

ПРЕДИСЛОВИЕ

Каждый человек в своей жизни руководствуется и придерживается этических принципов и норм. Они предлагают варианты поведенческих действий в различных ситуациях. Сам поступок субъекта может быть оценен им самим и социальным окружением согласно критерию моральности или аморальности. Зависимость оценок от доминирующей культуры очень сильна. Хотя, заметим, этика как наука имеет в своем арсенале и общечеловеческие ценности, соблюдение которых считается обязательным для всех людей.

Модернизация социально-экономической, политической и культурной сфер российского общества, использование новых форм организационных социальных структур, возникновение новых социальных слоев и групп предъявляют высокие требования к этической составляющей нового типа работника. Важное значение в этих процессах занимают этические проблемы, нравственное воспитание студентов высших учебных заведений.

Формирование духовной атмосферы нового общества складывается в противоречивых и трудных условиях. Искусственное насаждение средствами массовой информации негативных образов и стереотипов поведения, трансляция сцен насилия, культ злобы, зависти и войны – это то, чему приходится противостоять сегодняшнему нравственному человеку.

Давно замечено, что эпоха кризисов всегда подрывает нравственные основы общества. Люди теряют ориентир, фундамент. Возникает насущная необходимость восполнить этот пробел. Представленная книга не является исключением, так как она посвящена современным и актуальным проблемам российского общества.

Предлагая примеры теоретических ответов на основные проблемы этики, в первую очередь следует пояснить, что согласно сложившейся традиции в русском языке употребляются как синонимы три понятия: «этика», «мораль» и «нравственность». Однако за словом «этика» остается значение науки, которая занимается этическими проблемами, теоретической расшифровкой человеческих ценностей – добра, чести, справедливости, долга, счастья, совести и т.п. Этика изучает моральные нормы, нравственные качества и поступки личности, оценивает их с точки зрения доминирующей культуры. Она преобразовала человека из животного, сформировала его духовную составляющую.

Мораль можно определить как понимание человека человеком, основанное на эмоциональном восприятии, переживании и понимании, возникшее на основании сложившихся в процессе социализации принципов, норм и правил поведения, выполняемых людьми на основании общественного договора и одобряемых (или осуждаемых) общественным мнением и социальным окружением.

Мораль располагается в сфере эмоций, чувств, воли, интуиции – это субъективный и личностный мир добра и зла. Этика анализирует исторически сложившиеся нравственные нормы, классифицирует их, исследует их природу, содержание, генезис и сущность. Понимая таким образом этику,

представленная хрестоматия разделена на три основных главы: глава 1 - «Золотое правило» и справедливость глава 2 - Моральный выбор и обязанности по отношению к другим людям глава 3 - Добро и зло. Сверхчеловек.

Для изучения нравственной оценки поведения личности представлены отрывки из трудов Мишеля Монтеня «Опыты», книги Экклесиаста и книги Самурая «Бусидо».

Глава открывается избранными фрагментами величайшего мудреца и моралиста эпохи Возрождения Мишеля Монтеня. Его трехтомные «Опыты» опубликованные в 1580 году до настоящего времени являются учебником нравственной и достойной жизни. Изложенные в них принципы и закономерности являются не фантазиями на заданную тему, а плодами собственного жизненного опыта помноженными на глубокое знание истории человечества. Снабженные увлекательными и поучительными примерами «Опыты» хорошо воспринимаются и заставляют о многом задуматься современного читателя.

Наши намерения могут являться судьями наших поступков. Несомненно, что мы не можем отвечать за то, что превышает наши реальные возможности. Распоряжаясь лишь своей волею человек пытается осознать чувство долга.

Праздная душа теряется в водовороте жизни. Бесцельное существование ведет к гибели человека. Ложь рождает коварство, которое умножает несправедливость и горе в обществе.

Отрицательным качествам противостоят положительные. Стойкость не означает, что нельзя уклоняться от опасностей и неприятностей. Способность оградить себя и других от бедствий и неприятностей не только позволительны, но, по мнению Монтеня, заслуживают всяческой похвалы. Стойкость нам нужна и для того, чтобы терпеливо сносить невзгоды, с которыми нет средств бороться.

