испарения морали, подобно тому, как люди вдвойне потеют от страха”.¹⁹ В основе столь странного феномена, по мнению Троцкого, лежит “бессилие и растерянность”, “чувство собственной несостоятельности”, которые слабые натуры пытаются прикрыть абстрактным морализаторством. В итоге они отходят от материальной, т.е. “классовой природы” морали. Такого рода “идеологи промежуточных слоев” оказываются чуждыми великим историческим движениям и попадают в плен “примитивнейшей политической трусости”. Они громогласно обвиняют “марксистский аморализм” и защищают так называемые “вечные истины” морали, а на деле становятся “светскими попиками”, размахивающими “категорическим императивом” Канта, как кадиллом.

“Сверхклассовая мораль, - по твердому убеждению Троцкого и всех правоверных большевиков, - неизбежно ведет к признанию особой субстанции, “морального чувства”, “совести”, как некоего абсолюта, который является ничем иным, как философски трусливым псевдонимом бога”.²⁰

Почему в совести Л. Троцкий увидел нечто небесное, а не земное, - понять трудно, но тем более трудно согласиться с его выводом о том, что “апеллировать ныне к

“вечным истинам” морали - значит пытаться повернуть колесо назад”.²¹ Подчинить совесть “рационалистическому утилитаризму” классовой борьбы - это по Троцкому означает сделать шаг вперед.

Опираясь на традицию “Коммунистического Манифеста”, Троцкий обосновывает такой тезис тем, что-де всякая мораль есть лишь “одна из идеологических функций” господствующего класса. Она не имеет каких-либо внеклассовых или надклассовых параметров и “больше, чем какая-либо другая форма идеологии, имеет классовый характер”.²²

В этом объяснении содержится главная мысль: мораль - это идеология, т.е. никакой морали, вообще говоря, нет. А раз так, то назовем свою коммунистическую идеологию “классовой моралью” - и делу конец. Нужно это лишь для того, чтобы мобилизовать “низы” на борьбу против буржуазии и ее идеологии (морали). Политическая практика самого Троцкого в годы Гражданской войны показала, какими средствами обеспечивалась эта борьба. Метод “красного террора” в дальнейшем расширился до сталинщины, против которой и оказался вынужденным выступить Лев Троцкий.

Но даже зная обо всех преступлениях Сталина и его клики, уже в 1938 г. Троцкий, тем не менее, продолжает защищать старый тезис о “классовой морали”. По его признанию такая высокая цель как демократия и социализм “оправдывает, при известных условиях, такие средства как насилие и убийство. О лжи нечего уж и говорить!.. С точки зрения “вечных истин”, революция, разумеется, “анти-моральна”. Но это означает лишь, что идеалистическая мораль контрреволюционна, т.е. состоит на службе у эксплуататоров... “аморализм” есть в данном случае только синоним для более высоко человеческой морали...”.²³ Вся фразу следовало бы прочесть задом наперед и снять кавычки.

По словам Троцкого, большевизм был морален прежде всего потому, что “всегда называл вещи своими именами. Все знали, чего большевики хотят. Нам нечего было утаивать от масс”. Другое дело сталинизм, который отказался от правды и создал “гигантскую фабрику

фальсификаций... Центром этой системы является рабочий кабинет Сталина”.²⁴

Итак: главный критерий “классовой морали” Троцкий видит в правдивости, сознательно уходя от смысла и средств политики. Коли о ней говорят правду, “называют вещи своими именами”, то, значит, вся политика приемлема, моральна, честна.

Спору нет, правдолюбие вещь хорошая и моральная, но это вовсе не достаточно для оправдания “морали большевизма”. Но дело в другом: правда о зле не превращает его в добро, как того в свое самооправдание хотели бы сделать Троцкий и большевики. К сожалению, правдолюбие Троцкого отнюдь не остановило Сталина поступить по закону “классовой морали” и ради революционной целесообразности покончить с самим Троцким. Жизнь Троцкого и многих других верных большевиков явилась ценой за их преданность “классовой морали”.

Так на почве единого понимания “революционной этики” и развертывалась политическая борьба Сталина и Троцкого. В конечном счете победа осталась за Сталиным, преодолевшим по совету самого Троцкого интеллигентские “испарения морали” и всякие укоры совести. Такой аморализм, по логике Троцкого, следовало бы только приветствовать.

4. Сталинская школа аморализма

Сталинщина возникла не на пустом месте и не только по воле “гения всех времен и народов”. Вся история мирового коммунистического движения была, можно сказать, беременна сталинщиной. Все, что было в революционной доктрине насильственного, все, что составляло главную суть аморализма - менталитет анархистов типа С. Нечаева, грубость “грядущего хама” Мережковского, жестокость революционера-пролетария, примитивность Шарикова, слепая фанатическая целеустремленность “левых”-коммунистов - все это воплотилось в феномене сталинщины. Иного метода строить социализм и делать мировую революцию не существовало. Споры о большем или меньшем зле в случае прихода к власти “другого”

Сталина просто нелепы. Не случайно, между прочим, он сам никогда и нигде специально не останавливался на моральном аспекте жизни партии и государства.

Это не значит, что Сталин вообще не придавал значения морали. Напротив, он любил казаться именно нравственным, честным и работающим политиком, посвятившим всего себя заботе о народе и его благе. Внешний имидж высокоморального вождя прикрывал внутренний аморализм души, жестокость и высокомерие, необузданную властность и завистливость по отношению к таким высоким интеллектуалам, как Троцкий и другие, презрение ко всем нижестоящим партийным функционерам и самому народу.

Всякий моральный фактор при Сталине не только был сознательно подмят политической фразеологией, но даже вообще извращен: самое гнусное аморальное поведение - доноительство, трусость, предательство, ложь, пресмыкательство, двурушничество и т.п. - объявлялось патриотическим долгом. Те же люди, кто вел себя честно и последовательно, кто мыслил самостоятельно и не страшился гнева правящей бюрократии и ее "ежовых рукавиц", тот объявлялся изменником, "врагом народа", агентом иностранных разведок. Трагедия состояла, однако, в том, что массы верили в то, что все сталинские акции оправданы и целесообразны.

Многие честные люди и особенно партийцы старшего поколения оказались вынуждены вступить на путь внутреннего двурушничества: ощущая все пороки сталинского тоталитаризма, они официально прославляли "великого вождя", занимались самобичеванием и самооговором. Многие делали это искренне, полагая, что того требует высший "классовый интерес", т.е. интерес партии и социализма.

Здесь, по-моему, лежит главный ключ к разгадке сталинской школы аморализма. Под огромным прессом идеологического тоталитаризма произошло самое ужасное: настоящая мораль была изгнана из жизни общества, совесть передавалась в руки партии и вождя. В результате такой метаморфозы диктат воспринимался многими как

своего рода комфорт, обеспечивающий внутреннее равновесие и насущные хлеба. Кровь, ГУЛАГ, насилие над личностью отходили в тень. На авансцене торжествовали радость бытия, трудовой энтузиазм, вера в вождя, ожидание его милосердия, готовность по его мановению на любые человеческие жертвоприношения ради победы мировой социалистической революции.

По приказу вождя делались любые насилия над людьми и историей, но нет такого греха, который бы мог сравниться с тем злом, которое его “мудрое руководство” навлекло на души людей.

Тайна невиданной удачи сталинщины до сих пор остается неразгаданной. Как смог заурядный политикан и окружавшая его преступная камарилья столь причудливо смешать добро и зло, даже переставить их местами? Думается, что главным орудием успеха были ложь и страх.

Какие только неожиданные метаморфозы с помощью лжи и страха не удавались этому великому мистификатору: теория марксизма была урезана до убогого “Краткого курса”. Партия перекована в политический “орден меченосцев” при своем “гениальном вожде”. Сомневающиеся брошены под нож гильотины. Новая экономическая политика выродилась в насильственную сплошную коллективизацию “сверху”. Фашистский враг стал “другом” Советского Союза. Простые люди низведены до функции механических “винтиков”. Профсоюзы наречены “приводным ремнем партии”, которым стало удобно хлестать рабочий класс. Сам вождь приобрел могущество полубога. Пресмыкательство рисовалось преданностью “делу революции”. Талантливые ученые объявлялись “грязными космополитами”, писатели и поэты - “грязными пасквилянтами”.

Поистине смешался язык добра и зла.

И такое нелепое, чудовищное положение сложилось не только в СССР, но и во всех других так называемых “социалистических странах”, где действовали свои “боги”.

Трезвые голоса, разумеется, были, но они тонули в громком хоре похвал, рукоплесканий и выкриков “Аллилуйя! Аллилуйя!”, раздававшихся по адресу Сталина не

только из уст оболваненной толпы, но также таких корифеев культуры, как Анри Барбюс, Максим Горький и др. Все усилия одинокого Троцкого свергнуть Сталина с пьедестала закончились плачевно. Та же судьба ожидала Рютова и других оппозиционеров.

В советской практике утвердилось однолинейное мышление. Главный постулат выражался в формуле: все, что выгодно обществу, важнее личностных интересов и мотивов человека. Революция требует жертв, страна окружена врагами, а посему все счастье, всю демократию, всю мораль надо отложить на будущее. Главное - унавозить почву для грядущих поколений. Вот - движущая пружина и основной мотив сталинщины. Многие, в том числе и самые умудренные, попались на удочку "моральной" аморальности.

Мизантропия наверху, ложь посередине и вера внизу дополняли и питали друг друга, образуя особую морально-духовную атмосферу "казарменного социализма". И большинство чувствовало себя вполне естественно, нормально, даже не осознавая трагедии собственного бытия. Само оно становилось насквозь двусмысленным.

Лишь спустя много лет после смерти вождя лучшая часть партии попыталась было разорвать пуповину, соединяющую ее с прошлым, и сформулировать новую этическую позицию. На свет родился так называемый "моральный кодекс строителей коммунизма". Это был высший и последний этап в эволюции "классовой морали". Правда, она уже долгое время именовалась не "классовой", а "советской", но суть от этого нисколько не менялась. Она всегда противостояла другой - не-классовой, общей, человеческой - морали.

5. "Моральный кодекс строителей коммунизма"

Прививка аморализма, осуществленная большевистской партийно-государственной элитой, серьезно деформировала общественное сознание, но все же не дала полного эффекта: на обыденном уровне простые моральные принципы и привычки продолжали действовать. Некоторые из них - чувство коллективизма и солидарности, от-

ветственность перед обществом, трудолюбие, вера в лучшее будущее, патриотизм - всемерно поощрялись, открывавшая дополнительные возможности для политической и трудовой мобилизации масс.

После XX съезда КПСС (1956) и осуждения “культ личности Сталина” началось прозрение. Обвинения по адресу КПСС нарастали. Надо было найти какое-то противоядие против морального “отпадения” народа от партии.

По заданию ЦК КПСС и лично нового Генерального Секретаря Н.С. Хрущева в программные документы партии был включен специальный пассаж о “моральном кодексе строителей коммунизма” с целью доказать принципиальную перемену в ориентации. На самом же деле все свелось к сугубо косметическим операциям. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к официальным документам.

В редакции Устава партии, принятого еще при жизни И.В. Сталина на XIX съезде в 1952 г., члену партии вменялись следующие моральные обязанности:

А) “всемерно охранять единство партии...”;

Б) быть активным бойцом за выполнение партийных решений. Для члена партии недостаточно только согласия с партийными решениями;

В) быть примером в труде...;

Г) повседневно укреплять связь с массами...;

Д) работать над повышением своей сознательности, над усвоением основ марксизма-ленинизма;

Е) соблюдать партийную и государственную дисциплину...;

Ж) развивать самокритику и критику снизу...;

З) сообщать в руководящие партийные органы вплоть до Центрального Комитета партии о недостатках в работе, не взирая на лица. Член партии не имеет права скрывать неблагоприятное положение дел, проходить мимо неправильных действий...;

И) быть правдивым и честным перед партией, не допускать сокрытия и искажения правды. Неправдивость коммуниста перед партией и обман партии являются тягчайшим злом и несовместим с пребыванием в рядах партии;

К) соблюдать партийную и государственную тайну, проявлять политическую бдительность...;

Л) на любом посту, порученном партией, неуклонно проводить указания партии о правильном подборе кадров по их политическим и деловым признакам...”²⁵

Общий смысл сводился к одному - подчиняться воле партийного коллектива, беззаветно служить партии и соблюдать ее “тайну”, вести соответствующую идеологическую работу в массах. Единственное, что выходило за узкие рамки внутренних правил “ордена меченосцев”, заключалось в призыве примерно трудиться. Конечно, в Уставе и Программе КПСС много говорилось об интернационализме, социалистическом образе жизни, борьбе за мир, но все рассматривалось в сугубо политическом ключе. Мораль оборачивалась политической идеологией, только и всего.

Надо признать, что мораль нередко действительно предстает либо религией, либо идеологией. Но так бывает именно тогда, когда задавлена личность, ее свобода и внутренняя нравственность, когда она подчинена внешнему “категорическому императиву”. Но сам-то тоталитаризм всегда надевает на себя моральную тогу борца за общие интересы общего блага и процветания.

Эта линия продолжалась и после смерти Сталина, хотя Хрушев предпринял ловкий маневр с целью поддержания снижающегося авторитета партии. Разоблачение “культа личности” было, конечно, смелым, но все же вынужденным шагом. Однако вскоре обнаружилось, что в обществе и самой партии нарастает стремление к более глубокому оздоровлению нравственного климата.

В этой обстановке XXII съезд КПСС (октябрь 1961 г.) одобрил третью Программу партии - “Программу построения коммунистического общества”. В V разделе этого документа были определены задачи по “формированию научного мировоззрения”, “трудовому воспитанию”, “утверждению коммунистической морали”. Специально подчеркивалась идея о “расширении сферы действия морального фактора”, “сознательной самодисциплины граждан”, “закреплении и развитии основных правил коммунистического общежития” и т.д.

Отвергая “классовую мораль эксплуататоров”, партия и на этот раз не смогла преодолеть саму себя и потому по-прежнему выступала под флагом “коммунистической морали - самой справедливой и благородной морали, выражающей интересы и идеалы всего трудящегося человечества”.²⁶

В структуру этой морали, однако, впервые почти дословно была включена фраза о защите простых норм нравственности и справедливости, о которых упоминалось в Учредительном Манифесте 1964 г. Первого Интернационала. Простые нормы нравственности и справедливости “коммунизм делает нерушимыми жизненными правилами как в отношении между отдельными лицами, так и в отношениях между народами. Коммунистическая мораль, - подчеркивалось далее в Программе КПСС, - включает основные общечеловеческие моральные нормы, которые выработаны народными массами на протяжении тысячелетий в борьбе с социальным гнетом и нравственными пороками”.²⁷

Казалось бы, наконец был сделан решительный поворот от “классовой морали” к морали общей, человеческой. Но это было вовсе не так: “Особо важное значение в нравственном развитии общества, - отмечалось в документе, - имеет революционная мораль рабочего класса”.²⁸

При таком взгляде упоминание об “основных общечеловеческих моральных нормах” носило сугубо спекулятивный характер, а сами эти нормы отождествлялись с интересами пролетариата и его партии, которые, согласно Преображенскому и другим, как раз и придавали морали общечеловеческое и прогрессивное содержание.

В отличие от старого текста Программы XXII съезд попытался придать “коммунистической морали” более широкое общественное звучание, прибавить ей некие гражданские черты. Так родился пассаж о “моральном кодексе строителей коммунизма”, не только членов партии, но всех граждан.

Этот кодекс включал следующие положения:

- “преданность делу коммунизма, любовь к социалистической Родине, к странам социализма;

- добросовестный труд на благо общества...;
- забота каждого о сохранении и умножении общественного достояния;
- высокое сознание общественного долга, нетерпимость к нарушениям общественных интересов;
- коллективизм и товарищеская взаимопомощь...;
- гуманные отношения и взаимное уважение между людьми: человек человеку - друг, товарищ и брат;
- честность и правдивость, нравственная чистота, простота и скромность в общественной и личной жизни;
- взаимное уважение в семье, забота о воспитании детей;
- непримиримость к несправедливости, тунеядству, нечестности, карьеризму, стяжательству;
- дружба и братство всех народов СССР, нетерпимость к национальной и расовой неприязни;
- непримиримость к врагам коммунизма, дела мира и свободы народов;
- братская солидарность с трудящимися всех стран, со всеми народами”.²⁹

К этому также добавлялись: пролетарский интернационализм и социалистический патриотизм, всестороннее и гармоничное развитие человеческой личности, сочетающей в себе “духовное богатство, моральную чистоту и физическое совершенство”, “преодоление пережитков капитализма в сознании и поведении”, “разоблачение буржуазной идеологии” и т.п.

Весь этот “джентельменский набор” выглядел весьма импозантно, но во всем исходил все же из старых принципов “классовой морали”, которые лишь в новой более респектабельной упаковке перетекали в структуру новой, а по сути старой партийной этики, отныне именуемой “моральным кодексом строителей коммунизма”. Суть от этого не менялась, ибо, как и прежде, вся нравственность граждан расписывалась по графам, превращалась в обязательный и до абсурда примитивный катехизис. Какая-либо личная свобода, моральная и идеологическая независимость человека отвергались с порога, а его жизнь и интерес полностью подчинялись обществу, государству и партии.

Не случайно в новой редакции Программы, одобренной XXVII съездом КПСС в 1989 г., уже по инициативе М.С. Горбачева весь раздел о “моральном кодексе строителей коммунизма” был снят и заменен краткой формулой об “утверждении коммунистической морали - самой человеческой, справедливой, благородной, основанной на верности целям революционной борьбы, идеалам коммунизма”. “Наша мораль, - уточнялось в новой редакции Программы, - впитала в себя как общечеловеческие нравственные ценности, так и нормы поведения людей и отношений между ними, которые рождены народными массами в многовековой борьбе против эксплуатации, за свободу и социальное равенство, счастье и мир”.³⁰

Как не крути, но и последняя редакция Программы КПСС исходила из принципа подчинения индивида социуму, причем социуму определенному - советскому и социалистическому.

Тем не менее в эпоху гласности и перестройки началась довольно быстрая коррозия всей концепции “классовой морали”. М.С. Горбачев и его сторонники стали пропагандировать новое политическое мышление. Правда, эта тенденция преодоления тоталитарного прошлого шла еще в границах “социалистического выбора”. XXVIII съезд КПСС принял специальное программное заявление “К гуманному демократическому социализму”, но и на этот раз полностью порвать с “классовой моралью” не удалось. Вскоре после августовского путча ГКЧП 1991 г. М.С. Горбачев сложил с себя полномочия Генерального секретаря ЦК КПСС и предложил самороспуск партии. В том же 1991 г. Президент Российской Федерации Б.Н. Ельцин подписал Указ о приостановке деятельности КПСС и КП РСФСР, однако в январе 1992 г. после решения Конституционного суда партия была воссоздана под новым названием - КПРФ. Возникли и ряд других коммунистических партий. Все они продолжили линию на “классовую мораль”, как главный критерий в определении смысла и цели жизни своих членов. Этой ориентации они придерживаются и поныне.

6. Коммунизм как массовое квази-религиозное сознание

Коммунизм - это не только теория и особая этическая конструкция, не только политическая практика и особая форма власти, но это также и устойчивая форма массового квази-религиозного сознания. “Квази” только в том смысле, что истинно религиозное мировоззрение без Бога (или без Будды) немыслимо. Но по своему характеру и вере в идеал перед нами именно мистическое чувство. Я тем не менее предпочитаю определение: квази-религиозное сознание. По правде говоря, это и сознанием не назовешь, ибо вера в коммунизм это именно вера, часто слепая и даже иррациональная. Но она полагает себя самым что ни на есть научным знанием, истиной в последней инстанции. Об этом свидетельствует опыт истории, начиная с первых коммунистических утопий до наших дней.

Но мы сейчас говорим именно об опыте “научного” или “критического” коммунизма, духовными отцами которого были Маркс и Энгельс, а главными апостолами Ленин и Сталин.

С самого начала марксизм стремился привить трудящимся классам особое, отличное от всех других - атеистическое и, как утверждалось, подлинно научное мировоззрение и соответствующее моральное сознание. Для этого надо было опрокинуть всю религию, все привычные нравы и традиции, разбить всю старую мораль. Выполнить эту невыполнимую задачу “критическому коммунизму” не удалось, но в глазах своих приверженцев, а их оказалось не мало, он сам превратился в некую “особую религию”. Возможно, такая цель и преследовалась, хотя тщательно скрывалась от наивных не крещеных пролетариев. В глазах же “ново-крещенных” идея социализма и революции как “истинного пути” представлялась самым высоконравственным идеалом. Здесь крылась какая-то тайна, и прежде всего тайна не политическая, а моральная.

Чтобы прикоснуться к ней, нам опять придется обратиться к некоторым истокам религиозного сознания.