Книга Экклесиаста, или проповедника, является составной частью Ветхого Завета. Небольшая по объему, она отражает отношение к жизни христиан и сторонников тех религий, которые признают Ветхий завет священным.

Равенство всех перед Богом, стремление обрести мудрость и ответить на главный вопрос о смысле жизни и составляет основную тему книги Экклесиаста, или Проповедника.

Если Монтень и Экклесиаст представляют европейскую религиозную и философскую традицию, то следующий фрагмент взят из книги Самурая «Бусидо». Сравнение представлений о добре и зле, правильном и неправильном выявляет сходство западных и восточных традиций. Трусость одинаково осуждается и Мишелем Монтенем и в «Бусидо». Храбрость отличает образцового воина и во Франции и в Японии. Почтение к старшим, умение сохранять верность (Королю или Сёгуну), чувство самопожертвования одобряется в обеих культурах.

Вторая глава открывается отрывками из классических «Лекций по этике» Иммануила Канта. О насмешке, о высокомерии, о светских добродетелях, о бедности и проистекающих из этого благих действиях, об этических обязанностях по отношению к другим, а именно, о правдивости, о ревности и

возникающих из нее недоброжелательности и зависти, о наущничестве, о мести, о вреде, о невинности, о справедливости, об обязанностях, проистекающих из права человека, о враждебности, о дружбе – вот далеко не полный перечень тем, которые подробно рассматривал в своих лекциях И. Кант.

Основной вывод, к которому приходит лектор: мы должны любить других потому, что это хорошо, и потому еще, что, любя других, мы сами становимся добрее. Однако как же можно любить другого, когда тот недостойн этого? В таком случае любовь означает не склонность, а желание, чтобы другой был достоин симпатии. Мы должны стремиться склонять себя к желанию того, чтобы другие были достойны любви. И тот, кто ищет в людях достойное любви, несомненно найдет в них это, так же как человек, не любящий людей, всегда выискивает в других и действительно находит то, то недостойно любви. Необходимо желать счастья другому, но нужно также желать найти его достойным любви.

При этом следует указать на одно правило: мы должны стремиться к тому, чтобы наши намерения любить другого и желать ему счастья не оказались бы безрезультатными, а были бы практическими пожеланиями. Практическое желание — это желание, направляющееся не столько на предмет, сколько на действие, с помощью которого предмет создается. Мы должны не только испытывать удовольствие при виде блага других и их счастья, но само удовольствие должно основываться на практических действиях, которые способствуют осуществлению этого благополучия. Акцент на практическом действии и заявление о недостаточности простого созерцания выделяют этические воззрения Иммануила Канта по сравнению с другими философами.

Говоря о моральном выборе и рассматривая обязанности по отношению к другим людям, нельзя обойти вниманием основополагающий этический труд Аристотеля «Никомахова этика». Он выделяет два типа добродетели: мыслительную и нравственную. Мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (*ethike*) порождается привычкой (*ex ethoys*), откуда и получила название: от *этос* при небольшом изменении [буквы]. Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам природой, ибо все природное не может приучаться (*ethidzein*) к чему бы то ни было. Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению (*dia tou ethoys*) мы в них совершенствуемся. Аристотель подчеркивает ключевую роль процесса социализации в становлении нравственно совершенного человека. Несомненной ценностью обладают этические взгляды древнеримских философов, представителей школы стоиков: Марка Аврелия и Эпиктета. Стоит и нам задуматься над нравственной максимой Марка Аврелия: «Совершенство характера - это то, чтобы всякий день проводить как последний, не возбуждаться, не коснеть, не притворяться». Многие ли из вас способны на такое?

Третья глава посвящена сверхчеловеку и взаимоотношениям добра и зла. Вашему вниманию представлена статья выдающегося русского философа

В.С.Соловьева «Идея Сверхчеловека» и главы из книги И.А.Ильина «О сопротивлении злу силой». Насколько нравственно бороться со злом его же методами? Как определить степень достаточности насилия? Кто должен это сделать и кто имеет на это право? На эти и другие вопросы попытался ответить Иван Ильин и Владимир Соловьев.

В завершении третьей главы приводится отрывок из «Агни Йоги» - «Мир Огненный». Представлена точка зрения на проблему соотношения добра и зла, судьбы человека и применимости в жизни основных этических правил.

Составитель надеется, что представленная подборка материалов поможет читателям ответить на имеющиеся вопросы в рамках изучения этики как науки, а также обогатит новыми знаниями всех тех, кому небезразлична моральная составляющая человеческой личности. Второе издание дополнено кратким словарем основных этических понятий и биографиями.

Глава 1

Нравственная оценка поведения личности

МИШЕЛЬ МОНТЕНЬ

О ТОМ, ЧТО НАШИ НАМЕРЕНИЯ ЯВЛЯЮТСЯ СУДЬЯМИ НАШИХ ПОСТУПКОВ

Говорят, что смерть освобождает нас от любых обязательств. Я знаю, что эти слова толковали по-разному. Генрих VII, король Англии, заключил соглашение с доном Филиппом, сыном императора Максимилиана, или – чтобы придать его имени еще больший блеск – отцом императора Карла V, в том, что вышеупомянутый Филипп передаст в его руки герцога Саффолка, его врага из партии Белой Розы, бежавшего из пределов Англии и нашедшего убежище в Нидерландах, при условии, что он, Генрих, обязуется не посягать на жизнь этого герцога. Тем не менее, уже будучи на смертном одре, он велел своему сыну в оставленном им завещании немедленно после его кончины умертвить герцога Саффолка[1]. Недавняя трагедия в Брюсселе, которая была явлена нам герцогом Альбой и героями которой были несчастные графы Горн и Эгмонт, включает в себе много такого, что заслуживает внимания[2]. Так, например, граф Эгмонт, уговоривший своего товарища графа Горна отдаться в руки герцогу Альбе и уверивший его в безопасности этого шага, настойчиво домогался умереть первым; он хотел, чтобы смерть сняла с него обязательство, которым он связал себя по отношению к графу Горну. Но ясно, что в первом из рассказанных случаев смерть не освобождала от данного слова, тогда как во втором обязательство не имело никакой силы, даже если бы принявший его на себя и не умирал. Мы не можем отвечать за то, что сверх наших сил и возможностей. И поскольку последствия и даже самое выполнение обещания вне нашей власти, то распоряжаться, строго говоря, мы можем лишь своей волей: она-то и является неизбежно единственной основой и мерилom человеческого долга. Вот почему граф Эгмонт, и душою и разумом сохранявший верность данному им обещанию, хотя не имел никакой возможности его исполнить, без сомнения был бы освобожден от своего обязательства, если бы даже и пережил графа Горна. Но бесчестность английского короля, намеренно нарушившего свое слово, никоим образом не может найти себе оправдание в том, что он отложил казнь герцога до своей смерти; равным образом, нет оправдания и тому каменщику у Геродота, который, соблюдая с безупречною честностью в течение всей своей жизни тайну сокровищ египетского царя, своего владыки, умирая, открыл ее своим детям[3].

Я видел на своем веку немало таких людей, которые, хотя совесть и уличала их в том, что они утаивают чужое имущество, тем не менее легко мирились с этим, рассчитывая удовлетворить законных владельцев после своей кончины, путем завещания. Такой образ действий ни в коем случае нельзя оправдать: плохо и то, что они откладывают столь срочное дело, и то, что желают возместить причиненный ими убыток ценою столь малых усилий и столь мало поступаясь своей выгодой. Право, им надлежало бы поделиться тем,

что им взаправду принадлежит. Чем тяжелее им было бы заплатить, чем больше трудностей пришлось бы в связи с этим преодолеть, тем справедливее было бы такое возмещение и тем больше было бы им заслуги. Раскаяние требует жертв.

Еще хуже поступают те, которые в течение всей своей жизни таят злобу к кому-нибудь из своих близких, выражая ее лишь в последнем изъятии своей воли. Возбуждая в обиженном неприязнь к их памяти, они показывают тем самым, что мало пекутся о своей чести и еще меньше о совести, ибо не хотят угасить в себе злобного чувства хотя бы из уважения к смерти и оставляют его жить после себя. Они подобны тем неправедным судьям, которые без конца откладывают свой приговор и выносят его лишь тогда, когда ими уже утрачено всякое представление о сути самого дела.

Если только мне это удастся, я постараюсь, чтобы смерть моя не сказала ничего такого, чего ранее не сказала моя жизнь.