Как первобытные люди поклонялись огню, воде, вообще силам природы, так цивилизованный человек верит

либо в богов или Бога, либо в идею. Человеку вообще от природы свойственно чувство доверия и недоверия, что порождает стремление создавать духов, которые как бы со стороны управляют его жизнью (анимизм). Все правители и вожди, все великие полководцы хотели, чтобы им верили слепо и тотально, не рассуждая и не сомневаясь, до полного самоотречения. И странное дело, нередко огромные массы людей, правда, людей темных и неразвитых, забитых и запуганных, действительно верили своим земным предводителям, с готовностью шли за них на смерть и умирали с их именами на устах.

Казалось бы, все, о чем я говорю, имеет отношение не к морали, а к иррациональным чувствованиям темной массы. Но это не так, ибо отношения между обоженных идеями и вождями, с одной стороны, и массой в них верующих, с другой, отражают или выражают определенную моральную (психо-моральную) ситуацию. Вера во что-то или в кого-то придает всему надындивидуальный, высший смысл.

Становление мировых религий проходило медленно и в самой бескомпромиссной борьбе с язычеством. Все попытки силой ускорить этот процесс или заменить традиционные нравы искусственными а ла религиозными конструкциями, как правило, терпели поражение. “Истинное христианство” монаха Этьена Кабэ, “христианский коммунизм” В. Вейтлинга, “религия Человекобожия” Л. Фейербаха, “позитивный катехизис” О. Конта, “разумная религия” Л. Толстого и все подобные эксперименты сотворения “новых” религий остались субъективными утопиями. Они внесли много нового в этическую мысль, но изменить массовое сознание не смогли.

Но было одно учение, одна теория, которая, формально нисколько не претендуя на религиозный сан и даже выступая против всякой теологии вообще, на полтора столетия (а может, и больше, кто знает?) превратилась в верование многих и многих угнетенных и униженных людей, Мы говорим о марксизме.

По замечанию Н.А. Бердяева, коммунизм “сам хочет быть религией, идущей на смену христианству, он пре-

тендует ответить на религиозные запросы человеческой души, дать смысл жизни”.³¹ Этот смысл был найден в борьбе революционного пролетариата за установление рая на земле.

Найдя в отсталом и униженном пролетариате будущего мессию и предложив ему свою программу нового жизнеустройства взамен райской благодати за гробом, марксизм сумел обратить в свою веру всех людей с чувством *ressentiment* (зависть, озлобленность, стремление отомстить за свою судьбу и страдания), о чем применительно к эпохе зарождения христианства столь ярко писал Ф. Ницше.

В статье “К критике философии права Гегеля” Маркс называет религию “извращенным сознанием мира”, “выражением действительного убожества” и одновременно “протестом против действительного убожества”, “опиумом народа”.³²

Все эти презрительно-высокомерные определения с неизмеримо большим основанием могут быть приложены и к самой коммунистической псевдорелигии. Она действительно явилась не “опиумом народа”, а опиумом для народа. Его отсталость и бедность открывали настежь двери любому новому наркотическому средству. Для этого не надо было даже и отказываться от веры в Бога. Не случайно, между прочим, многие марксисты оставались верующими: они являлись, так сказать, двоеверующими, дважды верующими - и в Бога, и в социализм. Живое коммунистическое движение никогда и нигде не было на 100% атеистическим. Светское и внерелигиозное политическое учение как-то незаметно “присоединилось” к религиозному сознанию и чувству покинутых Богом, забитых и забытых людей.

С.Н. Булгаков в статье “К. Маркс как религиозный тип” (1906 г.) справедливо отмечает, что сама идея защиты обездоленных и преобразования жизни на началах справедливости составляет большое позитивное начало марксистской теории. Добавим от себя: начало заимствованное у христианства, хотя само оно было гневно отвергнуто. Тем не менее деятельность Маркса, по словам

С.Н. Булгакова, по “объективным своим целям, казалось бы, должна быть признана работой для созидания Царства Божия. Но то обстоятельство, что он хотел сделать это движение средством для разрушения святыни в человеке и поставления на место ее самого себя и этой целью руководился в своей деятельности, с религиозной точки зрения должно получить отрицательную оценку; здесь мы имеем именно тот тонкий и самый опасный соблазн, когда добро и зло различаются не снаружи, а изнутри”.³³

Убивая религию, коммунизм почти зеркально (правда, в кривом зеркале) отразил многие этические стороны христианства, но только по-своему “подправил” их и тем искажил весь смысл: в мире преобладает зло. Да, но зло - это капитализм. Бедные выше богатых. Да, но выше всех пролетариат. Главное - любовь. Да, но особенно братство рабочих и всех угнетенных. Око за око (Ветхий Завет). Да, возмездие за страдания. Все будут спасены. Нет, будет спасен только трудовой люд. Ненасилие - вот завет Христа. Нет, насилие - повивальная бабка истории. Мессия один - это Христос. Да, мессия один, но это пролетариат. Будет рай. Да, рай будет, но не за гробом, а на земле.

Перечень подобий и различий можно продолжить, но и этого достаточно. В кажущейся похожести на христианство таилась большая привлекательность коммунизма.

Марксисты любили подчеркивать, что они противники христианской, евангельской этики и защитники здоровой наступательной “классовой морали” пролетариата, хотя он таковой никогда не имел и был привержен именно общим законам любви, труда, солидарности. Но ему настойчиво внедряли в сознание идею мстительной борьбы. Она выдавалась за истинное откровение, перед которым следовало только преклоняться. Все маломальские сомнения в отношении канонического марксизма объявлялись ересью, которую надо выжигать каленым железом. В этом отношении ортодоксы от марксизма оказались большими книжниками и начетчиками, чем сами фарисеи. Сталин довел дело до настоящей инквизиции, ложно обвиняя во враждебном колдовстве даже наиболее верных поклонников марксизма и власти самого Сталина.

Основа нравственной коллизии коммунизма заключалась в том, что он признавал зло путем к добру, насилие - лучшим средством изменения мира, ненависть к прошлому - созидательной энергией будущего, а сталинщину - земным раем. Такое ложное сознание, вернее: пропаганда такого сознания являлись не только квази-религиозными по характеру, но и обманными по существу. Общие и самые человеческие чувства и устремления оказались кастрированными и зауженными до узко-политического проекта и революционного спасения (преобразования) мира.

Раскрывая мистическую глубину и тайну большевизма, С.Н. Булгаков в своих диалогах “На пиру богов” (1918 г.) цитирует заключительную строфу из “Двенадцати” А. Блока:

Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз
Впереди - Иисус Христос

и продолжает: “Поэт здесь не солгал, он видел, как видел и раньше - сначала Прекрасную Даму, потом оказавшуюся Снежной Маской, Незнакомкой, вообще совершенно двусмысленным и даже темным существом... И теперь он кого-то видел, только, конечно, не Того, Кого он назвал, но обезьяну, самозванца, который во всем старается походить на оригинал... это явление “снежного Иисуса” не радует, а пугает...”.³⁴

Но пока пошлый обман не рассеялся, не только мечтательные поэты, а многие простые люди, даже они в первую очередь, продолжали наивно верить лжепророкам и следовать за ними, пока не оказались все вместе в одной пропасти. Ложные пророки всегда напоминают фарисеев, о которых Иисус сказал: “Они - слепые вожди слепых; а если слепой ведет слепого, то оба упадут в яму” (Мат. 15, 14).

Это предостережение не плохо бы всегда иметь в виду не только при взгляде на прошлое, но и при оценке настоящего, а тем более будущего. Всякая лжерелигия опасна. Она вдвойне опасна, когда улавливает в свои сети души широких масс.

“Сумерки богов”, о которых писал Ф. Ницше, еще не наступили. Свободный и мудрый “сверх-человек” пока не родился на свет, ибо прежде должна очиститься вся моральная почва, которая доныне остается зараженной тяжелыми металлами разных лжерелигий. Мертвое крепко хватает за живое.

7. Простой советский человек

В последние годы у нас стало модой крайне унизительно и даже презрительно писать о советском человеке. Многие, даже весьма серьезные авторы, видят в нем только хама и Шарикова, лишь глупого и агрессивного “человечка”, способного разве только на пьянство, тупость и слепое послушание. Удивительно, но люди старшего поколения, прожившие большую часть жизни при советском строе, видят в собственном прошлом один грех, позор и безобразие. Некоторые стараются как бы отъединиться от истории страны, встать над нею и самих себя представить то ли жертвами, то ли ангелами, но никак не “совками”.

Правда, есть и такие лица, и их немало (до 1/3 взрослого населения), которые, напротив, только и делают что восхваляют СССР и социализм, оправдывают КПСС и выдают “советский образ жизни” за самый светлый и справедливый пример общественного бытия. Знаменосцами такого взгляда являются коммунисты.

Оба подхода ошибочны, ибо абсолютизируют одну сторону явления и игнорируют другую. Причиной такого разномыслия являлась сама двусмысленность реальной жизни. Человек мог ощущать себя счастливым и независимым, будучи в полном духовном и экономическом рабстве у партии и государства. Он самоотверженно трудился на пользу социализма и мировой революции, даже не задумываясь о подлинном смысле того и другого, а тем более о своем личном благополучии. Общее дело, коллектив, страна, партия, идея были выше жизни. Советский патриотизм и вера в социализм определяли массовое сознание и массовое поведение граждан.

Теперь, спустя 10-15 лет после краха социализма, над недавним прошлым легко хихикать и издеваться, но, я думаю, гораздо важнее понять исторические корни и специфический экзистенциальный смысл советского образа жизни, механизм его психо-духовного гипноза.

Попробуем нарисовать обобщенную модель советского образа жизни, как она представлялась, ну, скажем, в эпоху брежневского застоя. В 20-е и 30-е годы этот облик выглядел иначе, да и само общество было другим.

Основные критерии советского образа жизни (официальная партийно-государственная позиция 50-70-х годов)

1) Общие приоритеты и ценности

Преданность делу социализма

Марксистско-ленинское мировоззрение

Активное участие в строительстве нового коммунистического общества

Советский патриотизм

Вера в победу коммунизма

Признание приоритета партии и государства над личностью

Членство в партии или комсомоле

Членство в профсоюзах

Признание мудрости и руководства вождей и партии

2) Требования к личности

Труд на общее благо

Социальная активность

Коллективизм

Дисциплинированность

Готовность к самопожертвованию

Интернационализм

Взаимопомощь

Непримиримость к врагам СССР и социализма

Аскетизм

Скромность

Атеизм

Честность

Повышение образования

Исполнение воинского долга
Критика и самокритика
Законопослушничество
Борьба с инакомыслием и пороками буржуазного образа жизни
Классовая мораль

3) Отношение к миру

Отрицание капитализма
Мировая революция
Пролетарский интернационализм
Помощь остальным народам в борьбе за независимость
Поддержка международного рабочего и коммунистического движения
Военно-стратегический паритет двух систем
Мирное существование
Изоляционизм

Все эти весьма примитивные представления усиленно насаждались в обществе и выдавались за высшее достижение морали и науки. Даже самые обыденные вещи, скажем, труд и забота о ближних, скромность и воинский долг выдавались за некое откровение. Главная суть сводилась к подчинению личности и гражданского общества одной-единственной идее - идее борьбы за социализм и коммунизм, борьбы любой ценой: "Мы смело в бой пойдем за власть Советов и как один умрем в борьбе за это".

В этих словах революционной песни 20-х годов совсем по-религиозному воспевалась светлая жизнь после смерти борцов за этот идеал. Нынешнее поколение было призвано лишь унавоживать почву для будущих поколений. И эта доля удивительным образом воспринималась многими наивными людьми именно как самая верная, единственная, героическая миссия: наша гибель и смерть рождает новую жизнь. Что может быть лучше такой судьбы?

В итоге, как по мановению волшебной палочки, миллионы и миллионы бросались в топку революционного преобразования мира, а тех, кто мог сомневаться в истинности коммунистического пути, истребляли и бросали в застенки ГУЛАГа.

Двусмысленность, лицемерие, ложь и насилие, с одной стороны, вера, энтузиазм, самоотверженность, с другой; светлые цели и подлые средства, расхождение слов и дел, угрозы и обещания, страх и смелость, конформизм и недоверие властям, коллективизм и индивидуализм, интернационализм и антисемитизм, честный труд и воровство и т.д. и т.п. - таковы были естественные и неустранимые противоречия советского образа жизни. Даже не противоречия, а само раздвоение жизни на два разных, но соединенных вместе смысла - добрый и злой, светлый и черный, рабский и свободный.

Главное, что отличало эту модель от других, состояло в абсолютном приоритете социума над личностью, диктате официальной идеологии и запрещении всякого инакомыслия, полновластии коммунистической партии, государства и КГБ и тоталитарном подавлении всякой свободы человека и гражданского общества. Таков был смысл советского образа жизни, обеспечивающий счастье простому советскому человеку. Вся истинная, - экзистенциальная структура бытия индивидуума была взята за скобки: идея оказалась выше человека.

Можно ли было более или менее нормально жить при тоталитаризме? Можно, ведь далеко не все стороны нашего бытия связаны с политикой, идеологией, правом или партией и КГБ. Обычная повседневная жизнь советских людей отличалась бедностью, серостью, забитостью, но советские граждане не переставали быть людьми со своими личными вкусами и интересами, личными талантами и устремлениями, личными чувствами и предпочтениями. В этом они ничем не отличались от всех других людей на планете.

И в этом противоречии между социумом и личностью таилась главная причина всей двусмысленности советского образа жизни. В этом раздвоении единого и состоял, собственно говоря, истинный смысл советского образа жизни. В принципе все явления природы насыщены двойственностью, двойным содержанием одного смысла. Не правильно было бы, поэтому говорить о двух смыслах советского образа жизни - так сказать, партийном, офи-

циальном, и, так сказать, простом, житейском. Возможно, такой подход приемлем, но все дело в том, что разделить их можно только теперь, постфактум: в реальной жизни они были переплетены, или, лучше сказать, перепутаны, так, что почти слиплись вместе. Человек жил сразу как бы в двух измерениях. И такое состояние души казалось нормальным, хотя и было самым ущербным и ужасным, самым извращенным. Но так жили миллионы людей, и я в том числе. Вот почему нынешняя нормальная жизнь и кажется многим советским людям старшего поколения ненормальной - слишком односмысленной, а проще говоря, явно антисоветской. В этом и трагедия и счастье той экзистенции, которая начинается в одну эпоху и продолжается в другую. Чтобы проникнуть в тайну и трудность перемен смыслов жизни, обратимся к философии экзистенциализма.

Примечания к главе XV

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.3, с.203.
2. Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. С.-Петербург, 1910, с.75.
3. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Часть 1. 1898-1925. М., 1953, с.222.
4. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Том 2. М., 1983, с.340.
5. Партийная этика. Документы и материалы дискуссии 20-х годов. М., 1989, с.153.
6. Там же, с.197.
7. "Век XX и мир", 1990, № 1, с. 30.
8. "Новый мир", 1988, № 10, с. 199, 201.
9. Там же, с.216.
10. Бухарин Н.И. Теория исторического материализма. М., 1922, с.278.
11. "Под знаменем марксизма", 1924, № 4-5, с.92.
12. Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т.41, с.311-313.
13. Там же, с.309.
14. Сб. "Этическая мысль.1988. Научно-публицистические чтения". Отв. ред. А.А. Гусейнов, М. 1988, с.93. .

15. Там же.
16. Там же, с.95.
17. Там же, с.96.
18. Полностью текст этой статьи был впервые опубликован в России в журнале “Вопросы философии”, 1990, № 5.
19. Там же, с.105-106.
20. Там же, с.107.
21. Там же, с.109.
22. Там же.
23. Там же, с.117, 122.
24. Троцкий Л.Д. Из дневниковых записей 1937 года. - “Знамя”, 1990, № 8, с.192.
25. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Часть II. 1925-1953. М., 1953, с.1122-1123.
26. XXII съезд КПСС. 17-31 октября 1961. Стенографический отчет. Том III. М., 1962, с.316-317.
27. Там же.
28. Там же.
29. Там же, с.317-318.
30. Программа КПСС. Новая редакция. Принята XXVII съездом КПСС. М., 1989, с.88-89.
31. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, с.129.
32. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.1, с.415.
33. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. М., 1993, с.271-272.
34. Там же, с.596-597.

Глава XVI

ЭКЗИСТЕНЦИЯ - ВЫСШАЯ ФОРМА БЫТИЯ



1. Парижское знакомство

Закончив работать над тяжелым разделом о “коммунистической морали” и противоречиях “советского образа жизни”, я наконец вздохнул свободно. Теперь мне предстояло разобраться с философией экзистенциализма XX века. По сравнению со своим ранним этапом, который олицетворяли имена Шопенгауэра, Штирнера, Кьеркегора, Фейербаха, и экзистенциальными мотивами творчества Толстого, Достоевского, Ницше, Фрейда и всей когорты российского Ренессанса начала прошедшего столетия, - вторая волна “философии жизни” отличалась более значительным нервным возбуждением и неудовлетворенностью. Настроения пессимизма теперь не ограничивались сентиментальными нотками разочарования и печали, а переплетались с некими агрессивными настроениями. Больше ощущалось и давление внешних политических и идеологических воздействий - коммунизма, с одной стороны, и фашизма с другой.

Обычно к числу самых авторитетных мыслителей европейского экзистенциализма середины и второй половины XX века относят Сартра, Ясперса, Камю, Фромма, Хайдеггера, Швейцера, Ортега-и-Гассета, Бердяева, Юнга, Бубера, Мерло-Понти, Тиллиха и др. Все это были яркие и глубокие философы, внесшие каждый свою существенную лепту в развитие мировой культуры. К сожалению, в СССР эти имена были известны лишь немногим.

Труды этих авторов в СССР не издавались, поэтому толком о них никто не знал. В лекциях по философии, которые я слышал вместе с другими студентами (правда, это было очень давно - в 1948-1953 гг.), места для экзистенциализма не находилось. Все “умственное пространство” занимала марксистская философия - “Тезисы о Фейербахе”, “Анти-Дюринг”, “Материализм и эмпириокритицизм”, 4-я глава “Краткого курса ВКП(б)” и т.п.

Диалектический и исторический материализм все и вся расставлял по полочкам, на все наклеивал соответствующие ярлычки, а “негодные умственные товары” топил в море официальных догм или публично сжигал на кострах собственной “научной критики”.

Естественно, что и я, как многие и многие другие, пребывал в счастливом неведении. Прозрение стало наступать лишь в 80-х годах благодаря гласности.

Именно где-то в конце 80-х годов мне посчастливилось впервые более и менее близко познакомиться с экзистенциальной философией. Случилось это, как часто бывает в жизни, весьма неожиданно и в странной форме. Видимо, каждая личная экзистенция не лишена некоторой мистики. Я и в предыдущих главах честно рассказывал о некоторых необычных встречах. Не буду кривить душой и на этот раз. Может быть, кому-то мой рассказ покажется придуманным, что ж, каждый волен верить или не верить. Но вот как все случилось на самом деле.

В 1987-м или 1988 году мне, как участнику международного научного проекта ЮНЕСКО “Мир в 2000 году” (книга потом была издана на английском языке), посчастливилось провести две недели в Париже. Потом я бывал в этом прекрасном городе еще несколько раз, но первое впечатление всегда самое искреннее и непосредственное. Некоторые, правда, считают, что большее содержание свойственно второй, а не первой встрече с чем-то новым. Но я так не думаю. Во всяком случае, для меня именно первый приезд в Париж оказался наиболее интересным и даже мистическим. И вот почему.

Находясь в экзальтированном состоянии от неожиданного счастья, я почувствовал какую-то особую внутреннюю связь с той духовной и психической аурой, которая свойственна Парижу и всей Франции. Я почти терял сознание, бродя по набережным Сены, плутая маленькими улочками и ориентируясь по Эйфелевой башне. Погода была, к сожалению, весьма промозглой (дело было поздней осенью), и я порядком продрог. Наконец, в небольшом кафе недалеко от Дома-музея Родена я присел отдохнуть.

Кафе оказалось уютное и небольшое, в зале стояло всего 8-10 столиков, призывно светилась стойка, в углу потеплевал камин. На душе было спокойно и радостно. Я выпил крепкого кофе с коньячком и расслабился... В какой-то дремоте мне померещилось, что в зал во-

шла дружеская компания, человек 5-6, и с шумом стала сдвигать соседние столики, усаживаться.

И тут только я сообразил, что рядом со мной располагаются не простые, а всемирно известные люди - философы и писатели. Я вспоминаю, что среди них были Жан-Поль Сартр, Альбер Камю, Эрих Фромм, Анри Бергсон, Николай Бердяев, Карл Густав Юнг и Мартин Хайдеггер. Может быть, кто-то еще, сейчас уже не помню. Я понимал, конечно, что это мне как бы снится, но в то же время все происходило так реально, как всегда в обычной жизни. Но как могли собраться в каком-то забытом кафе столь разные люди? Знали ли они друг друга лично? Встречались ли?

Но вот они же сидят недалеко от меня и уже оживленно болтают, шутят, подтрунивают. Такое не может быть глупой галлюцинацией, да и выпил я всего маленькую рюмочку "Наполеона". Значит, все происходило на самом деле. Это я теперь знаю точно. Я невольно стал прислушиваться к их разговору, благо, они спорили весьма возбужденно и громко, нисколько не стесняясь в выражениях и не обращая внимания на окружающих. Кроме меня и была-то всего одна парочка, всецело поглощенная собой.

Речь шла об экзистенции. Для меня сама тема тогда казалась совсем необычной и даже порочной. И это было вполне понятно.

Со студенческих лет я знал, что экзистенциализм является "иррационалистическим направлением в буржуазной философии ... мировоззрением пессимистическим".¹ Такое мнение было вбито и в мою глупую бедную голову. Поэтому-то я оказался полностью обескуражен, когда услышал речи самих экзистенциалистов.

Особенно меня поразил Мартин Хайдеггер (1889-1876), который терпеливо растолковывал друзьям свое понимание экзистенции: "Только человек экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует".²

Эти слова звучали как-то странно и непонятно. Бедная лошадь. Почему она не экзистирует? Кто ее об этом спрашивал? Получается какая-то несущерица. Умный и горя-

чий конь не экзистировал, а гарцующий на нем очередной тиран и убийца своего народа экзистировал! Что-то не вяжется в концепции Хайдеггера. Во всяком случае, мне хотелось горячо ему возразить, но, увы, сделать этого я не мог, ибо немецким языком не владею. А на английском с немцем говорить неудобно. Так я и промолчал.

Смысл своего утверждения сам Хайдеггер объяснял тем, что только человек умеет представить себе сущее, осознать его, сформировать смысл личного бытия, а не просто дышать, есть, спать и т.д. И главное - человек умом понимает, что он как бы случайно появился из "Ничто" и постоянно стоит перед бездной нового "Ничто". А раз так, то наше неожиданное и короткое "бытие-в-мире" (In-der-Welt-Sein) означает лишь отражение общей трансцендентной тайны Бытия.³

Причем же здесь "Ничто"? Это, ведь, не "Нечто", а "Ничто", о котором и помыслить в позитивной форме невозможно. Оно вызывает только ужас. Может, человек это постоянно ощущает и именно поэтому экзистировал? Возможно, я что-то не так понял, но суждение Хайдеггера показалось мне весьма интересным и справедливым.

Но тут я услышал реплику Николая Бердяева, который объявил идею "бытие-в-мире" не чем иным, как вульгарным "законом мещанского царства".⁴ По мнению Бердяева, "экзистенциалисты антирелигиозного типа так низко мыслят о человеке, так понимают его исключительно снизу, что остается непонятным самое возникновение проблемы познания, возгорание света Истины... Спасти может только свет целостной Истины, который раскрывается в Царстве Духа".⁵

Далее русский философ стал развивать идею об экзистенции как свободе.

"Моя судьба есть всегда особенная, неповторимая, единственная и единая судьба".⁶ Без свободы она невозможна. Нечто подобное проповедовал и Штирнер, задолго до Бердяева.

Именно "со свободой, - торжественно произнес Бердяев, обращаясь к Хайдеггеру и другим, - связано особое качество жизнеощущения и непонимания".⁷

Мне эта мысль очень понравилась, но не все присутствующие согласились с ним и уже были готовы вступить в спор, но Бердяев спокойно и уверенно заключил: “Свобода есть жизнь, жизнь же постижима лишь в опыте жизни...”⁸ Как прекрасно он выразил ту мысль, которая бродила в моей голове, но никак не могла пробиться наружу. Как глубоко и искренне я был согласен с Николаем Александровичем Бердяевым. В сравнении с Хайдеггером его философия выглядела проще, понятнее, человечнее. Пожалуй, некоторое несогласие у меня вызывало лишь его странное “связывание” каждой экзистенции одновременно и с темной Бездной (Ungrund) и с Богом. Мне страшно хотелось уточнить, как сочетаются столь разные начала, но я не мог преодолеть сомнамбулическое состояние и только пассивно наблюдал за обменом мнениями. А дискуссия тем временем разгоралась.

Каждый доказывал свое, как бы с разных сторон рассматривая феномен экзистенции. Но почти все согласились с Бердяевым в том, что “Весь смысл человеческого существования связан с освобождением человека, личности от власти мира, государства, нации, отвлеченной мысли и идеи и с непосредственным подчинением Живому Богу”.⁹

Последнее признание, конечно, пришлось атеистам вроде Сартра и Камю не по душе: они верили только в человека. Карл Ясперс попытался было найти середину и заявил, что существует три скрепы экзистенции – “вера в Бога, вера в человека, вера в возможности человека в мире”.¹⁰ Но его слова оказались не услышаны. Все искали не середины, а крайностей. В полемике мы часто слышим только самих себя.

Альберт Швейцер постарался перевести дискуссию в более спокойное русло “благоговения перед жизнью” – всякой жизнью вообще, т.е. и человека, и растения, и животного, и червя. Но такой подход никого не вдохновил, ибо весь смысл экзистенции в этом случае сводился к ней самой. Никакого места для философии не оставалось.

Эрих Фромм, воспользовавшись паузой, выдвинул свою идею: “Сама жизнь есть искусство, в сущности самое важное и в то же время самое трудное и сложное искусство для

человека. В искусстве жить человек одновременно художник и модель, скульптор и мрамор, врач и пациент”.¹¹

Это умозаключение все приняли с восторгом

В самом деле - человек творец самого себя, и в этом творении содержится весь смысл его жизни. Во всяком случае, именно так я понял Фромма.

Много раньше эту идею развивал и Фридрих Ницше, мечтая о сверх-человеке.

Следуя своей логике, Эрих Фромм весьма удачно объяснил механизмы формирования разных характеров путем адаптации к миру и ассимиляции (вещные отношения), с одной стороны, и социализации, - с другой. Только в мире человеческих и общественных отношений личность обретает свой характер. Разумеется, немалую роль играют и биологические факторы.

Фромм, однако, не разделял вывод Фрейда о ведущем значении либидо. Скорее, он разделял мнение Карла Густава Юнга о приоритетном влиянии на человека и его поведение фактора “коллективного бессознательного” (мнения, традиции, нравы, религия и т.д.). “Счастье, - с пафосом воскликнул Фромм, - не дар богов, а создается усилиями собственной внутренней продуктивности”.¹²

Я почувствовал полное согласие с этим мнением Фромма и почти целиком ушел в себя. Но тут раздался громкий голос Альбера Камю (1913-1960), который прежде помалкивал.

“При чем тут творение человеком своей жизни, когда она сама есть сплошной абсурд, ибо заканчивается смертью. Человек восстает против такой нелепости, превращая экзистенцию в сплошное мучение. Не так ли?” Я передаю слова Камю по памяти. Во всяком случае, их смысл был именно таков. А вот его точные слова: “Но что значит жить в такой вселенной? Ничего кроме безразличия к будущему и желания исчерпать все, что дано... Я не хочу покидать эту почву, мне дан такой образ жизни - могу ли я к нему приспособиться?”¹³

Все как-то сникли, проникнувшись столь пессимистическим настроением, но Камю, глядя на Фромма, продолжал: “Убеденный в человеческом происхождении всего

человечества, желающий видеть и знающий, что ночи не будет конца, слепец продолжает путь”.¹⁴

Оторопь взяла меня от этих слов, но собеседники более или менее спокойно продолжали обмениваться мнениями, не придавая особого значения даже самым экстравагантным идеям.

Лишь Жан-Поль Сартр открыто согласился с мнением, что всякая жизнь - бессмысленна: “Иногда, - заявил он, - я ощущаю, как ласку, движение времени, иногда - чаще всего - я чувствую, как время стоит на месте. Дрожащие минуты осыпаются, погребая меня, бессмысленно долго агонизируют, они увяли, но еще живы, их выметают, на смену им приходят другие, более свежие, но такие же бесплодные, эта тоска зовется счастьем”.¹⁵

Тут я почувствовал какое-то страшное волнение. Мне захотелось не терять более ни одной секунды своей жизни в Париже. Кафе мне показалось самым банальным, настроение соседей рождало лишь пессимизм, весь интерес к их беседе пропал... Я быстро расплатился и вышел на улицу. Мне захотелось свежего воздуха и свободы. Ночной Париж ждал меня.

2. Мое восприятие экзистенциализма

Чувство печали, охватившее меня после встречи в кафе близ Музея Родена, вскоре рассеялось. Я вернулся в Москву и полностью погрузился в текущие дела, но нет-нет и в голову опять лезли пессимистические мысли о бренности и абсурде существования. Вспоминался Экклезиаст, Шопенгауэр, Кьеркегор с их мистикой обреченности. Но тут же возникали образы чувственного и энергийного экзистенциализма Штирнера, Фейербаха, Швейцера, Ницше... Разнообразие подходов к самому смыслу или бессмысленности экзистенции порождало какой-то сумбур и растерянность. Я почувствовал жгучую необходимость сформулировать свое личное отношение к этой философии, попытаться найти ту ариаднову спасительную нить, которая помогла бы выбраться из лабиринта чужих нервных и противоречивых состояний.

Особенно раздражало амбициозное и пустое словоблудие многих и многих “профессиональных” интерпретаторов философских школ.

Одним словом, я вновь погрузился в поиски смыслов.

Мне представляется, что суть экзистенциализма, как мировосприятия, а не просто формальной философии, сводится к чрезвычайно высокой оценке бытия личности. Не просто как случайного физического присутствия в какой-то момент общего космического бытия материи и духа, а как целесообразной органической связи конкретного индивидуума со всеобщим Бытием. Все крупные философы от Сократа до Хайдеггера писали с особым благоговением об этом таинственном “переходе” из Ничто в Ничто.

Жизнь самоощущается человеком, а не мыслится. Поэтому экзистенциалистское мировоззрение - это не строгая логическая модель, а некий эластичный и многоликий импрессионизм философского образца. Он более чувственен, чем рационален. Поэтому-то все критики огрубляют проблему и сводят все к иррационализму, мистике, упадничеству и даже антигуманности.

Большей глупости я не представляю, ибо, как и все нормальные люди, я насквозь экзистенциален, ибо индивидуален и неповторим и в этом смысле одинок. Как говорил Штирнер, “я - единственный”.

Никакой социум и никакой другой человек, даже самый любимый, никакая Беатриче или Лаура, никто не может стать мною, как и я им. Вот почему экзистенциализм на 100% индивидуалистичен, персоналистичен, единичен. Экзистенциально настроенный индивидуум особенно остро и даже болезненно осознает и чувствует (предчувствует и провидит) неизбежный конец своей личной экзистенции, а потому хочет как можно полнее придать ей хоть какой-то свой смысл, свой образ и характер, свою оригинальность. Пессимизм и оптимизм в этом отношении являются собой две крайности единого процесса.

Тот, кто этого не чувствует и не осознает, вряд ли способен экзистировать, хотя и любит существовать. Простую и могучую витальную энергию демонстрирует и цве-

ток, и улитка, и животное. К сожалению, или к счастью, почти растительный образ жизни ведет большинство людей. Их человеческий дух спит, а иногда и совсем не проявляется. Экзистенциализм скорбит по этому поводу и жаждет пробудить личность и укрепить связь конечного с бесконечным, индивидуального с всеобщим, экзистенции с “Ничто”. Человек, будучи наделенный разумом, волей и сердцем, вынужден постоянно преодолевать искушения и инстинкты, уходить вперед и вверх от своего прежнего животного состояния, очеловечивать себя, а это и есть экзистенция.

Человек радуется жизни и страдает, даже будучи счастливым, ибо понимает, что его жизнь неизбежно закончится смертью. Люди полагают, что животные не обладают этим ужасным преимуществом. Но кто может утверждать это достоверно? Во всяком случае, многие животные предчувствуют свой конец и уходят умирать куда-нибудь подальше от сородичей.

Знание смерти - вот что усложняет человеческое существование. Даже вера в загробный мир не позволяет с восторгом ожидать конца земной жизни. Не случайно, ни одна религия не разрешает самоубийства.

Вместе с Н.А. Бердяевым я восклицаю: “Меня интересует судьба субъекта, в котором трепещет вселенная, смысл существования субъекта, который есть микрокосм”.¹⁶ Импонирует мне и мысль Бердяева о том, что экзистенциальный смысл мира создают личности, а не индивидуумы. “Человек есть личность не по природе, а по духу. По природе он лишь индивидуум”.¹⁷

По душе мне и швейцеровская “этика благоговения перед жизнью”, но вовсе не нравится шопенгауэровский пессимизм и идея Камю об абсурдности бытия. Конечно, смерть убивает человека, но она вовсе не убивает смысл его жизни. Недаром мы так высоко чтим опыт ушедших поколений, их страдания и открытия, их борьбу с абсурдом. Вот почему я никак не могу признать ненужным или абсурдным вклад самого Камю в познание экзистенции.

Мне близок Фейербах и Кьеркегор, хотя первый являлся безбожником, а второй - глубоко верующим. Но

отношение к человеку и его судьбе у них общее. Вера в загробную жизнь в известном смысле была и остается бегством от страха смерти. Даже религиозное сознание насквозь экзистенциально. Отрывать религию от жизни столь же нелепо, как лишать экзистенцию ее духовного начала.

Экзистенция - это одухотворенная жизнь плоти. Содержание ее определяется не числом прожитых лет, а морально-духовным напряжением каждой минуты. Одним словом, экзистенция - это не только праздник жизни и наслаждение, а сложный процесс личного кратковременного самобытия.

Экзистенциализм в отличие от социальных учений интересуется не материальными факторами жизни общества (власть, богатство, нищета, труд), а духовно-этической и эмоционально-эстетической жизнью личности (любовь, страдание, страх, радость и т.п.). И в этом отношении сейчас на склоне лет я - экзистенциалист. Былые увлечения социально-политическими сюжетами остались в советском (марксистском) прошлом.

А разве не прав Карл Ясперс, утверждавший наличие трех векторов веры: "вера в Бога, в человека, в возможности человека в мире".¹⁸

По мнению Ясперса экзистенциальная философия не познает предметы, а "проясняет и выявляет бытие в человеке, который так мыслит... она пробуждает то, чего не знает: проясняет и волнует, но не фиксирует".¹⁹

Именно такое странное состояние души и побудило меня писать эту книгу, чтобы опереться на самого себя и сохранить возвышенные моменты на последнем отрезке земного пути.

Субъект (человек) и объект (экзистенция) слиты воедино. Утверждение "подлинно человеческой самости", как писал Эрих Фромм, и есть гуманистическое ядро экзистенциализма.²⁰

Интересно, что даже скептический Сартр признавал, что человек постепенно и с трудом определяется и становится "таким человеком, каким сам себя сделает".²¹ В этом смысле, экзистенциализм, по его словам, - "это оп-

тимизм, учение о действии”.²² И с этим мнением я солидарен также.

А разве не прав Карл Густав Юнг, указывая на возрастающую опасность удушения “человека-личности” бездушным социумом и его “коллективным бессознательным”?²³ Конечно, прав.

Так как же я могу не солидаризироваться с экзистенциализмом? Клеймить его за иррациональность, эгоизм, пессимизм? Никак не могу. Экзистенциализм не указывает нам дорогу жизни, не открывает истину, но будит ум и ответственность, побуждает идти вперед. “Ум, даже сверхчеловеческий, – по мудрому заключению Анри Бергсона, – не может сказать, куда мы придем, поскольку процесс движения создает свою собственную дорогу”.²⁴

Как нетрудно понять из моих рассуждений, я отношусь к экзистенциализму с особым пиететом и уважением. Никакая другая философия не проникла так глубоко в суть человеческого бытия и не поднимала его мысль на такую высоту. Я против слепого преклонения перед всеми позициями всех крупнейших экзистенциалистов, но еще в большей степени выступаю против их опошления. В конечном счете человек и экзистенция – это синонимы.

3. Энергия человеческая

Чем больше раздумываешь о смыслах жизни, тем сложнее построить какую-либо их стройную иерархию. Различные и даже противоположные цели и предпочтения, с которыми мы сталкиваемся на разных этапах жизни, постоянно превращаются в какой-то тугой клубок цветных нитей. Даже, скорее, в большой сотканный из самостоятельных “кусочков” ковер каждой человеческой судьбы. Но кто и почему создает тот или иной орнамент?

Бог дарует жизнь Адаму, но узор ее создает сам Адам. По своему личному волеизъявлению и уму он воплощает себя в личность живого земного человека. Назовем эти внутренние силы энергией жизни, и тогда обнаружим первичный источник того или иного ее смысла. Проще говоря, именно энергия индивидуального и определяет “узор”. Возможно, конечно, пойти вслед за мудрым Пла-

тоном и признать, что некая “всеобщая идея” (смысл) порождает конкретные формы индивидуальной жизни. Но можно рассуждать по Аристотелю, который выводил общую идею (смысл) из массы конкретных явлений. Мне в данном случае импонирует второй подход, поэтому я скажу: не смысл определяет жизнь, а жизнь ищет свой смысл. Не мир смыслов первичен, а жизненные пути вторичны, а, напротив, жизнь первична, а ее смыслы вторичны. Они раскрываются не до, а в ходе самой жизни. И нередко даже после нее.

Иначе говоря, энергия жизни рождает ее смысл, движет всей деятельностью человека. Ведь, все, что создал человек на земле, есть всего-навсего ее материализация. Это творчество продолжается, даже и в самых виртуальных формах. Мы все - невольные его участники. В результате мир, в котором пребывают люди, - это уже не только сама естественная природа, но и во многом - рукотворное и ментальное произведение. Какая “часть” преобладает, теперь сказать трудно, да и не нужно. Достаточно признать саму роль человеческой энергии как движущей силы социального прогресса.

Но что есть сама эта внутренняя сила? Не путаем ли мы ее с душой, вдохнутой в нас Богом? Такой вопросительный упрек часто слышится из уст правоверных материалистов, которые видят в человеке только нечто вещественное и осязаемое - мозг, сердце, кровь, тело. И совсем “не видят”, даже нарочито не хотят “видеть”, его реальных, но бестелесных невидимых энергий - ум, волю, память, совесть, харизму и многое другое, без чего, собственно говоря, нет никакой экзистенции.

Конечно, на словах все признают эти качества, но само их происхождение и действие стыдятся открыто называть энергийными, предпочитая заниматься изучением “материального субстрата психических явлений - нервных процессов”²⁵ (Ленин), рефлексов (Сеченов, Павлов), либидо (Фрейд, Розанов), бессознательного (Юнг), темпераментов (Ламбозо, Фромм) и других сторон физиологии и психологии человека. Это полезно и хорошо, но все же недостаточно для выявления общей внутренней силы

жизни. Сложность ее определения объясняется тем, что она не образует одного пучка или сгустка, а рассеивается в тысячах “маленьких” проявлений. Они и становятся объектом анализа конкретных наук - психологии, культурологии, религиоведения, истории и др. Каждый из этих подходов имеет свои плюсы и минусы, но всем им присущ один недостаток: они описывают развитие системы по достигнутому результату, “фотографируют” застывший момент движения, но не само движение, которое не знает остановок. Жизнь, как кинолента, режется на отдельные стоп-кадры, которые и подлежат пристальному рассмотрению. Но как возникли эти моменты, почему они постоянно сменяют друг друга, какая сила “прокручивает” ленту? Эти вопросы остаются без ответа и объясняются чаще всего либо чисто механически, либо теологически. Проще, конечно, фиксировать некие отдельные моменты движения, так сказать “точки покоя” непрерывности. “Увидеть” движение в целом как единый жизненный поток (подобно траектории всего полета стрелы) в реальном времени невозможно, поскольку в каждый момент стрела как бы находится в состоянии покоя. Но на самом деле не сумма “точек покоя” создает траекторию, а сама она делится на отрезки: возьмите их отдельно - нет движения, “схватите” все движение - нет моментов.

А. Бергсон, разбирая апории Зенона, специально разрабатывал концепцию кинематографического механизма познания подвижного при посредстве неподвижного.

Энергичный образ мышления преодолевает эту наиболее распространенную традицию и пытается не делить непрерывность на “стоп-кадры”.

Разумеется, говоря об энергии человека, я абстрагируюсь от множества объективных и субъективных факторов и явлений. Но никому не под силу “объять необъятное”. Даже Бог не может создать камня, который Ему не под силу было бы поднять. Поэтому будем критически относиться и к энергичному осмыслению жизненного процесса.