Глава VIII О ПРАЗДНОСТИ

Как пустующая земля, если она жирна и плодородна, зарастает тысячами видов сорных и бесполезных трав и, чтобы заставить ее служить в наших целях, необходимо сначала подвергнуть ее обработке и засеять определенными семенами; как женщины сами собою в состоянии производить лишь бесформенные груды и комки плоти, а для того, чтобы они могли породить здоровое и крепкое потомство, их необходимо снабдить семенем со стороны, — так же и с нашим умом. Если не занять его определенным предметом, который держал бы его в узде, он начинает метаться из стороны в сторону, то туда, то сюда, по бескрайним полям воображения:

Sicut aquae tremulum labris ubi lumen ahenis
Sole repperit, aut radiantis imagine lunae
Omnia pervolat late loca, iamque sub auras
Erigitur, summique ferit laquearia tecti.

(Подобно тому, как трепещущая поверхность воды в медном сосуде, отражая солнце или сияющий лик луны, посылает отблеск, который порхает повсюду, поднимается ввысь и касается резьбы на высоком потолке[4] (лат.).)

И нет такого безумия, таких бредней, которых не порождает бы наш ум, пребывая в таком возбуждении, *velut aegri somnia, vanae finguntur species*. (Подобные сновиденьям больного, создаются бессмысленные образы[5] (лат.).)

Душа, не имеющая заранее установленной цели, обрекает себя на гибель, ибо, как говорится, кто везде, тот нигде: *Quisquis ubique habitat, Maxime, nusquam habitat*. (Кто всюду живет, Максим, тот нигде не живет[6] (лат.).)

Уединившись с недавнего времени у себя дома, я проникся намерением не заниматься, насколько возможно, никакими делами и провести в уединении и покое то недолгое время, которое мне остается еще прожить[7]. Мне показалось, что для моего ума нет и не может быть большего благодеяния, чем предоставить ему возможность в полной праздности вести беседу с самим собою, сосредоточиться и замкнуться в себе. Я надеялся, что теперь ему будет легче достигнуть этого, так как с годами он сделался более положительным, более зрелым. Но я нахожу, что *variam semper dant otia mentem* (Праздность порождает в душе неуверенность[8] (лат.)) и что, напротив, мой ум, словно вырвавшийся на волю конь, задает себе во сто раз больше работы, чем прежде, когда он делал ее для других. И, действительно, ум мой порождает столько беспорядочно громоздящихся друг на друга, ничем не связанных химер и фантастических чудовищ, что, желая рассмотреть на досуге, насколько они причудливы и нелепы, я начал переносить их на бумагу, надеясь, что со временем, быть может, он сам себя устыдит.

Глава IX О ЛЖЕЦАХ

Нет человека, которому пристало бы меньше моего затевать разговоры о памяти. Ведь я не нахожу в себе ни малейших следов ее и не думаю, чтобы во всем мире существовала другая память столь же чудовищно немощная. Все остальные мои способности незначительны и вполне заурядны. Но в отношении этой я представляю собой нечто совсем исключительное и редкостное и потому заслуживаю, пожалуй, известности и громкого имени.

Не говоря уже о понятных каждому неудобствах, которые я претерпеваю от этого – ведь, принимая во внимание насущную необходимость памяти, Платон с достаточным основанием назвал ее великою и могущественною богинею[9], – в моих краях, если хотят сказать о том или ином человеке, что он совершенно лишен ума, то говорят, что он лишен памяти, и всякий раз, как я принимаюсь сетовать на недостаток своей, меня начинают журить и разуверять, как если бы я утверждал, что безумен. Люди не видят различия между памятью и способностью мыслить, и это значительно ухудшает мое положение. Но они несправедливы ко мне, ибо на опыте установлено, что превосходная память весьма часто уживается с сомнительными умственными способностями. Они несправедливы еще и в другом отношении: ничто не удастся мне так хорошо, как быть верным другом, а между тем, на моем наречии неблагодарность обозначается тем же словом, которым именуют также мою болезнь. О силе моей привязанности судят по моей памяти; природный недостаток перерастает, таким образом, в нравственный. «Он забыл, – говорят в этих случаях, – исполнить такую-то мою просьбу и такое-то свое обещание. Он забывает своих друзей. Он не вспомнил, что из любви ко мне ему следовало сказать или сделать то-то и то-то и, напротив, умолчать о том-то и том-то». Я, и в самом деле, могу легко позабыть то-то и то-то, но сознательно пренебречь

поручением, данным мне моим другом, – нет, такого со мной не бывает. Пусть они удовольствуются моею бедой и не превращают ее в своего рода коварство, которому так враждебна моя натура.