Прежде чем перейти к рассмотрению социальной энергии человека, придется кратко напомнить кое-что из истории познания энергии как самостоятельной природной

субстанции (первосилы). Эта невидимая сила присуща любому движению, в том числе и самому простому - пространственному перемещению тела как результата энергетического контакта с другим телом (телами): притяжение и отталкивание, внешний удар-толчок, втягивание и выталкивание и проч.

Но в отличие от механических проявлений энергетических связей живые организмы обладают собственной внутренней энергией движения. Эта субстанция воспринимается нами в особом, да и то чаще всего в мистическом обличье наподобие таинственной силы рока. Ее, как радиоволну, или магнетизм, не видно. Она не имеет явного материального тела, хотя по качеству и происхождению своему материальна. Энергия может долгое время пребывать в потенции, никак не проявляя себя, но стоит ей актуализироваться, и мы сразу ощущаем ее могущественное воздействие.

Витальную энергию человека нельзя измерить ни в сантиметрах, ни в калориях, ни в амперах. Человеческая энергия тем и отличается от всех других форм энергии, что она человеческая, а не солнечная, тепловая, электромагнитная и какая-нибудь другая. Все они - всего лишь составные, или исходные, элементы человеческой энергии, но не ее качество, т.е. не ее подлинная и уникальная сущность.

Живая энергия обладает некоей непрерывностью, продолжительностью, истечением. Она одновременно и накапливается, и расходуется. Ее исходение есть источник самозарядки. Если нет первого условия, то невозможно второе. Этим витальная энергия отличается от всякого механического движения. Так, скажем, маятник, падая вниз, набирает необходимую силу, чтобы взлететь вверх. В точке зависания он как бы теряет всю энергию, на момент остается пассивным, мертвым. Но вот он срывается вниз, неся в себе всю накопленную, но не растрченную в верхней точке энергию, которой хватает, чтобы вновь взлететь вверх. Лишь трение деталей по крупнице отвлекает на себя энергию маятника, и в конце концов он останавливается в низшей точке.

Жизненная сила работает не по принципу маятника, а по принципу самозаряжения за счет саморасходования и наоборот. У нее нет точек “замирания”, во всяком случае, до тех пор, пока она живет. Ее движение непрерывно. Но и ее мощи когда-то приходит конец. Наступает смерть. Жизненная энергия организма превращается в энергию гниения его вещественных элементов. Таким образом, всякая живая энергия - источник жизни, а в человеческом исполнении она - источник того или иного ее индивидуального смысла.

Внимательно следя за развитием естественных наук, Ф. Энгельс не мог не обратить внимание на проблему энергии. В заметке 1880г. “О формах движения материи” он подтвердил старый вывод греческих философов: “Вся энергия, действующая на Земле, в настоящее время, есть превращенная солнечная теплота”.²⁶ Отсюда вытекала идея о том, что “все качественные различия в природе основываются либо на различном химическом составе, либо на различных количествах или формах движения (энергии), либо - что имеет место почти всегда - на том и другом”. При этом Энгельс подчеркнул, что этот закон “в живых телах проявляется в весьма запутанных условиях, и количественное измерение здесь для нас в настоящее время часто еще невозможно”.²⁷ Постепенно, однако, наука продвигалась и в этом направлении.

Решающий перелом намечился в конце XIX - начале XX вв., уже после смерти Ф. Энгельса. С легкой руки немецких биологов Вильгельма Оствальда (1853-1932) и Ханса Дриша (1867-1941) стало повальной модой повсюду искать следы невидимого энергизма. В нем признали главную “жизненную силу” организма. Развилось целое научное направление - витализм (*vitalis* - жизненный).

Термин “од”, предложенный Карлом фон Рейхенбахом (1788-1869), был взят на вооружение для обозначения проявленных и материализованных в каком-либо акте или результате сгустков живой энергии биоорганизмов.

Тут же, как часто бывает, новое открытие молекулярной биологии было беззастенчиво украдено многочисленными магами и гипнотизерами, которые до сих пор

спекулируют собственной “чудодейственной энергией”, обирая доверчивых зрителей до нитки. Атеисты, в свою очередь, сразу же приписали витализму некий религиозный смысл. Новый гносис был заклеен ими как ересь и глупость.

Российские философы-диалектики с яростью обрушились на бедных немецких виталистов, стараясь при этом опереться на авторитет почившего в бозе Ф. Энгельса. В самом деле, очень просто было поместить все, что не имеет материальной формы, в некое идеалистическое пространство. Именно по такой логике В.И. Ленин в своей книге “Материализм и эмпириокритицизм” (1908) (за год до публикации главного труда Х. Дриша “Философия органического”) пытался развенчать всякий позитивный смысл витализма, а заодно и Маха, и Богданова, и др. серьезных мыслителей, обвиняя всех их в фидеизме, т.е. в признании приоритета веры над разумом.

Правда, крайне неохотно вождь большевизма вынужден был признать, что Ф. Энгельс к концу жизни “усвоил новый для него термин энергия”, но, по словам Ленина, употреблял его, дескать, весьма условно и только “наравне с понятиями “сила” и “движение”, вперемешку с ними”.²⁸ Вперемешку-то вперемешку. Это так, но зачем, скажите, понадобилось Энгельсу запутывать и без того сложный вопрос? Зачем возвращаться к древнегреческому понятию “энергия”, которое так стремился понять и объяснить Гегель? Видимо, для того, чтобы увидеть “первосилу”, произвольный внутренний импульс живого движения.

Не случайно, кстати, сам Энгельс предостерегал против вульгарного толкования понятия “энергия”, ибо сам термин, по его словам, “не даёт правильного выражения всему отношению движения, ибо он охватывает только одну сторону его - действие, но не противодействие. Кроме того, он допускает видимость того, что будто “энергия” есть нечто внешнее для материи, нечто привнесенное в нее. Но, во всяком случае, этот термин заслуживает предпочтения перед выражением “сила””.²⁹

Мимо такого “предпочтения” в оценке внутреннего качества живой материи, как ни странно, и продефилиро-

вал главный русский марксист. Он по старинке отказывался видеть в энергии внутренний импульс развития органической материи. Ему больше импонировали термины “сила”, “антагонизм”, “движение”, “скачок” и т.п.

Разница понятий “энергия” и “сила” в том, что вторая есть проявление первой (то, что Аристотель называл энтелехией). Сила, не проявившая себя, это не сила, а только ее потенция. Мускульная мощь тяжеловеса до тех пор, пока он не поднял штангу, никому неведома. Чтобы ее измерить, надо поднять определенный вес. Благодаря этому “акту” энергия перерастает в энтелехию (результат). Но потенциальная сила (энергия) была и до подхода атлета к штанге, только никак еще себя не проявившая и потому немереная. Путать проявленную силу с не проявленной потенциальной энергией (с энтелехией) значит не заметить главного - само движение (actus). Но именно “увидеть” сразу все три фазы неразрывного процесса - энергию, actus и энтелехию - нам и не удастся.

Эта слабость научного познания особенно отчетливо обнаруживается при изучении социальных форм движения. Глубинная сущность эволюции человека и общества как бы растворяется в многочисленных и разнообразных текущих актуализациях. Мы следим за действиями и настроениями людей и всего общества, оцениваем их смысл и значение, но не видим их энергийного первоначала. Современный человек привык почти отождествлять энергию с результатом ее проявления. Он видит ее в экономике, государстве, технике, культуре, религии, только не в самом человеке. Его психоментальная энергия, личная харизма и воля, жизненные притязания априорно мыслятся как кем-то и чем-то детерминированными, предопределенными, несвободными. Во всяком случае, признание всех не-материальных и спиритуальных, всех свободно-энергийных сил человека по такой логике есть всего лишь разновидность заблуждения.

Однако упреки по адресу виталистов за их, якобы, полурелигиозное истолкование энергии не состоятельны хотя бы потому, что сама религия есть специфическое осознание человеком реальной, но не понятой им энергии

жизни. Духи и боги воплощали в себе именно ее таинственную силу. Поэтому не энергизм, как теорию, надо приравнивать к религии, а религию - к энергизму, хотя и в мистической форме.

В христианстве бесконечные энергии слились в образ единого Бога. Они стали мыслиться уже как исходящие из Его сущности. Поэтому-то и говорится о всемогуществе, бесконечности, вездесущности, вечности, беспредельности Бога.

Виталисты не занимались богословием, а исследовали развитие растений и эмбриональных регуляций (формирование целого организма из части его зародыша). Их физико-химические опыты привели к идее универсальности живой энергии как основы трансформизма. Упрекать их в фидеизме было, по крайней мере, некорректно. Но, тем не менее, вслед за Лениным советские философы с упоением повторяли один и тот же ложный тезис, согласно которому ученые вроде Дриша, Оствальда, Маха, Богданова и др. рисовались в образе глупых омфалопсикиков (пупо-умов). Энергетическая теория Дриша объявлялась насквозь “идеалистическим учением в биологии, объясняющим все процессы жизнедеятельности действием нематериальных факторов, якобы заключенных в живых организмах”.³⁰ Этот нелепый приговор взят мною из “Философского словаря” под редакцией И.Т. Фролова, переизданный в четвертый раз в 1980 г. На самом деле Дриш не относил живую энергию к классу “нематериальных факторов” жизни, а как раз, напротив, старался раскрыть невидимую и бестелесную (на то время) материальную природу живой энергии. К этому классу энергетических основ существования человека мы, кстати говоря, относим ум, психику, эмоции, память и другие качества. Без них, как, скажем, без почек или легких, организм погибает. Этими “странными” жизненными силами, движениями, импульсами, способностями и интересовался витализм, поскольку марксизм такими “пустяками” не занимался. За околицу марковского “основного вопроса философии” выходить было опасно. Никто из правоверных марксистов не хотел, разумеется, попасть в лагерь идеалистов, утверждающих,

что “дух существовал прежде природы”.³¹ Но речь-то шла не о приоритете материального над духовным, а о том, что считать материальным, а что духовным. Второй вопрос оказался потруднее “основного”.

По верным словам Ф. Энгельса, “движение материи - это не одно только грубое механическое движение, не одно только перемещение; это - теплота и свет, электрическое и магнитное напряжение, химическое соединение и разложение, и наконец, сознание”.³²

Но как понять эту мысль? Мышление - есть высшая форма движения материи, т.е. особое проявление ее внутренней энергии? Или сама мысль, как результат (энтелехия) как бы материализуется вторично? Если сознание относится к классу движений, то почему и как оно (сознание) движется? Что им движет? Энгельс не уточнил, что он имел в виду, просто отнес сознание к классу движений (энергий). Более того, в частном письме к К. Марксу от 30 мая 1873г. он искренне признался в том, что определить особость этой формы движения ему не по силам: “Организм - здесь я пока не пускаюсь ни в какую диалектику”.³³ Друг Энгельса, известный химик-органик К. Шорлеммер, к этому выводу сделал примечательную пометку: “Я тоже”.

Опасение вторгаться в сферу высшего энергийного творчества, как думается, объяснялось тем, что рано или поздно пришлось бы признать самостоятельное (или автономное) движение “не-материи”, хотя бы и порожденное материей. Не потому ли Энгельс к концу своей жизни стал все больше интересоваться именно проблемой высших психических и “рассудочных” энергий человеческой экзистенции (индукция, дедукция, анализ, синтез, эксперимент), которые по своему качеству и количеству отличаются от аналогичных свойств животных.³⁴ Материя по мере своего возвышения все ближе “придвигалась” к духу, сознанию, морали, как бы сбрасывая с себя вещественную оболочку. Но именно так и могла полностью реализовать себя живая энергия человеческого организма. Плоть и дух, энергия и результат могли существовать только в соединении друг с другом как одно движение.

Принимая во внимание это обстоятельство, даже Ленин, вопреки собственному желанию, вынужден был для формы признать, что было бы “сплошным вздором” думать, “что материализм утверждает “меньшую реальность” сознания, чем реальность движущейся материи.”³⁵ Но тут же он пояснил, что “психическое сознание и т.д. есть высший продукт материи (т.е. физического), есть функция того особенно сложного куска материи, который называется мозгом человека”.³⁶ На словах великий марксист даже соглашался с И. Дицгеном (1828-1888) в том, что “различие материи и духа, относительно, не чрезмерно”.³⁷ Эта мысль почти прямо повторяет идею Энгельса о том, что наступает пора, когда “невозможным станет то представление о какой-то противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, которое распространилось в Европе со времени упадка классической древности и получило наивысшее развитие в христианстве” (из статьи “Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека”, 1876).³⁸ Это замечание Энгельса крайне важно, ибо ставит под удар “основной вопрос философии”. Не потому ли оно было предано забвению. Во всяком случае, Ленин почему-то ссылается на Дицгена, а не на Энгельса.

Но если говорить по делу, то очевидно, что любая мысль вообще есть результат “работы” энергии клеток мозга (вернее, всего человеческого организма). Эта энергия в мышлении только проявляется, но легко рассеивается в пространстве. Ее надо “схватить”, соединить с другими, включить в память, а для этого требуется новое энергичное усилие живого мозга. Отсюда следует, что мертвое вещество “особенно сложного куска материи” некоторое время обладает внутренней энергией клеточного гниения и потому сохраняет материальную форму, но ее потенциал недостаточен для жизни. Такой же механизм присущ и всему организму. Витальная энергия не парит над ним, она не находится вне его (мы не говорим о каких-то внешних ее источниках - солнце, тепло, вода и т.д.), а изначально внедрена в материю как ее особая внутренняя сила самооживления. Французский философ Анри Бергсон удачно назвал ее “жизненным порывом”.

4. “Жизненный порыв”. Взгляд А. Бергсона

В то время, когда В.И. Ленин возбужденно изощрялся в критике эмпириокритицизма, французский философ Анри Бергсон (1859-1941) последовательно развивал принцип витализма. Его яркая работа “Творческая революция” вышла в свет в 1907 г., т.е. всего за год до публикации главного философского труда Ленина. Оба автора ничего не ведали друг о друге, но удивительным образом скрестили шпаги именно в связи и по поводу теории энергизма. Эта заочная дуэль весьма наглядно отразила смысл той полемики, которая развернулась в Европе в начале XX века. Заслуга Бергсона состояла не только в том, что он защитил саму идею витализма, но вывел ее за пределы эмбриологии. По сути дела Бергсон заложил основы целостной философской концепции.

К ней можно относиться по-разному, но было бы наивным отрицать ее значение для развития всей современной науки о человеке и обществе. В марксистской литературе Анри Бергсон рассматривается как один из столпов иррационалистической “философии жизни” и теории интуитивизма. Так оно и есть, но только если отбросить прилагательное “иррационалистическая”, поскольку многое в разветвленном потоке “философии жизни” следует отнести не к мистике и идеализму, а самому что ни на есть материалистическому естественно-научному познанию. Таковым, на мой взгляд, является и концепция “порыва жизни”.

Этот “порыв”, как мне кажется, не сводится, конечно, только к первоначальному импульсу зарождения жизни на земле (хотя такие формулировки у Бергсона есть), но ко всему длительному и качественному нестареющему самотворчеству живой материи (теория трансформизма). Для него важно было проникнуть не просто в глубь физического существования мыслящей материи, даже “не просто в глубины духа, но в точку соприкосновения духа и материи”.³⁹ Только это “соприкосновение” различных полюсов, по моему мнению, и рождает особую энергию человека. В противном случае перед нами будет либо животное (бездуховное), либо “чистый” трансцендентный дух (без человека).

Пытаясь соединить дух и материю энергийным обручем, Бергсон не случайно анализирует самые тонкие и досознательные витальные энергии, в том числе, скажем, интуитивизм. Интуиция анализировалась многими мыслителями и до Бергсона (Платон, Декарт, Гегель, Фрейд), но лишь он взглянул на этот феномен с энергийной позиции. В какой-то мере, по-видимому, человек способен на внезапное озарение и при оценке смыслов своей собственной жизни, особенно в экстремальной ситуации.

По определению Бергсона, “материя, формирующая мир, есть неделимый поток, неделима также жизнь, которая пронизывает материю, вырезая в ней живые существа... единство порыва..., проходя через поколения, соединяет индивидов с индивидами, виды с видами и превращает весь ряд живых существ в одну необъятную волну, набегающую на материю...”⁴⁰

Весьма удачный образ: весь ряд живых существ - одна волна великого жизненного порыва. Его сила присуща не только какому-либо индивиду отдельно, но сразу им всем. Это качество свойственно и растениям, и животным, и людям, но выражается у каждого по-разному, а именно как чувствительность, инстинкт и интеллект. Последующий элемент включает в себя энергию предыдущего. Высшие организмы буквально питаются энергиями низших.

Развивая мысль Бергсона, я могу сказать, что растения чудесным образом накапливают в себе солнечную энергию, но не умеют, или плохо умеют ее расходовать. Животные, напротив, не способны без конца накапливать и сохранять в себе энергию съедаемых растений, но зато прекрасно расходуют энергию - передвигаются, строят жилища, сражаются друг с другом за жизненное пространство, реагируют на малейшие внешние раздражения и т.д.

Человек, как высшее и разумное животное, может какое-то время аккумулировать природную энергию, но главное - способен добавлять к ней свою творческую “долю” - духовную энергию. Духовную не в смысле религиозной веры (хотя и ее тоже), но в смысле осознанного и полезного для себя расходования всей своей жизненной энергии (силы, способностей, опыта и т.д.). Внутренняя

энергия человека есть его главное качественное отличие от других людей, с одной стороны, и особость всего вида *homo sapiens* от иных живых организмов, - с другой.

Все живое на земле по Бергсону это одна “необъятная волна, набегающая на материю”, но сама эта волна состоит из живых капель и потоков - индивидуальных существ. Каждое из них является отдельной “маленькой волной”. Кто скажет, вопрошает Бергсон, “где начинается и где кончается индивидуальность, представляет ли живое существо единство или множественность, клетки ли соединены в организм или организм распадается на клетки? Тщетно пытаемся мы втиснуть живое в те или иные рамки. Все рамки разрываются: они слишком узки...”⁴¹ Но следует ли из-за этого отказаться от углубления в природу жизни? Нужно ли оставаться на позициях механического представления и примитивного материализма? Конечно, нет. Никакие математические или логические операции не могут дать полного представления об органическом творчестве, которое и составляет жизнь в собственном смысле этого слова.

Можно сказать, что “жизнь, подобно сознательной деятельности, есть изобретение и тоже представляет собой творчество”.⁴² Это умозаключение особенно важно.

По логике Бергсона доктрина Божьего предопределения Августина и теория заданной кем-то целесообразности Лейбница в равной степени отрицают это творчество и потому должны быть отброшены. Не абсолютное предопределение, а творческая, изобретательная эволюция - вот что по Бергсону движет жизнь вперед. Отсюда он приходит к выводу о наличии некоей непрерывной энергийной эстафеты. “Наследственным путем передаются не только признаки, но и порыв, благодаря которому признаки меняются, а порыв этот и есть сама витальность”.⁴³ Такая ситуация объясняется просто. Всякая животная жизнь состоит в том, чтобы “добывать запас энергии и, во-вторых, в том, чтобы расходовать ее в разнообразных и непредвиденных направлениях...”⁴⁴ В этом и проявляется свобода внутреннего энергийного порыва. Без него все замирает в неподвижности. “Но что может остаться от материи, если

лишить ее всего того, что ее определяет, а именно энергии и движения?»⁴⁵ Ничего.

Общий вывод Бергсона звучит так: «Жизненный порыв и сырая материя оказываются двумя дополняющими друг друга аспектами творения...»⁴⁶

Таким образом, энергия у Бергсона не отрывается, а соединяется с материей, предстает ее собственной витальной силой. Самые тонкие формы накопления и творческого расхода энергии присущи именно человеку.

Высший слой психо-ментальной энергии человека включает и сознание, и культуру, и мораль, и знание, и опыт, и все другие отличительные качества. Этой проблеме уже тяжело больной А. Бергсон посвятил свою последнюю работу «Два источника морали и религии» (1932). Он обнаруживает два типа морали и религии: «закрытая мораль - открытая мораль», «статическая религия - динамическая религия». Соответственно этой дихотомии и сами общества классифицируются по типу их «открытости» или «закрытости». До сих пор эта концепция является одной из главнейших.

А. Бергсон сравнивает «закрытое общество» с муравейником, который обладает огромной коллективной витальной энергией, но не способен ею творчески распорядиться. В итоге не происходит никакого качественного изменения, и жизнь из поколения в поколение бежит по кругу.

Во многом эта тенденция действует и в человеческом обществе, но, тем не менее, здесь она преодолевается именно благодаря особому характеру психо-ментальной энергии человека, которая отражается в морали и религии. Их действие порождает «энтузиазм движения вперед».⁴⁷ Но само это движение, по ироническому замечанию А. Бергсона, имеет предел. «Человечество призвано разместиться на определенном уровне: более высоком, чем общество животных, где обязанность - лишь сила инстинкта, но менее высокая, чем собрание богов, где все - творческий порыв».⁴⁸ Такое ограничение противоречит, конечно, великой силе внутреннего духа человека, способного бесконечно вести его ввысь по дороге к им же созданному идеалу. Эту сторону энергийного творче-

ства чрезвычайно интересно обрисовал в своих произведениях современник Бергсона выдающийся русский философ-богослов П.А. Флоренский.