Кое в чем я все же вижу для себя утешение. Во-первых, в этом своем недостатке я нахожу существенную опору, борясь с другим, еще худшим, который легко мог бы развиваться во мне, а именно с честолюбием, ибо последнее является непосильным бременем для того, кто устранился от жизни большого света. Далее, как подсказывают многочисленные примеры подобного рода из жизни природы, она щедро укрепила во мне другие способности в той же мере, в какой обездолила в отношении вышеназванной. В самом деле, ведь я мог бы усыпить и обессилить мой ум и мою проницательность, идя проторенными путями, как это делает целый мир, не упражняя и не совершенствуя своих собственных сил, если бы, облагодетельствованный хорошою памятью, имел всегда перед собою чужие мнения и измышления чужого ума. Кроме того, я немногословен в беседе, ибо память располагает более вместительной кладовой, чем вымысел. Наконец, если бы память была у меня хорошая, я оглушал бы своей болтовнею друзей, так как припоминаемые мною предметы пробуждали бы заложенную во мне способность, худо ли хорошо ли, владеть и распоряжаться ими, поощряя, тем самым, и воспламеняя мои разглагольствования. А это – сущее бедствие. Я испытал его лично на деле, в общении с иными из числа моих близких друзей; по мере того, как память воскрешает перед ними события или вещи со всеми подробностями и во всей их наглядности, они до такой степени замедляют ход своего рассказа, настолько загромождают его никому не нужными мелочами, что, если рассказ сам по себе хорош, они обязательно убьют его прелесть, если же плох, то вам только и остается, что проклинать либо выпавшее на их долю счастье, то есть хорошую память, либо, напротив, несчастье, то есть неумение мыслить. Право же, если кто разойдется, тому нелегко завершить свои разглагольствования или оборвать их на полуслове. А ведь нет лучшего способа узнать силу коня, как испытать его умение останавливаться сразу и плавно. Но даже среди дельных людей мне известны такие, которые хотят, да не могут остановить свой разгон. И, силясь отыскать точку, где бы задержать, наконец, свой шаг, они продолжают тащиться, болтая и ковыляя, точно люди, изнемогающие от усталости. Особенно опасны тут старики, которые сохраняют память о былых делах, но не помнят о том, что уже много раз повторяли свои повествования. И я не раз наблюдал, как весьма занимательные рассказы становились в устах какого-нибудь почтенного старца на редкость скучными; ведь каждый из слушателей наслаждался ими, по крайней мере, добрую сотню раз. Во-вторых, я нахожу для себя утешение также и в том, что моя скверная память хранит в себе меньше воспоминаний об испытанных мною обидах; как говаривал один древний писатель^[10], мне нужно было бы составить их список и хранить его при себе, следуя в этом примеру Дария, который, дабы не забывать оскорблений, нанесенных ему афинянами, велел своему слуге трижды возглашать всякий раз, как он будет садиться за стол: «Царь, помни об

афинянах». Далее: местности, где я уже побывал прежде, или прочитанные ранее книги всегда радуют меня свежестью новизны.

Не без основания говорят, что кто не очень-то полагается на свою память, тому нелегко складно лгать. Мне хорошо известно, что грамматики устанавливают различие между выражениями: «говорить ложно» и «лгать». Они разъясняют, что «говорить ложно» это значит – говорить вещи, которые не соответствуют истине, но, тем не менее, воспринимаются говорящим как истинные, а также, что слово «лгать» по-латыни – а от латинского слова произошло и наше французское – означает почти то же самое, что «идти против собственной совести»^[11]. Здесь, во всяком случае, я веду речь лишь о тех, которые говорят одно, а про себя знают другое. А это либо те, чьи слова, так сказать, чистейший вымысел, либо те, кто лишь отчасти скрывает и искажает истину. Но, слегка скрывая и искажая ее, они рано или поздно, если наводить их снова и снова на один и тот же сюжет, сами изобличат себя во лжи, так как немислимо, чтобы в их воображении не возникало всякий раз то представление о вещи, как она есть, которое первым отложилось в их памяти и затем прочно запечатлелось в ней, закрепившись в процессе познания, а затем и знания ее свойств; а это первоначальное представление понемногу вытесняет из памяти вымысел, который не может обладать такой же устойчивостью и прочностью, поскольку обстоятельства первого ознакомления с вещью, всплывая всякий раз снова в нашем уме, заслоняют воспоминание о привнесенном извне, ложном и извращенном. В тех же случаях, когда все сказанное людьми – сплошной вымысел и у них самих нет противоречащих этому вымыслу впечатлений, они, очевидно, имеют меньше оснований опасаться промаха. Однако и тут, раз их вымысел – призрак, нечто неуловимое, он так и стремится ускользнуть из их памяти, если она недостаточно цепкая.