5. Упорство о. Павла Флоренского

Павел Александрович Флоренский (1882-1937) принадлежал к плеяде выдающихся умов российского культурного Ренессанс конца XIX-начала XX вв. Это была яркая и неординарная личность, в которой органически соединился ученый-естествоиспытатель и философ-богослов.

Окончив в 1904 г. физико-математический факультет Московского университета, Флоренский поступил учиться в Московскую Духовную Академию, пребывавшую в стенах Троице-Сергиевой Лавры. Здесь он становится в 1908 г. преподавателем философских дисциплин, принимает в 1911 г. священство и самоотверженно занимается научной работой.

В 1914 г. в свет вышло его солидное богословское исследование “Столп и утверждение истины”. После закрытия Духовной Академии (1921) он сосредоточивает свои изыскания в области философского обоснования природы и человека, языка, теории искусства и других проблем “конкретной метафизики”. В капитальном труде “У водоразделов мысли” (1922) он выступал как один из наиболее последовательных адептов философии энергийной эволюции. По этой ли или по другой причине, но вполне благонадежный и ни в чем не повинный ученый-богослов попадает в немилость: сначала его ссылают в Новый Новгород, а в 1933 г. приговаривают к 10 годам заключения. 8 декабря 1937 г. о. Павел Флоренский был расстрелян.

Смертоносная энергия советского НКВД довольно тихо и просто убила священника-философа, надолго отбив охоту у всякого, кто хотел бы продолжить изучение проблем витальной энергии.

В чем же состоял “грех” о. Павла Флоренского? Разве лишь в том, что его интересовали не классовые или политические характеристики людей, не их социальное положение и партийность, а проблемы культуры и духовности, природа их внутренней жизни. П.А. Флоренский ставил

своей целью как можно глубже распознать и оценить различные “энергии общественной среды”.⁴⁹ Но именно эти-то энергии и пугали своей непредсказуемостью тоталитарный сталинский режим. Павел Александрович Флоренский не лез в политику, издавал труды о диэлектриках, обратной перспективе в живописи, истории древнерусского искусства и, казалось, не представлял никакой опасности. Но только потому, что он не разделял официального взгляда и мыслил самостоятельно, его следовало изолировать от общества. Как же о. Павел Флоренский представлял себе энергичную природу человеческого существования?

Наиболее полно свою концепцию он сформулировал в труде “Мысль и язык” (1922). На первый взгляд, вся книга была посвящена толкованию смыслов речевых и письменных систем. Но именно в этой сфере, как показал Флоренский, наиболее отчетливо проявляется энергетическая основа человеческой коммуникации.

Слова, как всем известно, и в самом деле имеют особую магическую силу воздействия на слушателя (вспомним всякого рода пугалки, поговорки, заклинания). Энергия слов превосходит по мощи мизерную энергию самих звуков. В смысле слов, а не в их звучании как бы аккумулируется живая духовная энергия многих поколений. Ее, по словам Флоренского, можно назвать “нервной, или одом, или астралом, или флюидами, или животным магнетизмом, или еще как-нибудь в таком роде, - сейчас это неважно, так как мы знаем слишком мало ее свойства и склонны поэтому смешивать энергии весьма различные”.⁵⁰ С этим мнением о. Павла нельзя не согласиться. В самом деле, терминов для обозначения не-физической человеческой силы много: дух (в богословии), “воля к власти” (Ф. Ницше), либидо (З. Фрейд), “воля к жизни” (А. Шопенгауэр), “жизненный порыв” (А. Бергсон), “сила роста” (Э.Д. Коп), талант, харизма, ум, воля и т.д. Каждый по-своему воспринимает многообразные формы одной и той же сущности.

П.А. Флоренский, пожалуй, как никто другой в русской философии, развивал идею об энергичных началах

не только речи, но всей человеческой экзистенции. Высшим символом для него стал образ “пневматосферы” (духоатмосферы), что у П. Тейяра де Шардена и В.И. Вернадского выступает как ноосфера. В такой философии жизни как бы переплетались религиозные христианские постулаты с некоторыми элементами раннего гнозиса, исихазма XIV в. (Григорий Палама) и оккультизма. И тем не менее общее представление о. Павла Флоренского о сущности внутренней энергичности человека является обоснованным.

То же самое можно сказать и о его рассуждениях по поводу сложения и резонанса энергий двух и более организмов: “Связь бытий, их взаимоотношение и взаимооткровение, сама есть нечто реальное и, не отрываясь от центров, ею связуемых, она и не сводится к ним. Она есть синергия, со-деятельность бытий - и то и другое”.⁵¹

Такой взгляд восходит к средневековой концепции синергии двух волей - Бога и человека, но в отличие от схоластики берет, так сказать, только горизонтальный - межчеловеческий контакт витальных энергий. В 70-х годах XX в. немецкий физик Герман Хакен ввел термин “синергетика” для обозначения общих принципов самоорганизации сложных систем (физических, химических, биологических, технических, социальных) и возникновения порядка из хаоса.

В данном случае мы подразумеваем под синергией только социальное сотворчество многих индивидуумов. Эта синергия по Юнгу может выразиться в любой форме, в том числе и в форме “коллективного бессознательного” и массового иррационального поведения, но это будет именно резонанс разных и автономных энергий (например, поведение толпы). Сама эта связь не есть человек или даже два человека, а именно контакт двух или многих энергий, в котором проявляется их общая сущность. Учение П.А. Флоренского удивительным образом дополняло концепцию “жизненного порыва” А. Бергсона, придавая ей некоторый возвышенный характер. Речь уже шла не просто о “разумной материи”, но о “материи одухотворенной”. В философии Флоренского материя и дух не

только пересекались в одной точке, как у Бергсона, но сливались в единую энергию человеческого бытия.

6. Рацио-витализм. Хосе Ортега-и-Гассет

Подобное воззрение было присуще и далекому от православия и российской действительности испанскому философу, имя которому Хосе Ортега-и-Гассет (1883-1955). Он был ровесником П.А. Флоренского, но, конечно, не был знаком с его трудами. Но что касается работ Бергсона, то Ортега интересовался ими специально, в результате чего стал одним из основоположников так называемого рациовитализма (термин предложил сам Ортега).

В одной из своих лекций 1924 года Ортега четко обозначил новый подход к истолкованию социальной эволюции. Обращаясь к слушателям, он говорил: “Если мы захотим всего лишь описать (прежде, чем отважиться на объяснение этого) психические явления, нам сначала придется нарисовать сложную топографию всего нашего интимного мира. Мы не представляем собой только вещь, монотонного пространства наподобие однородной сферы, где каждая точка идентична или, по крайней мере, схожа с другой. Внутри нас есть разные зоны, страты, орбиты... Действительно, часть нашей личности выглядит как будто растворенной или укорененной в теле. Она представляет собой подобие телесной души. К ней принадлежат, например, инстинкты защиты и нападения, власти и игры, органические ощущения, наслаждения и боли, влечения к чему-то, чувство музыкальных и танцевальных ритмов и т.д. и т.п. Эта телесная душа служит вместилищем или пьедесталом всей остальной части нашей личности. Она (душа) является основанием духовной статуи, корнем дерева познания... Ошибочно и неприемлемо пытаться разъять целостного человека на душу и тело, но не потому что они разные, а потому что нельзя определить, где кончается наше тело и где начинается наша душа...”⁵²

По сути дела под “плотской душой” Ортега имел в виду именно внутреннюю энергию человека. Он склоняется к тому, чтобы “назвать ее витальностью, в которой органично сливаются соматическое и психическое, телесное и

духовное. И не только сливаются, но и истекают из нее и питаются от нее. Каждый из нас - это прежде всего жизненная сила..."⁵³

В какой-то мере эта позиция Ортеги сопрягается с идеями Дриша и Бергсона, но тем не менее являет собой самостоятельную концепцию. В своих работах Ортега неоднократно подчеркивает одну главную идею. Он ее формулирует так: "... каждый из нас дает себе отчет в том, что его умственные или физические действия проистекают из скрытой сокровищницы жизненной энергии - основы бытия... и не только чувствует этот источник энергии, но, что еще более удивительно, вступая в контакт с другим человеком, он сразу же ощущает количество и качество чужой витальности".⁵⁴

Именно неравное количество и качество разных энергий и создает почву для такого феномена, каковым является общественная жизнь.

Сама же общественная жизнь строится как сложнейшая система энергийных горизонтальных и вертикальных связей многих индивидуумов, не только их физических и вещественных отношений, но в первую очередь их духовных - ментальных, психических, эмоциональных соединений. Высшим воплощением этого процесса является личность.

К сказанному можно добавить всего несколько слов. Мы приводили уже VI тезис о Фейербахе К. Маркса, где речь идет о сущности человека как "совокупности всех общественных отношений". Роже Гароди, и не только он один, трактует эту мысль на свой лад: "Индивид есть совокупность своих общественных отношений",⁵⁵ а не "всех" вообще. Это в принципе меняет дело. Человек обретает не абстрактный, а конкретный образ - "своих" отношений (за все другие он не в ответе, ибо их не ведает). Кстати, в "Немецкой идеологии" Маркса и Энгельса мы встречаем похожую мысль: "Действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений".⁵⁶ На мой взгляд, в VI тезисе речь идет о человеке как представителе рода, так сказать об особи *homo sapiens*. В "Немецкой идеологии" - о личнос-

ти, что и имеет в виду Гароди. Спор-то, строго говоря, идет именно о личности как уникальном субстрате человеческих отношений данного человека (индивидуума). Социальная энергия - это не некая самостоятельная надличностная сила, а сумма сил (синергия) многих людей сразу. Особую роль в этом соединении играет духовная энергия.

7. Индивидуум как воплощенная жизненная энергия

Самым сложным и запутанным вопросом антропологии является выявление различных внутренних сил, которые определяют характер человека, его действия и интенции, а, тем самым, и содержательные стороны жизни в каждый данный момент, или на протяжении ряда лет. Речь может идти и о смысле всей жизни. Сами эти внутренние энергетические силы различны по качеству и мощи. Одни относятся к классу физических энергий организма, как живой особи - индивидуума. Другие присущи только человеку как разумному и социальному существу. Третьи - только данному человеку.

Примером может служить, скажем, такой вариант: всем людям (каждому индивидууму) необходимо иметь некоторую мускульную энергию, чтобы двигаться, добывать пищу, усваивать ее природную энергию и т.д. Мощь этой силы различна, но без ее наличия никто не способен жить. Ко второму классу энергии следует отнести психическую, мыслительную, или, скажем, умение выражать свои мысли понятным языком, общаться на этом языке с другими. Или уметь складывать числа, читать и писать. Без этих способностей (форм энергетической активности) человек не может считаться цивилизованным представителем рода *homo sapiens* и будет стоять ближе к орангутангу, нежели развитому человеку. И, наконец, третьим (высшим) качеством энергии обладают только самые одаренные натуры. Этот тип энергии мы обычно именуем талантом или еще какой-то другой харизмой.

В данном параграфе я веду речь только о первом типе энергии, а именно физической (биологической) энергии человека. Немецкий врач Герман Гельмгольц (1821-1894),

выступая против виталистического взгляда на самостоятельное происхождение внутренних энергий, признал, что всю энергию живые организмы черпают извне, но затем преобразуют ее в собственную. Каждый орган чувств является своеобразной системой, заряженной своей “специфической энергией”. Ощущение цвета, звука и т.д. - это всего лишь разряд энергии, дремлющий в нервном волокне, а не отражение объективных свойств предмета.

Теория символов Гельмгольца исходила из приоритета первого и второго типа энергий, но не достигала высшего - духовного - этажа. Но в то же самое время самая простейшая физическая энергия играет огромную и даже определяющую роль, ибо без нее невозможна сама жизнь. Такая витальная энергия служит как бы фундаментом для проявления двух других форм энергийной активности. Но их триединство вовсе не обязательно. Без всяких талантов прекрасно живет большинство людей. Весьма разнообразен и веер обычных жизненных способностей - ума, воли, эмоций.

Первичная физическая энергия пронизывает своими флюидами все три этажа человеческих достоинств, но чаще всего лишь в слабой степени проникает в третью сферу, как бы разряжаясь уже на первых двух “этажах”.

Не случайно, по-видимому, многие одаренные личности имели слабое физическое здоровье. Было бы, конечно, глупо считать такой вариант закономерностью, но все же игнорировать его не стоит. Простейшие организмы всегда более живучи. Они обходятся малым количеством энергетических затрат и почти все их тратят не на развитие, а на простое выживание. Проще говоря, эти люди довольствуются потреблением чужой энергии - солнца, воды, растений, животного мира, но сами своей человеческой энергии не излучают, а если и испускают, то очень мало и низкого качества.

Если провести качественную и количественную оценку витальной энергии человека, то обнаружится весьма сложная градация темпераментов, силы ума, художественных способностей и т.д. Если к этим природным качествам прибавить ту или иную внешнюю шлифовку (образо-

вание, воспитание, социализация), то образуется тот общий потенциал индивидуума, который и определяет в конечном счете стиль и образ его жизни. Условно говоря, те люди, которые стоят на более низкой ступени личного развития и подчиняются в основном только закону витальной энергии, живут, так сказать, в долине. В горы их не тянет. На вершинах духовного (человеческого) совершенства им не хватает кислорода, который в огромном количестве потребляет организм при больших физических нагрузках.

Люди умственного и художественного труда, напротив, лучше чувствуют себя именно повыше от простых житейских забот. Они с удовольствием перелагают тяготы быта и прочие бытийные дела на жен, родственников, друзей, целиком посвящая себя собственному таланту. Так, крестьянин в поте лица изо дня в день косит траву, чтобы запастись сеном на зиму. Художник изо дня в день до изнеможения пишет его с натуры, чтобы выразить свое видение красоты и мучительства сельского труда. И тот, и другой смотрят на жизнь по-разному, а потому и живут каждый на свой лад.

Общей чертой, если говорить очень огрубленно, для первой группы индивидуумов, а их явное большинство, является сильно развитое чувство коллективизма и солидарности, стремление “слиться” в общем жизненном процессе с другими подобными особями. В современном городе такая тенденция ведет к подражательству (обезьяничанию) и потребительству массовой культуры, увлечению физическими формами энергодеятельности (спорт, работа в саду), собирательством (филателия и др.), хоровым пением и др. “общими делами”. В данном случае нас интересуют не типы характеров или темпераментов индивидуумов (интраверт - экстраверт, меланхолик - сангвиник и т.д.), а только сам факт доминанции “чисто” витальной энергии.

Определение “чистая” здесь весьма условно, ибо в действительности все энергии человека взаимодействуют, хотя механизм этот весьма сложен и многовариантен. И, тем не менее, если удастся выявить приоритет физической

энергии (мускульная, половая, чувственная), то возможно таким косвенным путем хоть как-то объяснить разницу в смыслах жизненного поведения различных людей, например, профессиональных дровосеков или, скажем, слесарей, с одной стороны, и учителей, врачей и вообще служащих с другой. Уже сама профессия влечет за собой ту или иную смысловую нагрузку жизни.

Но если копнуть глубже, то окажется, что и выбор профессии в какой-то мере (какой? - не ясно) предопределен тем, какой тип энергийного потенциала преобладал у того или иного индивидуума. Трудно представить себе случай, что физически сильный и ловкий, но умственно неразвитый индивидуум способен стать талантливым математиком или профессором философии. Впрочем, второй вариант иногда случается. В этом, во всяком случае, нередко убеждены студенты и коллеги такого вундеркинда. И, наоборот, физически слабый, но умственно и психически одаренный индивидуум станет, скорее, учителем или скрипачом, нежели рабочим и сапожником. Правда, и здесь были яркие исключения: великий философ-мистик Якоб Беме трудился сапожником, а мудрый Барух Спиноза обтачивал стекла для очков. Было бы, очевидно, неверно полагать, что тачать сапоги и создавать мистическую философию - совместимые смыслы жизни.

Отсюда, по-видимому, можно сделать вывод о том, что профессия - это и есть смысл жизни индивидуума. И то, и другое определяется доминацией определенного вида (качества) персональной энергии. Отчасти это так и есть, но смысл жизни любого человека значительно шире его профессии, а часто даже противостоит ей. Иначе говоря, профессия - это важный, но не всегда главный регулятор человеческой жизни. Каждый индивидуум - это сложный и, так сказать, многопрофильный микрокосм, который проявляется в жизни то той, то другой своей стороной.

Анализируя эту особенность, Зигмунд Фрейд фактически свел все формы физического энергизма живых организмов, в том числе человека, к половой энергии (либидо). Такой подход опирался на эволюционную теорию Дарвина, но все же заужал борьбу за существование до

уровня, так сказать, примитивного полового инстинкта. Конечно, признавались и более высокие формы энергий, но вся их сила также ставилась в зависимость от силы либидо и возможностей ее разрядки. Истинно творческое ее истечение мыслилось 3. Фрейдом как сублимация - преобразование физической энергии либидо в созидание духовных и культурных ценностей. Индивидуум в этом процессе формируется в целостную личность.

Здесь мы вступаем уже в сферу духовного энергизма. На этом "третьем" этаже, на "этаже" не физической органики, но органики - духовной и психо-душевной - как раз и происходит выбор и реализация жизненных смыслов (ценностей и их воплощения). Разумеется, в этом взаимодействуют все "этажи" (по Фрейду - Оно, Эго и сверх-Эго), но в наибольшей степени работают уже не эмоции и инстинкты, не либидо, а сознание, интеллект, вся высшая харизма. Иными словами, не тело, а дух. Или не только тело (физическая энергия), но и душа (энергия духовная).

8. Личность как воплощенная духовная энергия

Когда речь идет о человеческой энергии, важно учитывать индивидуальные различия ее объема и качества. Высшим эталоном в этом отношении является личность. Понятие "личность" является символом истинных человеческих преимуществ по сравнению с животными. Личность - это не тело. Она не имеет рук или ног. Она - не физическая особь, а ее смысл. Это понятие вовсе не отрицает реальность, даже более явную реальность человека как живой отдельной особи - юноши или старца, гражданина, отца, дочери, садовника или шофера. Все это будут не символические а натуральные сущности человека.

Но я сейчас веду речь именно об особой невидимой и нематериальной человеческой ипостаси - личности. Она столь же абстрактна и символична, и столь же реальна, как, скажем, ум, воля, совесть, красота, любовь, да мало ли на свете таких неуловимых жизненных энергий.

Человек и его экзистенция - это уникальный алмаз с бесчисленным количеством смысловых граней. Вот поче-

му, по-видимому, никогда не будет возможно познать ему самого себя до конца. Число сочетаний и перестановок индивидуальных природных и социальных характеристик бесконечно. Поэтому невольно приходится огрублять анализ каждого момента экзистенции, вводить всякого рода символы и абстракции.

В понятии “личность” странным образом слиты воедино универсальные категории человеческой сущности и ее индивидуальные характеристики.

Уже в древнегреческой натурфилософии человек мыслился органической частью космоса, своеобразным “микрокосмом” (Демокрит). Олимпийские боги и люди состояли в определенной спиритуальной и эмоциональной связи. Соответственно проявлялся и смысл бытия.

Аристотель добавил к языческому мироощущению прагматическую идею о том, что “человек от природы есть политическое животное”. В средневековой философии упрочилось понимание личности как особой субстанции наподобие души. Именно она стала представляться сущностью конкретного человека.

С тех пор и поныне продолжается усердный поиск разнообразных критериев высших качеств индивидуальной экзистенции. Все отрасли культуры - богословие, естественные и общественные науки, культура и искусство - каждая со своей “колокольни” стремились и стремятся проникнуть в эту тайну.

На этой философской платформе окончательно оформляется идея о различении физической особи и личности.

Индивидуум - понятие, так сказать, натуральное и органическое. Каждый человек - это индивидуум, обладающий телом, силой, сердцем, мозгом, нервами и т.д. Но во все не каждая особь есть сложившаяся и цельная личность. Эта ипостась формируется медленно в процессе сложной социализации, которая шаг за шагом развивает человеческие качества нематериального характера - ум, волю, память, совесть, способность творить, сострадать, выбирать цель и путь собственной жизни. Все это обычно именуется духовной культурой, нравственной зрелостью.

По верному замечанию Н.А. Бердяева, личность “принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу... Личности нет, если нет ничего выше личности... Личность есть, прежде всего, смысловая категория, она есть обнаружение смысла существования”.⁵⁷ Этот взгляд прямо противостоял социальной антропологии К. Маркса с ее абсолютизацией материального субстрата. У Маркса индивид выглядит проявлением (более или менее случайным) некоей общей надындивидуальной сущности. Последняя как бы живет сама подобно платоновской идее и лишь в общественных отношениях переносит “свой образ и подобие” на конкретного человека, дарует ему определенную сущность. “Совокупность общественных отношений” играет чуть ли не роль Бога, а человек – твари этой “совокупности”.

Это так и есть, но только если на мгновение забыть, что сами-то эти отношения создают, творят и развивают люди. Без них нет и не может быть никакой “совокупности” никаких отношений. Люди – носители и созидатели этих взаимосвязей, и лишь затем, во вторую очередь, благодаря опыту поколений созданные прежде общественные порядки формируют новых людей, их новые “социальные” (но не природные) сущности. Однако, по мнению Маркса, “общество не состоит из личностей, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся к друг другу”.⁵⁸

Н.А. Бердяев, испытавший временное искушение марксизмом, постепенно пришел к прямо противоположному выводу: “Не личность есть часть общества, а общество есть часть личности... Личность лишь частично принадлежит обществу”.⁵⁹

Мне импонирует именно экзистенциальный персонализм Бердяева. Он не отрицает, конечно, что сущность человека раскрывается в социуме, но приоритет отдается тому, кто создает сам этот социум, – человеку. Все остальное лишь “абстракт”, символ, идея. Но согласимся с Марксом в том, что сущность человека раскрывается и образуется не его физическим бытием (не только им), но совокупностью всех социальных отношений. Однако как

только мы представим себе хотя бы часть этой совокупности, так всякая определенная сущность испаряется, исчезает, растворяясь в тысячах конкретных и часто противоречивых форм.

Матрица, к примеру, моих индивидуальных характеристик чрезвычайно сложна и богата. В отношении с родственниками я могу быть (и являюсь) одновременно - внуком, сыном, отцом, братом, мужем, зятем, племянником, шурином, дедом и т.д. В чем здесь моя "самость"? Во всем и, значит, - ни в чем. В социальном мире я являюсь гражданином, солдатом, портным, членом религиозной общины, ученым, партийным функционером, председателем профсоюза, депутатом Думы, диссидентом, беженцем или кем-то другим. Кто же я сам?

Одновременность или последовательность этих ролей здесь не имеет большого значения: все это - Я, а не Иван Иванович Иванов, мой сосед. Кстати, я также являюсь его соседом, другом, собутыльником и единоверцем. В экономическом плане я - одновременно буржуа, землевладелец, банкир и держатель казино, должник, компаньон, наследник, производитель сапог, торговец и т.д. В культурном аспекте Я - композитор, коллекционер марок, артист, зритель, читатель, член Союза писателей, поклонник балета и т.д. и т.п. Но мое "Я" - это именно сумма, даже корень квадратный из всех этих сущностных характеристик личности. Их сочетание, их игра и образует каркас общих смыслов моего личного бытия.

Чем более я развит, тем больше у меня разных социальных ролей и связей. Все это и есть отношения, которые образуют мою сущность. Но где же она? Как определить главное? Кто же я? Я - совокупность всего, а посему успокоимся и не будем ломать голову над смыслами моей человеческой сущности.

Именно эту многоликость человека в ее пределе и отражает неуловимое и великое понятие "личность". Она представляет собой как бы синтез всех высших сущностных характеристик человека вообще, но в индивидуальном конкретном воплощении. У одних натур это выражено ярче, у других прозябает или просто неразвито. Поэто-

му мы и говорим: “сильная личность”, талант, “харизматический лидер” и т.п., или, напротив, “серая невыразительная личность”, “ничтожество”. Все это есть различные оценки структуры личности, ее самости. У некоторых слабых натур происходит расслоение личности, в одном человеке обнаруживается сразу несколько “Я”. Такой распад (диссоциация) приводит нередко к психо-душевным фобиям. Нормальные лица приспосабливаются к ситуации и легко оперируют своими разными ипостасями во взаимоотношениях с другими людьми.

Условно можно выделить два вектора связей между людьми: горизонтальный и вертикальный.

Обе группы отношений - социальные, а не природные, не биологические. Животные индивиды, в отличие от людей, в отношениях между собой действуют инстинктивно, и их поведение определяется жестко детерминированными законами природы. Человеческое общество отличается от стада тем, что у него нет природной заданности действий. Каждый человек в своих поступках руководствуется интенцией, намерением. Он создает мысленный образ ситуации, сознательно намечает цель, пути ее достижения и делает свободный выбор. Таким образом, каждый человек в отличие от животного несет личную ответственность перед обществом за все свои поступки и действия, то есть выступает как личность. Все отношения между людьми и их отношение к природе (эту совокупность всех отношений называют обстоятельствами) опосредствованы их разумом, их знаниями и умениями, их культурой.

Горизонтальная сфера включает такие моменты, как дружбу, любовь, вражду, солидарность, взаимопомощь и т.д. Исходя из своих личных интересов, люди объединяются в соседские, любительские, профессиональные ассоциации для достижения конкретных творческих целей, развития своих природных способностей. Место каждого члена таких добровольных ассоциаций определяется врожденными и приобретенными способностями.

Вертикальные отношения отражают социальную иерархию и определяют место человека (статус) в семье, роде и больших социальных группах, в церкви и государст-

ве. Эти отношения регулируются обычаями и юридическими законами и закрепляются социальными институтами. Они описываются такими символами, как подчинение, иерархия, долг, зависимость, протест, конформизм и т.д. Эти критерии взяты произвольно и лишь в иллюстративных целях.

Итак, каждая личная экзистенция строится на сваях биологической жизни и сложной сети социальных горизонтальных и вертикальных отношений. Какие из них главные и какие второстепенные, временные или константные, сказать трудно, ибо все зависит от конкретных обстоятельств, времени, пространственного расположения, объективных условий и наконец от самого человека, его интересов, способностей, желаний, целей и т.д. Поскольку их множество, равно как и самих форм реальных социальных контактов, и поскольку все они в той или иной мере воздействуют на характер и жизнь человека, постольку и типов личности много (этой темой занимается социопсихология).

Ценности и смыслы личной экзистенции, а значит, и характеры, время от времени меняются: долг отступает перед эгоистическим интересом, любовь перерастает в ненависть, служение может закончиться дезертирством или, напротив, зло и насилие могут сменить толерантность и мир. Соответственно изменяется и сущность самой личности.

Одним словом, как ни крути, погоня за единой сущностью распадается на тысячи бросков то в одном, то в другом направлении. Уже не за двумя, а за сотнями “зайцев” гоняются наши ум и совесть, не зная, что чему предпочесть.

Энергийный порыв свойственен всей живой природе. Но только у человека он приобретает осмысленный и нравственный характер. Естественный закон становится субъективным, личностным, хотя сохраняет неразрывную связь с универсальным (космическим) бытием. В широком плане это уникальное человеческое качество мы можем именовать духовностью или культурной экзистенцией.

Часто, однако, под духовностью по средневековой традиции подразумевают только религиозность, безгрешность. По этой логике человек может быть либо духовным, либо еретиком и даже “слугой дьявола”. На этом основании святая инквизиция уверенно и со спокойной совестью сжигала на кострах тысячи и тысячи подозреваемых в бездуховности ради “спасения их душ”. Идейный предтеча инквизиции Августин Блаженный оправдывал мучения несчастных жертв тем, что-де все возможные пытки здесь на земле - ничто по сравнению с адом: “Пытки и пытаемые здесь преходящи, там - вечны... Любого наказания мы должны бояться, как мы боимся Бога. То, от чего здесь страдает человек, - лечение (*emendatio*), если он станет лучше”.⁶⁰ Костер - лучшее лекарство от бездуховности и греха, т.е. сатанизма. Даже сама католическая церковь после десятилетий инквизиторского рвения отказалась от такой кровавой заботы о “возлюбленных чадах”.

В широком философском контексте духовность никак не может быть сведена просто к вере в Бога и безгреховности. Это понятие выражает самую высокую степень совершенства личности, ее психо-ментального потенциала, культуры, нравственности, широты ума и сердца, тонкости чувств. Все те лучшие энергетические качества, которые присущи (или должны быть присущи) человеку цивилизованному, и образуют духовность. Этого предела достигают лишь самые сильные и яркие натуры. Они становятся своего рода эталонами истинно духовного человека.

Можно сказать, что духовность есть самая чистая и светлая, самая теплая и производящая любовь внутренняя энергия. Без нее люди навсегда оставались бы животными. Это энергия особого качества. Кто ею не обладает, еще только получеловек. Владеющий ею шаг за шагом приближается к идеалу человека, т.е. сверхчеловеку. Эту тему блестяще развивал Ф. Ницше, Ф.М. Достоевский, Н.А. Бердяев и др. А. Бергсон написал целую книгу под заголовком “Духовная энергия”.

Н.А. Бердяев в своей книге “Философия свободного духа” писал: “Духовная жизнь раскрывается по ступеням и

разнокачественно. В нее входит вся познавательная, нравственная, художественная жизнь человечества, входит общение в любви”.⁶¹ Церковь всегда подозрительно относилась к творцам духовной культуры, к философам, к поэтам, к духовным реформаторам. Она “прощала грехи плоти, но была беспощадна к соблазнам духа”.⁶² Без церкви всякий смысл жизни приобретал какой-то недостойный полусатанинский смысл. Такая позиция объясняется страхом перед естественной энергией человека, его способностью к самостоятельному внецерковному сознанию и воле. Но удержать эту энергию под контролем не мог никто.

Великие философы отмечали, что понятие “духовность” фиксирует не религиозное воззрение, а качество человека как высокоразвитой личности. Проще говоря, под духовностью следует понимать внутреннее совершенство, систему высших ценностей и смыслов жизни, т.е. своего рода идеал, точнее - движение к идеалу. Витальная сила человека имеет богатую и разветвленную сеть различных “порывов” - физических, мускульных, чувственных, психо-душевных, ментальных. Высшим этапом их совместного действия и является духовность. Ее можно, следовательно, рассматривать как особую энтелехию человека.

Можно сказать, что духовность аккумулирует в себе три элемента - собственно спиритуальный, нравственный и культурный. Первый не равнозначен мистике и вере, хотя может включать их в свою структуру. Особое значение имеет, конечно, религиозное уmonoстроение. С ним напрямую связан и моральный фактор. Но нравственность не вера. Она старше ее и во многом питается инстинктами.

Что касается культурного компонента, то он особенно широк по смыслу, ибо несет в себе не только энергию предшествующего человеческого опыта, но и заряд новой витальной энергии.

Иными словами, духовность - это категория творческая. Как только динамизм затухает, так сразу же духовность окостеневает и превращается в догму, в привычку, в традицию.

Таким образом, энергийное понимание духовности отражает ее естественный, а не сверхъестественный смысл. Духовность - это сама духовная жизнь, а не ее символ, которым мы вынуждены оперировать. "Лишь духовный опыт, - по меткому замечанию Н.А. Бердяева, - может убедить в существовании духовного опыта, лишь обнаружение духовных реальностей в самом человеке может доказать ему существование духовных реальностей".⁶³ На взгляд Бердяева личность и есть "качественно своеобразная духовная энергия и духовная активность - центр творческой энергии".⁶⁴ Так русский философ соединил божественное и человеческое воедино.

Логика бердяевского анализа особенно убедительно выглядит, когда он раскрывает суть религиозной духовности. Но она начинает хромать, как только речь заходит о духовности в ее широком культурно-нравственном и познавательном содержании. Но великий русский философ-богослов и не ставил перед собой этой задачи. Его интересовала не столько "философия свободного духа", сколько свобода философии "религиозного духа". Именно этой "второй" свободе он и посвятил все свое творчество.

"Дух, - утверждал Н.А. Бердяев, - есть божественный элемент в человеке, но он не отрывается от человеческого элемента и действует в соединении с ним. Это тайна богочеловечности".⁶⁵ Меня в данном случае интересует только "человеческий элемент", который мы и именуем духовной энергией - духовной энергией не Бога, а человека как живого и разумного существа. Именно духовная человеческая энергия, опирающаяся на энергию физическую и психо-душевную, питающаяся их соками и перерабатывающая на свой человеческий лад энергию солнца, космоса и социума, и выступает, в конечном счете, главным регулятором смысловых проявлений. Если это не так, то перед нами совершенно стихийная, не осознанная, механическая и случайная градация смыслов, т.е. своего рода бессмысленная жизнь. К сожалению, а, может быть, и к счастью, именно такое естественное движение индивидуальной жизни чаще всего и проще всего определяет тот смысл, который мы прожи-

ваем. Вот почему квалифицировать смыслы и тем паче навязывать их кому бы то ни было - занятие бесперспективное. Единственный смысл состоит в том, чтобы его искать - искать всей своей жизнью.

Примечания к главе XVI

1. См. *Философский словарь*. Под ред. И.Т.Фролова. Издание 4-е. М., 1980, с.421.
2. Хайдеггер, Мартин. *Время и бытие*. М., 1993, с.32.
3. Там же.
4. Бердяев Н.А. *Царство духа и царство кесаря*. М., 1995, с.210.
5. Там же, с.239-240.
6. Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994, с.14.
7. Там же, с.89.
8. Там же.
9. Бердяев Н.А. *Самопознание*. М., 1990, с. 304-305.
10. Ясперс, Карл. *Смысл и назначение истории*. М., 1991, с.231.
11. Фромм, Эрих. *Психоанализ и этика*. М., 1993, с.31-32.
12. Там же, с.147.
13. Камю, Альбер. *Бунтующий человек*. М., 1990, с.56.
14. Там же, с.92.
15. Сартр, Жан Поль. *Тошнота. Избранные произведения*. М., 1994, с.223.
16. Бердяев Н.А. *Самопознание*. М., 1990, с.97.
17. Бердяев Н.А. *Царство духа и царство кесаря*. М., 1995, с.12.
18. Ясперс, Карл. *Смысл и предназначение истории*. М., 1991, с.231.
19. Там же, с.388.
20. Фромм, Эрих. *Психоанализ и этика*. М., 1993, с.25.
21. Сартр, Жан Поль. *Тошнота. Избранные произведения*. М., 1994, с.438.
22. Там же, с.458.
23. Юнг, Карл Густав. *О современных мифах*. М., 1994, с.234.
24. Бергсон, Анри. *Два источника морали и религии*. М., 1994, с.321.
26. Маркс К. и Энгельс Ф. *Соч.*, т.20, с.562.
27. Там же, с.385.
28. Ленин В.И. *Полн. собр. соч.*, т.8, с.353.
29. Маркс К. и Энгельс Ф. *Соч.*, т.20, с.401-402.

30. Философский словарь. Под. ред. И.Т. Фролова. М., 1980, с.52.
31. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.21, с.283.
32. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.20, с.360.
33. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.33, с.71.
34. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.20, с.537-538.
35. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т.18, с.296.
36. Там же, с.239.
37. Там же, с.257.
38. Маркс К и Энгельс Ф. Соч., т.20, с.496.
39. Бергсон, Анри. Творческая эволюция. М., 1998, с.13.
40. Там же, с.246-247.
41. Там же, с.34.
42. Там же, с.57.
43. Там же, с.231.
44. Там же, с.248.
45. Там же, с.347.
46. Бергсон, Анри. Два источника морали и религии. М., 1994, с.277.
47. Там же, с.53.
48. Там же, с.90-91.
49. Флоренский П.А. Том 2. У водоразделов мысли. М., 1990, с.268.
50. Там же, с.287.
51. Там же, с.285.
52. Jose Ortega y Gasset. El Espectador. Tomos V y VI. Madrid. 1966. Pp. 66-67.
53. Ibid. p.71.
54. Ibid. p.75.
55. Garodi R. Marxisme du XX siecle. La Palatine. 1966. P.73. 105. 155.
56. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.3, с.36.
57. Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. М. 1994, с.296-297.
58. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.46, ч.1, с.214.
59. Н.А.Бердяев. Философия свободного духа. М., 1994, с.304.
60. Цит. по: Дешнер К. Криминальная история христианства. Кн. I. М., 1996, с.416-417.
61. Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. М. 1994, с.48.
62. Там же, с.38.
63. Там же, с.28.
64. Там же, с.30.
65. Там же, с.383.

Эпилог

Закончив работу над книгой, я, наконец, смог вздохнуть с облегчением. Как говорится, дело сделано – можно спать спокойно. Но оказалось, что и во сне усталый мозг продолжал ворочаться с боку на бок. В первую же ночь (кстати сказать, самую длинную ночь 1999 г. 22 декабря) я стал невольным тайнозрителем большой и почти официальной встречи многих мыслителей разных времен и народов, с которыми мне посчастливилось общаться в последнее время. Перед моим взором в каком-то необычном свете предстал большой и торжественный зал. Ряды образовали амфитеатр, а в центре возвышался подиум, на котором располагался президиум. Слева за столиками склонились стенографы, справа в больших креслах восседали официальные лица и меценаты.

Я был как бы среди всех присутствующих и в то же время отстраненно от них, глядя на все со стороны, но сразу со всех сторон. Это было странное и приятное состояние. Но вместе с тем ощущение тревожное, волнительное. Никогда прежде мне не доводилось оказываться в такой ситуации. Я и страшился, и надеялся одновременно.

Зал тем временем постепенно наполнялся. Входящие участники встречи искали свои места, обменивались рукопожатиями и приветствиями, рассаживались. В общем, все происходило как в театре перед открытием занавеса.

Участники кросс-вековой международной встречи сгруппировались в своеобразные “фракции” и заняли отведенные им места. Всего собралось человек 300-400. Я глядел на их лица и, казалось, узнавал многих, ибо не раз читал их произведения, раздумывал над их мыслями, соглашался и спорил. Я как бы сроднился с ними, но теперь пришло время им высказать свои суждения по поводу моей книги. Естественно, что я очень волновался. Единственное преимущество состояло в том, что никто меня не видел, я же видел всех сразу.

Если перечислить только самые главные имена, которые читатель уже встречал на страницах моего скромного опуса, то их наберется несколько десятков. Во “фракцию” древнегреческой философии входили такие крупные фи-

гуры как Гомер, Фалес, Протагор, Платон, Аристотель, Эпикур и много других философов.

Группу мыслителей эпохи Ветхого Завета возглавлял мудрый Моисей. Его сопровождали Экклезиаст (Проповедник), Соломон, Исаия, Иов, Иеремия. Был и еще кто-то из пророков, но я их рассмотреть не смог.

В сторонке сгруппировались гностики Маркион, Валентин, Василид, Сатурнин.

Более многочисленной оказалась, конечно, “фракция” апостолов и богословов христианства. Самым активным, конечно, был св. Апостол Павел, а самым мудрым Иоанн Богослов. Весьма внушительно выглядели и другие “фракции” - богословов средневековья, итальянских гуманистов, экзистенциалистов, утопистов, марксистов, утилитаристов, социал-дарвинистов и других. Назвать все имена я просто не в состоянии, а посему отсылаю читателя к соответствующим разделам этой книги.

Таким образом, собрание мудрецов было значительным и авторитетным. Я напряг все свое внимание, чтобы не пропустить ни слова, ни жеста. Записей я делать не мог, ибо все происходило во сне, но теперь по памяти я восстановил все происходящее достаточно полно и точно.

Наконец, все уgomонились. Президиум занял свои места. Председательствующий Платон открыл заседание. Цель заседания, по его словам, состояла в том, чтобы высказать мнение по поводу моего свободного трактата “Смыслы жизни”. Меня удивило, что хотя книга еще не вышла в свет, ее содержание каким-то непостижимым образом стало известно всем присутствующим. Я думаю, что тут не обошлось без некоторой мистики.

Обсуждение начал Пифагор. От имени греческой “школы” он высказал ряд комплиментарных соображений по моему адресу, но посетовал, что я уделил недостаточное внимание проблеме переселения душ, перелетающих от тела к телу в поисках все новых и новых смыслов человеческой жизни.

-”Что-то, ты Пифагор, слишком хвалишь Бориса” - раздалась чья-то реплика из зала. - Может, частица твоей души влетела в него?” Зал оживился.

- "Кто знает? - спокойно отвечал Пифагор. - Все может быть".

Мне было лестно, конечно, услышать одобрение Пифагора, но хотелось думать, что достоинство моей работы определялось все же не только добрым чувством, но и глубоким содержанием. Каждый автор всегда склонен переоценивать свой труд.

Как бы то ни было никто из представителей древнегреческой "фракции" не стал спорить с Пифагором., во всяком случае публично. Отсюда я заключил, что первый экзамен удалось сдать.

Но обсуждение только начиналось, и успокаиваться было рано.

После Пифагора выступил Премудрый Соломон, сын царя Давида и красавицы Вирсавии. Он начал свою речь так: "В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, порабошенном греху. Премудрость светла и неувядающа, и легко созерцается любящими ее, и обретается ищущими ее, она даже упреждает желающих познать ее... Помышлять о ней есть уже совершенство разума" (Прем.1, 4; 6, 12-15).

Эти слова показались мне чрезвычайно важными, хотя оставалось неясным, как премудрость могла упреждать саму себя? Но этого вопроса я, конечно, никак не мог задать Соломону, ибо оставался безмолвным тайнозрителем!

Тем не менее именно последние слова великого мудреца и романтика запали мне в душу. Значит и мое скромное помышление о смыслах жизни уже само по себе есть некое полезное усилие и очищение души. Именно эту идею и развил Соломон.

Правда, он резко осудил мою благосклонность в отношении язычников, которая проявилась в переписке с юным содомлянином. Но, с другой стороны, весьма похвально Премудрый отозвался о том разделе, в котором я писал о его Песне песней и силе любви.

В общем, и второй экзамен, судя по всему, я прошел весьма удачно.

Пришло время третьего и, пожалуй, самого сложного. Слово взял Августин Блаженный, епископ Гиппонский.

Он сразу же резко обрушился на меня с грозной критикой по поводу, якобы, свойственных мне манихейских замашек (как будто сам он не был манихеем), моего критического настроения по адресу ряда идей св. Апостола Павла (тут Августин намекнул, что я, дескать, попал под влияние Ницше), и особенно в связи с моей защитой “ереси” Пелагия. Всем стало ясно, что Августину не понравились мои рассуждения, а сам я, чуть ли, не достоин осуждения. Одним словом, слышать столь несправедливые суждения было весьма тяжело, но оправдываться я не мог, да и не имел права. Кто я по сравнению с Блаженным Августином?

Почти никто. Даже - не член его гиппонского прихода. Внутренне я никак не мог согласиться с его общей позицией и до сих пор склонен к согласию с Пелагием.

Напряженную обстановку, вызванную гневливым епископом, несколько разрядил великий Данте, выступивший от “фракции” итальянских гуманистов. Он почти дословно повторил слова Аристотеля о том, что познание есть “высшее совершенство нашей души и в нем заключено наше высшее блаженство...” Поэтому де надо не укорять, а хвалить автора “Смыслов жизней” за стремление к собственному совершенству и истине.

После таких слов Августин почувствовал себя неловко и даже показал своим видом, что он - вовсе не враг автору “Смыслов жизни”, а друг.

Все вздохнули с облегчением. Данте с победным видом пошел на свое место, а мои чувства смешались.

С одной стороны, было приятно, конечно, узнать, что флорентийский романтик поддержал мои усилия и не стал спорить по поводу интерпретации итальянского гуманизма. Но, с другой стороны, не хотелось ощущать себя каким-то придурком, которому по милосердию познавших достанутся крохи с их мудрой и благодатной трапезы. Не оставалось ничего другого, как согласиться с Данте в том, что в конце-концов “никто не бывает большим другом для человека, чем он сам; поэтому он лишь в укромной келье своих помыслов должен корить себя и оплакивать свои недостатки, а отнюдь не на людях”.¹

Благо, я никак не мог проявить себя, находясь вне исходящего. Так или иначе и четвертую ступень проверки удалось преодолеть успешно.

Правда, радоваться было рано, ибо слово взял Томас Мор. Я предчувствовал, что он разнесет весь мой разделчик об утопии в пух и прах, но тревожнения оказались напрасны.

Сэр Томас Мор весьма корректно отметил ряд слабых мест в моих рассуждениях, но в заключение, как бы между прочим, намекнул, что и он сам, если бы предвидел ход истории, многое пересмотрел бы в своей концепции земного рая. По его словам выходило, что такого же рода настроя посетили и Томазо Кампанеллу.

Я вздохнул с облегчением, пройдя этот пятый и весьма непростой тест.

Тем временем, к трибуне вышел Томас Гоббс. В который раз обратившись к образу Левиафана, он упрекнул меня в умалении государственного авторитета и власти. Да иного я от английского философа и не ожидал, ведь я почти обожествлял в книге свободу личности и в этом видел главный смысл экзистенции. Спорить с Гоббсом было бы совершенно бесполезно. Да я уже порядком устал, внимательно слушая судей, и временами теряя нить разговора. Мое внимание привлек гениальный Иммануил Кант, который объявил, что всякий смысл - это некая "вещь в себе", не подлежащая окончательному познанию. Главное - не просто человек, а некий "категорический императив", которому только следует добровольно подчиняться.

Чем более я слушал "кенигсбергского отшельника", тем меньше понимал его заумные рассуждения об априорных и независимых от опыта критериев умозрительного познания. Я уже плохо соображал что к чему. Веки слипались... Когда я очнулся, на трибуне в своей обычной нервной манере витийствовал великий революционер Лев Давыдович Троцкий (Бронштейн). Он гневно клеймил меня за предательство классовых интересов пролетариата и мелкобуржуазный сентиментализм. Ничего кроме старой идеи о классовом характере человека и его жизни лучший оратор эпохи Октября не мог придумать.

Насколько я понял, зал не поддержал его точку зрения и, скорее, склонялся к поддержке общечеловеческих, а не классовых ценностей. Троцкий говорил долго и незаметно я вновь задремал. Может быть, в зале было слишком душно и не хватало кислорода. Может, роль тайнозрителя оказалась слишком утомительной, не знаю, но факт есть факт. Мозг вновь отключился. Не так ли от избыточного волнения не могли бодрствовать в самую ответственную минуту и ученики Христа в Гефсиманском саду. Конечно, такое сравнение слишком дерзко, но суть дела оно проясняет.

Будучи во сне, я как бы еще раз, уже вторично погрузился действительно в глубокий и безмятежный сон. Зал стал расплываться, голоса звучали все тише и, наконец, вовсе умолкли...

Утром, пробудившись, я вновь и вновь вспоминал ночное видение, но понял, что самое главное так и не услышал. Какую оценку дали моей работе идеологи Просвещения, философы раннего экзистенциализма, марксисты, русские и западно-европейские мыслители - все это для меня осталось неизвестно. А жаль, ведь так хотелось знать мнение уважаемых мною корифеев. Но, что поделать, сны появляются не по нашему желанию и чаще всего не имеют продолжения.

Мне остается лишь предполагать, какие взгляды о "Смыслах жизни" были высказаны или, точнее говоря, могли бы быть высказаны в ходе кросс-векового обсуждения.

Так или иначе, но именно яркое о нем сновидение явилось прощальной встречей с философами разных времен и народов. Когда еще мне доведется с ними встретиться?

Утешаю себя мыслью о том, что каждый может сделать это самостоятельно в любое время и выработать собственное мнение о смыслах жизни.

Мне же остается только уповать на снисходительное и доброжелательное отношение.

Смыслов жизни много, но жизнь у каждого одна и единственная. А посему постарайтесь одухотворить ее светом любви и веры в человека - творца собственной экзистенции.

Теперь, когда книга написана, я со всей отчетливостью понял что не сказал самого главного. Подлинный смысл смысла человеческой жизни по-прежнему остался загадкой. Выявились мнения мудрых умов различных эпох, рассеялись или, напротив, возросли некоторые сомнения, обнаружились собственные пристрастия, но твердой опоры мировоззрения достичь так и не удалось. Бесконечные варианты жизненных личных смыслов, чаще всего даже вовсе не осознанных, легко опрокидывают все умозрительные схемы и категории. Само понятие “смысл” становится всего лишь придуманным символом, иероглифом реального бытия индивидуума в его связи с другими людьми и природой. В итоге мы всегда имеем дело именно с символами - человек, общество, цивилизация, культура, за которыми скрыты от взора реальные живые персоны, конкретные роды и группы людей, отдельные явления истории и формы культурного творчества, а тем более индивидуальные судьбы.

Жизнь богаче ее собственного смысла. Она более красочна, темпераментна, противоречива. Вот почему всякое содержательное определение омертвляет и огрубляет естественное течение бытия человека, а иногда приписывает ему то значение, которого оно ни для самой личности, ни для общества не имело. Чаще, однако, смысл остается от нас сокрытым, или просто никаким заметным образом не проявленным. Но человек тем и отличается от животных, что жаждет что-то уразуметь в своей жизни, поразмыслить о себе и других людях, сознательно идти по дороге жизни, т.е. не бездумно, не по наитию, а по уму и заветному желанию.

Удачно выразился Владимир Даль в своем великом “Толковом словаре живого великорусского языка” в том отношении, что только в человеке слиты воедино вечно спорящие между собой сердце и думка. Их столкновение и высекает искры различных смыслов. Если жизнь уподобить костру, то снопы ярких искр его и составят многочисленные смыслы самого костра. Попробуй поймать их - не поймаешь.

Вот почему, видимо, вечно люди будут ловить эти искры, чтобы понять самих себя.

Тот, кто пролистал книгу, помнит, что она начинается с письма незнакомого никому молодого содомлянина. Всей своей книгой я хотел дать ему, а заодно и самому себе, ответ на один вечный и великий вопрос: в чем значение человеческой жизни? Только ли в ней самой или в чем-то более важном, более высоком, надындивидуальном, так сказать божественном?

Для этого я обратился за помощью к мудрецам прошлого. Но, оказалось, что и они каждый на свой лад толковали смыслы и цели жизни, да так и не нащупали спасительную ариаднову нить. Каждый держался за свою “красную” ниточку.

Нет, пожалуй, можно все же выделить три главные мысли в этом историческом потоке осмысления мира.

Первая сводится к тому, что смысл человека и всего его бытия предопределен Богом и потому только Иисус Христос указывает нам весь путь и истину жизни.

Зеркальным отражением такой логики является, напротив, признание абсолютного приоритета за строгими и неукоснительными объективными факторами - законами экономики, политики и социума. Бог, а с ним и человек, его свободная воля таким образом отрицаются. В обоих случаях доминирует над-человеческое предопределение.

Вторая утверждает, что именно сам, и только сам человек проживает свою жизнь, и посему целиком отвечает за ее содержание. Никто ни сверху, ни снизу, ни с боку (т.е. ни Бог, ни дьявол, ни общество) не может (и не должны) за саму личность избирать те или иные ориентиры земной жизни.

Третья старается выделить некие качественные критерии жизненного блага - наслаждение, любовь, служение Богу, труд, свободное творчество и др.. Здесь как бы конкретизируется формы первой и второй модели мышления.

И, наконец, особняком стоит **четвертая** главная мысль. Она зиждится на отрицании какого-либо рационального содержания жизни, т.е. признает абсурдность и бессмысленность каждого ограниченного во времени бытия. Это линия пессимизма и тяги к смерти. Небытие

становится в виду его вечности чуть ли не лучше всякой жизни вообще.

В этих четырех “соснах”, собственно говоря, и мечется вся философия, вконец запутывая обычного человека. Ему остается лишь пассивно плестись вслед одной из перечисленных бригад опытных проводников. Число последних постоянно растет, причем особенно быстро увеличивается сонм всякого рода оккультных шарлатанов и псевдо-научных футурологов. Всюду новомодные сибиллы готовы за определенную мзду предсказать всю вашу судьбу и помочь определиться в жизни. Отчасти ради защиты от этой духовной саранчи я и решился написать эту книгу. Цель моя была проста - помочь каждому самому подумать о себе и своей жизни, но с опорой на мнения наших предков. Они тоже когда-то жили и так же, как мы сегодня, искали истину и путь жизни, стремясь познать себя и мир. Скажем им за это спасибо. Они бескорыстно передали нам свою великую мудрость, думая о нас и нашей судьбе. В этом опыте и сохраняется смысловая связь поколений. Разорвите эту связь и вы сразу же окажетесь безоружными и слабыми. Все придется начать с начала. К счастью, смыслы человеческой жизни во все времена похожи друг на друга. Отличие касаются отдельных сторон и деталей.

Смыслы, нашей жизни теперь намного богаче, тоньше, изощреннее, чем прежде. Другими стали ценности и цели, само качество жизни. Возник новый и всеединый мир человечества. Он еще не любит сам себя и погружен в противоречия. В итоге проблемы индивидуального и коллективного бытия остаются по-прежнему острыми, неясными, опасными. И всегда где-то очень рядом с жизнью стоит смерть. Вот почему вновь и вновь мы задумываемся о том, как мы живем и как надо бы жить, как уменьшить страдания и обрести счастье бытия. **Этот вопрос и есть главный. Подумайте и вы о нем пока не поздно.**

Примечания к эпилогу

1. Данте Алигьери. Божественная комедия. Новая жизнь. Стихотворения, написанные в изгнании. Пир. М., 1998, с.566

EDITOR'S AFTERWORD

We decided to publish this new book of Prof. Boris Koval (we also published Koval's previous work, "Idols, Soul, Spirit" a year ago) because the problem which he includes in the title, "The Senses of Life (Opinions and Doubts)" is of extraordinarily vital significance for Russia today.

I do not know of any similar works in our literature published within recent decades. In the first years of 20th century some very serious and interesting volumes of Vladimir Soloviev, Nicolas Berdiaev, Sergei Bulgakov, Vasily Rosanov, Eugene Trubezkoy, Semen Frank and other authors were published. During the Soviet period most of the available literature pertained to the official communist ideology of class struggle, revolutions, and the socialist life-style. Works about the more humanistic or spiritual aspects of life were virtually nonexistent. . Until the present it has been very difficult to obtain works related to the complex and historically objective philosophical perspectives of human existence, its real senses and mission. In Russia we seem to be living more or less automatically and unconsciously, without thinking about our personal and national destinies and responsibilities.

Only within the last years have we in Russia begun to understand the urgent necessity to evaluate the present nature of being and personal will to create a new lifestyle.

Boris Koval's book gives to us a very interesting and serious orientation, a rich spiritual and moral basis for accomplishing such intentions. I like this book very much and I appreciate its contributions to the philosophical and human dimensions of our current circumstances and possible futures. For me personally, to read this volume is a real pleasure because the style and language of Boris Koval is concise and clear, his allegoric stories extremely clever and because of his talent to engage history's best thinkers as though they were close friends - all this engages the reader in an atmosphere of a lively spiritual and moral analysis of different aspects of human life. Therefore, "Sovero-Print" Publishing House decided to publish this important work.

The book consists of 16 chapters constructed in a chronological format from ancient times to the present.

In the 1st chapter, "The Senses of Life and Life of the Senses" the author explains the fundamental perspectives of individual existence. He argues against any singular concept of personal life namely because, in the course human evolution, we see many different situations, aims and senses of thought and behavior.

The 2nd chapter, "The Beginning" is dedicated to the analyses of the rich and varied cultural attitudes and perspectives of ancient pagan life.

The 3rd chapter, a meeting with the "Ingenious Ancestry" describes the primary moral criterion for the lives of the ancient Israelites as prescribed in the Hebrew Scriptures. In this context there is a very original (mystical) conversation between Boris Koval and a Sodomite youth who explains his view about the tragedy of Sodom and Gomorrah.

In the 4th chapter we, together with the author, actively participate in a trans-historical discussion about the senses of human life with Plato, Aristotle, Pythagorus and others. The manner in which Boris Koval describes this symposium produces the effect of our direct participation in the conversation.

The 5th chapter incorporates one of history's most important figures: It is entitled, "Jesus Christ and the First Christians." The author illustrates the real nature of the Christian ideal for human life on earth. We are also introduced to the opinions of the famous Gnostic thinkers Valentinus, Marcion and others. A significant portion of this section is dedicated to the philosophy of St. Augustine.

The 6th chapter is called "The Bases of the Senses: The Freedom of the will, Fate or God's Predeterminism?" The author presents his opinion on the dispute between Erasmus of Rotterdam and Martin Luther on the question of the individual and the independent will to determine human destiny. This analysis is of special interest because it is interconnected with so many aspects of contemporary social life.

The 7th chapter, "The Renaissance Era: Humanism, Pragmatism, Utopianism" represents an original discussion of

the primary spiritual strains of the Renaissance. The author presents the philosophical ideas of Dante, Petrarch, Machiavelli, Thomas More and other great thinkers of the 15th-17th centuries.

In Chapter 8 we have a very interesting discussion about the ethics and natural sciences of the Modern era (17th - 18th centuries) as understood by Francis Bacon, John Locke, Thomas Hobbs, and Adam Smith. This discussion is also dramatized as a trans-historical, open debate in London's Hyde Park. In the same chapter there is a careful analysis of the classic German philosophies of Kant and Hegel. The author exposes some contradictions of Kant's categorical imperative. He also contrasts the ethical approaches of the young and old Hegel, a unique contribution by Boris Koval. He also offers a unique approach to the era of "Illumination."

The 9th chapter deals with the essential character of the Marxist concept of the "moral class". The author directs his attention to the immoral and even antimoral meaning of any political class ideology which prefers to adopt a pseudo-ethical mask in order to manipulate people. Special attention is given to the problem of utilitarian values of life.

In Chapter 10 Koval compares the societal conceptions to the existentialism of Arthur Schopenhauer, Soren Kierkegaard, Ludwig Feuerbach and others. This analyses of the first stage of European existentialism is particularly well done.

Chapter 11 contains materials about the ethical and social meanings of the primary streams of European philosophical life in the 19th century positivism of Kont, the evolution theory of Darwin, the sociology of Herbert Spencer and Emile Durkheim, and the "ethical socialism" of the German neo-Kantian thinkers.

The 12th chapter is completely dedicated to Russia. This analyses is of special importance because the author contributes a trenchant and original re-evaluation of many traditional approaches to Russian anarchy, the philosophies of Alexander Herzen, Chernishevsky, Plekhanov, Lavrov, and many other famous Russians.

Chapter 13 deals with the moralistic concepts of Leon Tolstoy and Theodore Dostoevsky. The author profoundly

analyzes Tolstoy's program of non-violent resistance to evil. At the same time he presents his own views on Dostoevsky's philosophy.

Chapter 14 offers a new dimension of the psychoanalytic methods of Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche's notion of "super-man." Koval's discussion is penetrating and exuberant. In the same chapter Koval presents an analysis of the spiritual and moral life in Russia before 1917 and the philosophy of the "Silver Century," characterized by the works of Soloviev, Berdiaev, Bulgakov, Merezhkovsky and others.

The 15th chapter is dedicated to the "Soviet Style of Life." The author shows the tragic dualism of this policy and defends a more humanistic approach.

The final chapter discusses the modern philosophy of existentialism and the role of the human social energy in the universal development of modern civilization.

In summary, Boris Koval's work addresses some of the most serious problems of the senses of life and their philosophical interpretations spanning the range of human history from its origins to the present day. The benefits of Koval's analyses transcend parochial applications to life in Russia: certainly this great work bridges cultural boundaries and touches the very core of that which makes us all human.

E. Dolinsky,
Director
Sovero-Print Publishing House

Указатель имен

Августин Аврелий (Блаженный) (354-430), христианский теолог и философ – 104-111, 117, 118, 122-124, 165, 206, 223, 309, 338, 470
Антисфен (444-366 до н.э.), древнегреческий философ – 71
Аристон Лысый (III в. до н.э.), древнегреческий философ – 70
Аристотель (384-322 гг. до н.э.), древнегреческий философ-энциклопедист – 66, 72, 158, 435, 440, 469, 470

Байрон Джорж Ноэл (1788-1824), английский поэт-романтик – 17
Бакунин Михаил Александрович (1814-1876), русский революционер, теоретик анархизма – 251, 252, 306, 310-323, 329

Белинский Виссарион Григорьевич (1811-1848), литературный критик – 304, 306, 313

Белый Андрей (псевдоним Бугаева Бориса Николаевича, 1880-1934), русский поэт-символист – 378

Бёме Якоб (1575-1624), немецкий философ-мистик – 384, 456

Бентам Неремия (1748-1832), английский философ, родоначальник философии утилитаризма – 225-228, 245, 306

Бергсон Анри (1859-1941), французский философ-интуитивист (1685-1753) – 436, 443, 444-448, 463

Бердяев Николай Александрович (1874-1984), русский религиозный философ – 4, 62, 102, 120, 126, 200, 212, 344, 347, 351, 363, 365, 367, 378-384, 393, 413, 424, 427, 428, 459, 463-465

Биант (VI в. до н.э.), древнегреческий философ – 66, 70, 72

Блаженный Августин (см. Августин)

Бланки Огюст (XIX в.), французский социалист – 216, 217, 228

Блок Александр Александрович (1888-1921), поэт-символист – 361, 378, 416

Боккаччо Джованни (1313-1375), итальянский писатель-гуманист – 139, 146, 187, 379

Булгаков Сергей Николаевич (отец Сергей Булгаков, 1871-1944), русский философ-богослов – 4, 244, 246, 266, 364, 383, 384-385, 414-415, 416

Бэкон Фрэнсис (1561-1626), английский философ – 18, 174, 175-177

Валла Лоренцо (1407-1457), итальянский писатель-гуманист – 140

Василид (I-II в.), гностик – 99, 469

Вейтлинг Вильгельм (1808-1871), немецкий теоретик “христианского коммунизма” – 219, 228, 291, 319, 413

Вернадский Владимир Иванович (1863-1945), русский ученый-естествоиспытатель, основоположник концепции ноосферы – 395-397

Вольтер Франсуа Мари Аруэ, (1694-1778), французский писатель и философ – 200, 203, 205

Вольтман (конец XIX – начало XX в.), один из ведущих идеологов немецкого “этического социализма” – 265, 284, 289, 290, 291, 292, 293

Волхв ((I-II в.), гностик – 99, 100, 102

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831), немецкий философ – 26, 46, 194-200, 207, 227, 244, 306

Гельвеций Клод Адриан (1715-1771), французский философ – 26, 202

Герцен Александр Иванович (1812-1870), русский писатель и философ, основоположник народничества – 302, 303, 304-311, 313

Гесиод (VII-V в.в. до н.э.), древнегреческий философ – 66

Гёте Иоганн Вольфганг (1749-1832), немецкий поэт и философ – 41, 42, 208-209, 290

Гиппиус Зинаида Николаевна (1869-1945), русская поэтесса, представитель направления символизма – 379, 382-383

Гоббс Томас (1588-1679), английский философ – 174, 183-187, 199-200, 206-207, 228, 281, 472

Данте Алигьери (1265-1321), итальянский поэт, философ-гуманист – 139-147, 187, 206, 379, 470

Дарвин Чарльз Роберт (1809-1882), английский естествоиспытатель, создатель эволюционной теории – 14, 29, 32, 183, 264, 275-285

Дезами Теодор (1803-1850), идеолог французского утопического коммунизма – 216, 228

Декарт Рене (1596-1650), французский философ и математик – 40, 266

Демокрит (родился ок.460 г. до н.э., год смерти неизвестен), древнегреческий философ – 458

Дидро Дени (1713-1784), французский философ – 26, 202-203

Диоген Лаэртский (конец II- нач. III в. до н.э.), древнегреческий историк – 66, 68

Диоген Синопский (ок. 412-323 до н.э.), древнегреческий философ-киник – 66, 73

Дицген Иосиф (1828-1888), немецкий рабочий и философ – 443

Достоевский Федор Михайлович (1821-1882), русский писатель и философ — 131, 296, 327, 332, 336-347, 348, 356

Дюринг Евгений (1833-1921), немецкий философ и экономист — 245, 279, 283

Дюркгейм Эмиль (1858-1917), французский социолог и философ — 265, 286, 289-290, 296

Дриш Ханс (1867-1941), немецкий биолог и философ — 438-439, 441, 452

Жорес Жан (1859-1914), руководитель французской социалистической партии, историк и философ — 30

Зенон Элейский (ок.490 — ок.430 до н.э.), древнегреческий философ — 72

Ильин Александр Иванович (1882-1954), русский философ и писатель — 343-344

Ириней Лионский (130-200), христианский богослов — 99,100

Кабанис Пьер Жан Жорж (1757-1808), французский врач и философ — 276, 370

Кабэ Этьен (1788-1856), французский монах, утопический социалист — 216, 413

Кальвин Жан (1509-1564), один из деятелей Реформации, диктатор в Республике г.Женева — 118

Кампанелла Томмазо (1568-1639), итальянский монах, философ-утопист, руководитель восстания за освобождение Италии от испанского гнета (1599) — 18, 139, 163-165, 187, 215, 472

Камю Альбер (1913-1960), французский писатель, философ — 236, 424, 428, 429, 432

Кант Иммануил (1724-1804), немецкий философ — 26, 42, 174, 188-193, 197, 198, 207, 227, 244, 257, 286, 288, 292, 293, 472

Карпократ (I-II в.в.), гностик — 101

Карсавин Лев Платонович (1882-1952), русский философ и историк — 102

Каутский Карл (1854-1938), немецкий историк и экономист, один из теоретиков социал-демократии и Второго Интернационала — 30, 294-295, 364

Клеобул (ум. в 545 до н.э.), древнегреческий философ — 73-74
Коген Герман (1842-1918), немецкий философ — 265, 291
Конт Огюст (1798-1857), французский философ, основатель позитивизма — 103, 264, 266-273, 296, 381, 413
Короленко Владимир Галактионович (1853-1921), русский писатель — 396
Кропоткин Петр Алексеевич (1842-1921), русский ученый-географ, теоретик анархизма — 29, 30, 312, 318-319
Кьеркегор Сёрен (1813-1855), датский ученый-богослов, родоначальник философии экзистенциализма — 199, 239-244

Лавров Петр Лаврович (1823-1900), теоретик народничества, социолог, публицист — 328

Ленин Владимир Ильич (1870-1924), основатель большевистской партии, профессиональный революционер — 27, 221, 292, 330, 331, 364, 382, 389, 393, 395-399, 412, 439, 441

Лафарг Поль (1842-1912), деятель французского социалистического и рабочего движения — 277

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646-1716), немецкий философ — 42

Леонардо да Винчи (1452-1519), итальянский энциклопедист, художник, философ-гуманист — 139, 150

Леонтьев Константин Николаевич (1831-1891), русский писатель и философ — 347

Локк Джон (1632-1704), английский философ — 174, 177-180, 188, 207

Луначарский Анатолий Васильевич (1875-1933), литератор, общественный деятель — 394

Лютер Мартин (1483-1546), немецкий мыслитель-богослов, идеолог Реформации — 105, 123, 124-132, 134, 191, 201, 340

Мабли Габриэль Бонно де (1709-1885), французский историк и мыслитель-утопист — 163, 175, 202, 215, 228

Мальтус Т.Р. (1766-1834), английский экономист и священник — 281, 362

Макиавелли Никколо ди Бернардо (1469-1527), итальянский мыслитель — 139, 149-160, 187, 200, 206

Мани (лат.Манихеус) (216-277), персидский мыслитель, основатель дуалистической религии манихейства, объявленной ересью — 108-109

Маркион (I-II в.в.), гностик — 99-102, 469

Маркс Карл (1818-1883), основатель “научного коммунизма”, ученый и политик — 26, 28, 34, 39, 193, 197, 204, 215, 219-224, 228, 232, 247, 248, 249, 251, 253, 254, 256, 258, 267, 280, 282, 442

Мелье Жан (1664-1729), французский философ-утопист — 163, 215

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1866-1941), русский писатель и философ — 4, 106, 363, 364, 376, 378, 379, 383

Милль Джон Стюарт (1806-1873), английский философ-утилитарист — 226-227, 228, 306

Михайловский Николай Константинович (1842-1904), русский социолог, теоретик народничества, писатель — 327, 328-331

Мишле Жюль (1798-1874), французский историк — 31

Монтескье Шарль Луи (1689-1755), французский философ — 202, 205, 206

Мор Томас (1478-1535), английский философ и политический деятель, один из основателей утопического социализма — 18, 139, 160-169, 187, 215, 472

Морелли (XVIII в.), французский мыслитель-утопист — 163, 175, 215

Мюнцер Томас (1490-1525), немецкий философ, политический и религиозный деятель, утопист — 18, 139, 164, 165

Ницше Фридрих (1844-1900), немецкий философ — 17, 296, 355-367, 380

Новгородцев Павел Иванович (1866-1824), русский философ - 4

Новиков Николай Иванович (1744-1818), русский писатель, просветитель — 204, 301

Огарев Николай Платонович (1813-1877), русский философ и публицист — 300, 302

Ортега-и-Гассет Хосе (1883-1955), испанский философ — 424, 451- 453

Оствальд Вильгельм Фридрих (1853-1932), немецкий химик и философ — 438, 441

Оуэн Роберт (1771-1858), английский экономист, утопист — 228

Паскаль Блез (1623-1662), французский философ, физик и математик — 124

Пелагий (354-420), христианский монах и теолог — 119-123, 470

Периандр (умер в 503 до н.э.), древнегреческий философ — 74

Петрарка Франческо (1304-1374), итальянский поэт-гуманист — 139, 147-148, 149, 187, 379

Писарев Дмитрий Иванович (1840-1868), русский философ и публицист — 30, 31, 40, 267-269

Питтак (умер в 570 до н.э.), древнегреческий философ — 68

Пифагор (ок. 540-500 до н.э.), древнегреческий философ — 66, 75, 80, 102, 470

Платон (427-347 до н.э.), древнегреческий философ — 43, 75, 77-81, 152, 158, 165, 434, 469, 470

Помпонаци Пьетро (1462-1524), итальянский писатель — гуманист — 139

Плеханов Георгий Валентинович (1856-1918), русский философ-марксист, основатель российской социал-демократии — 269-271, 284, 324, 330, 363, 380

Протагор (490-420 до н.э.), древнегреческий философ — 70, 71, 72, 469

Прудон Пьер Жозеф (1809-1865), французский философ и социолог, теоретик анархизма — 228, 306, 311-312

Радищев Александр Николаевич (1749-1802), русский писатель и философ — 301

Розанов Василий Васильевич (1856-1919), русский писатель и философ — 4, 106, 247, 365, 378, 435

Руссо Жан Жак (1712-1778), французский философ-просветитель, писатель — 203, 205-206

Сатурнин (I-II в.в.), гностик — 99, 470

Сартр Жан Поль (1905-1980), французский философ, писатель, идеолог экзистенциализма — 424, 428, 430, 433

Сведенборг Эмануэль (1688-1772), шведский философ — мистик — 103

Сен-Симон Клод Анри де Рувруа (1760-1825), французский философ — 228, 271, 272

Смит Адам (1723-1790), английский экономист и философ — 174, 181-183, 187, 288

Сократ (469-399 до н.э.), древнегреческий философ — 66, 74

Соловьев Владимир Сергеевич (1853-1900), русский философ, поэт и публицист — 4, 120, 269, 274, 275, 342-343, 344, 365, 376, 377, 378-380

Солон (умер в 559 г. до н.э.), древнегреческий философ и государственный деятель — 68, 69

Спенсер Герберт (1820-1903), английский философ и социолог — 29, 265, 277, 278, 284, 286-290, 298

Спиноза Барух (Бенедикт) (1632-1677), нидерландский философ — 370

Сталин Иосиф Виссарионович (Джугашвили) (1879-1953), после смерти В.И.Ленина руководитель СССР и ВКП(б) — 400, 402, 408, 412

Тайлор Бернет (1832-1917) английский историк — 43, 44

Татиан (I-II в.в.), гностик — 99, 102

Телезио Бернардино (1508-1588), итальянский философ-гуманист — 139

Тимирязев Климент Аркадьевич (1843-1920), русский ученый-естествоиспытатель — 281

Ткачев Петр Никитич (1844-1886), один из теоретиков народничества — 328, 329

Толстой Лев Николаевич (1828-1910), русский писатель и мыслитель — 103, 296, 332, 336-345, 356, 363, 364, 413,

Троцкий (Бронштейн) Лев Давыдович (1879-1940), один из ведущих деятелей большевистской партии, убит по приказу И.В.Сталина — 400-403, 472

Трубецкой Евгений Николаевич (1863-1920), русский философ — 4

Фалес (625-547 до н.э.), древнегреческий философ — 66, 67, 68

Фейербах Людвиг Андреас (1804-1872), немецкий философ — 34, 106, 174, 199, 244-252, 253, 255, 256, 257, 258, 381, 413, 432

Феодот (II в. н.э.), философ-гностик — 101

Ферстер (конец XIX — начало XXв.в.), немецкий философ, идеолог этического социализма — 294

Феофраст (372-288 до н.э.), древнегреческий философ — 71, 72

Флоренский Павел Александрович (1882-1937), русский философ — 4, 378, 448-450

Фома Аквинский (1225/1226-1274), средневековый философ и теолог — 124

Форлендер (конец XIX — начало XXв.в.), немецкий философ, идеолог этического социализма — 265, 291, 293

Франк Семен Людовигович (1877-1950), русский религиозный философ — 4

Фрейд Зигмунд (1856-1939), австрийский врач, основатель школы психоанализа — 6, 17, 29, 247, 296, 356-358, 367-377, 435, 449, 456, 457

Фромм Эрих (1900-1980), немецкий философ, социолог — 424, 428-429, 433

Хайдеггер Мартин (1889-1976), немецкий философ — 426-427, 428, 431

Хилон (VI в. до н.э.), древнегреческий философ — 69

Хомяков Алексей Степанович (1804-1860), русский религиозный писатель и философ — 302, 303

Цельс (I в. до н.э.), языческий мыслитель — 97, 98, 102

Чернышевский Николай Гаврилович (1828-1889), русский писатель — 323, 324, 325-327

Швейцер Альберт (1875-1965), философ-гуманист, врач — 17

Шекспир Уильям (1564-1616), английский поэт-драматург — 40

Шеллинг Фридрих Вильгельм (1775-1854), немецкий философ — 199

Шефтсбери Антон Эшли (1671-1713), английский философ — 174, 179-180

Шопенгауэр Артур (1788-1860), немецкий философ — 199, 234-241, 246, 338, 361, 370, 373

Шпенглер Освальд (1880-1936), немецкий философ и историк — 174, 200

Штаудингер (XIX в.) — немецкий ученый, идеолог этического социализма — 265, 291, 293

Штирнер Макс (псевдоним Каспара Шмидта) (1806-1856), немецкий философ — 199, 251-258, 311, 312, 427, 431

Энгельс Фридрих (1820-1895), нем. философ, сподвижник К. Маркса — 14, 26, 28, 34, 39, 193, 197, 204, 215, 216, 219, 220-225, 228, 232, 233, 245, 247, 248, 249, 250, 254, 256, 257 276, 279, 280, 323, 438-439, 442

Эпикур (341-270 до н.э.), древнегреческий философ — 66, 74, 75, 102, 226, 245, 469

Эрилл (III в. до н.э.), древнегреческий философ — 70, 71

Эразм Роттердамский (литературный псевдоним Герхарда Герхардса, 1469-1536), нидерландский философ и теолог — 8, 124-132, 135, 139, 379

Юм Дэвид (1711-1776), английский философ и экономист — 174, 180, 237, 370

Юнг Карл Густав (1875-1961), швейцарский психолог — 262, 375, 424, 429, 434-435

Ясперс Карл (1875-1961), швейцарский психолог и историк — 45, 46, 424, 428, 433

СОДЕРЖАНИЕ

Об авторе и его книге	4
Введение	9

Глава I

СМЫСЛЫ ЖИЗНИ И ЖИЗНЬ СМЫСЛОВ

1. Исходная позиция	14
2. Идеалы и ценности	17
3. Человек - творец смысла	20
4. Жизнь как сумма смыслов	21
5. Мораль и интерес в структуре смысла жизни	26

Глава II

НАЧАЛО

1. Первобытное восприятие жизни	38
2. Мифы и реальность	43

Глава III

ВСТРЕЧИ С МУДРЫМИ ПРЕДКАМИ

1. Письмо из шеола (царства мертвых)	50
2. Ветхозаветный идеал	54
3. Песнь жизни или суета сует?	60

Глава IV

АНТИЧНОЕ НАСЛЕДИЕ

1. Стенограмма симпозиума олимпийских мудрецов.....	66
2. Диалог с Платоном	77

Глава V

ИИСУС ХРИСТОС

И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

1. Новозаветный идеал	84
2. “Я есмь путь и истина и жизнь”	90
3. Гностики против ортодоксов (беспристрастное о них суждение по прошествии 18 столетий).....	95
4. “Ах, мой милый Августин, Августин, Августин!”	104

Глава VI

ИСТОКИ И ОПОРЫ СМЫСЛА: СВОБОДА ВОЛИ, СУДЬБА ИЛИ БОЖЬЕ ПРЕДОПРЕДЕЛЕНИЕ?

(СПОР ЧЕТЫРЕХ ТЕОЛОГОВ)

1. Кое-что о предопределении	114
2. Жизненное наставление Пелагия	119
3. Эразм - Лютер: схватка гигантов	124
4. Кто же прав?	129
5. Ответ содомлянину	132

Глава VII

ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНИЯ:

ГУМАНИЗМ, ПРАГМАТИЗМ, УТОПИЗМ

1. Увертюра	138
2. Данте - идейный предтеча Возрождения	139
3. Франческо Петрарка о средствах против превратностей судьбы	146
4. Бесстыдная правда Никколо Макиавелли	149
5. "Город Солнца" на острове "Утопия"	159
6. Ответ сэру Рафаилу Гитлодею	166

Глава VIII

ВТОРИЧНОЕ ОТКРЫТИЕ СТАРЫХ ИСТИН

(ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ)

1. Лондон, Гайд-парк, лужайка ораторов	175
2. Категорический императив И. Канта	188
3. Два Гегеля: от преклонения перед Христом к раболепию перед кесарем	194
4. Иллюминация (эпоха Просвещения)	200

Глава IX

ОБЩЕСТВО И ЛИЧНОСТЬ:

ДВА ТЕЧЕНИЯ СОЦИЕТАЛИЗМА XIX ВЕКА

1. Предупреждение к теме	212
2. Призрак коммунизма выходит на свет	215
3. Классовый подход к смыслу жизни (точка зрения К.Маркса и Ф.Энгельса)	220
4. Полезность разумного себялюбия (взгляд утилитаристов)	224

Глава X	
ЛИЧНОСТЬ И ЖИЗНЬ:	
ЧЕТЫРЕ ЛИКА РАННЕГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА	
1. Прозрение	232
2. Печаль Артура Шопенгауэра	233
3. Правда Серена Кьеркегора	239
4. Песнь песней Людвига Фейербаха	244
5. Логика “чистого индивидуализма”	
Макса Штирнера	251

Глава XI	
ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XIX ВЕКА:	
ДУШЕВНОЕ РАССТРОЙСТВО ЭПОХИ	
(ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕЦЕПТЫ ЛЕЧЕНИЯ)	
1. Общий диагноз	262
2. Положительная терапия Огюста Конта	266
3. Борьба за существование как естественная	
самохирургия: Дарвин versus Маркс	275
4. Лабораторные анализы души. Социология морали	
(Г. Спенсер- Э. Дюркгейм)	286
5. Психотерапия этического социализма	290

Глава XII	
НРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ РОССИИ	
1. Подход к сюжету	300
2. Думы А.И. Герцена о былом и грядущем	304
3. Трагедия российского анархизма	311
4. Принцип “разумного эгоизма”	
(Н.Г. Чернышевский)	324
5. Жизнь “героев” и жизнь “толпы”:	
этика народников	327

Глава XIII	
НРАВСТВЕННОЕ ПРЕОДОЛЕНИЕ ЗЛА	
(ЛЕВ ТОЛСТОЙ - ФЕДОР ДОСТОЕВСКИЙ)	
1. Новые властители дум	336
2. Исповедь графа Толстого	337
3. Великий инквизитор против Христа	
(притча Ф.М. Достоевского)	345

Глава XIV

НОВЫЕ КУМИРЫ -

НОВЫЕ СМЫСЛЫ - НОВАЯ ЭПОХА

(ФРИДРИХ НИЦШЕ - ЗИГМУНД ФРЕЙД -

РОССИЙСКИЙ РЕНЕССАНС)

1. Вступление	356
2. Встреча с мудрым старцем Заратустрой	359
3. На приеме у доктора Зигмунда Фрейда	368
4. Семинар “серебряных” корифеев России	377

Глава XV

ДУАЛИЗМ “СОВЕТСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ”

1. Признание.....	390
2. Кредо большевизма	393
3. Ленин, Троцкий, Сталин	397
4. Сталинская школа аморализма.....	403
5. “Моральный кодекс строителей коммунизма”	406
6. Коммунизм как массовое квази-религиозное сознание	412
7. Простой советский человек	417

Глава XVI

ЭКЗИСТЕНЦИЯ - ВЫСШАЯ ФОРМА БЫТИЯ

1. Парижское знакомство	424
2. Мое восприятие экзистенциализма	430
3. Энергия человеческая	434
4. “Жизненный порыв”. Взгляд А. Бергсона	444
5. Упорство о. Павла Флоренского	448
7. Индивидуум как воплощенная жизненная энергия	453
8. Личность как воплощенная духовная энергия	457

ЭПИЛОГ	468
--------------	-----

EDITOR’S AFTERWORD	477
--------------------------	-----

Указатель имен	481
----------------------	-----

Художник **Каркеланов И.Г.**
Верстка **Варданидзе Г.Ю.**

Изд.лиц.ИД №00256 от 11.10.99г. Подписано в печать 09.07.2001г.
Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.печ.л. 30,85.
Уч.изд.л. 30,45. Тираж 1000. Заказ 58.

ООО «СОВЕРО-ПРИНТ»

Россия, 117342 Москва, ул. Обручева 34/63
Тел. (095) 333-7566, тел./факс (095) 333-6114, 334-7711
E-mail: sovprint@msk.tsi.ru

Отпечатано в типографии ОАО «Внешторгиздат»
127576 Москва, ул. Илимская, 7