Я частенько наблюдал подобные промахи, и, что всего забавнее, они приключались именно с теми, кто, можно сказать, сделал своею профессией строить свою речь так, чтобы она помогала в делах, а также была бы приятна влиятельным лицам, к которым обращена. Но раз обстоятельства, которым они готовы подчинить душу и совесть, подвержены бесчисленным изменениям, то и им приходится бесконечно разнообразить свои слова. А это приводит к тому, что ту же самую вещь они принуждены называть то серой, то желтой, и перед одним из своих собеседников утверждать одно, а перед другим – совершенно другое. Если те при случае сопоставят столь несходные между собой суждения, то во что превращается великолепное искусство этих говорунов? А кроме того, и они сами, забывая об осторожности, изобличают себя во лжи, ибо какая же память способна вместить такое количество вымышленных, несхожих друг с другом образов одного и того же предмета? Я встречал многих моих современников, завидовавших славе, которою пользуются обладатели этой блистательной разновидности благоразумия. Они не замечают, однако, того, что слава славою, а толку от нее – никакого.

И, действительно, лживость – гнуснейший порок. Только слово делает нас людьми, только слово дает нам возможность общаться между собой. И если бы

мы сознавали всю мерзость и тяжесть упомянутого порока, то карали бы его сожжением на костре с большим основанием, чем иное преступление. Я нахожу, что детей очень часто наказывают за сущие пустяки, можно сказать, ни за что; что их карают за проступки, совершенные по неведению и неразумию и не влекущие за собой никаких последствий. Одна только лживость и, пожалуй, в несколько меньшей мере, упрямство кажутся мне теми из детских пороков, с зарождением и укоренением которых следует неуклонно и беспощадно бороться. Они возрастают вместе с людьми. И как только язык свернул на путь лжи, прямо удивительно, до чего трудно возвратить его к правде! От этого и происходит, что мы встречаем людей, в других отношениях вполне честных и добропорядочных, но покоренных и поработанных этим пороком. У меня есть портной, вообще говоря, славный малый, но ни разу не слышал я от него хотя бы словечка правды, и притом даже тогда, когда она могла бы доставить ему только выгоду.

Если бы ложь, подобно истине, была одноликою, наше положение было бы значительно легче. Мы считали бы в таком случае достоверным противоположное тому, что говорит лжец. Но противоположность истине обладает сотней тысяч обличий и не имеет пределов.

Пифагорейцы считают, что благо определено и ограничено, тогда как зло неопределенно и неограниченно. Тысячи путей уводят от цели, и лишь один-единственный ведет к ней. И я вовсе не убежден, что даже ради предотвращения грозящей мне величайшей беды я мог бы заставить себя воспользоваться явной и беззастенчивой ложью.

Один из отцов церкви сказал, что мы чувствуем себя лучше в обществе знакомой собаки, чем с человеком, язык которого нам не знаком: *Ut externus alieno non sit hominis vice*. (Так что чужеземец для человека иного племени не является человеком^[12] (лат.).) Но насколько же лживый язык, как средство общения, хуже молчания!

Король Франциск I хвалился, как ловко он обвел вокруг пальца посла миланского герцога Франческо Сфорца – Франческо Таверну, человека весьма прославленного в искусстве заговаривать зубы своему собеседнику. Тот был послан ко двору вашего короля, чтобы принести его величеству извинения своего государя в связи с одним весьма важным, излагаемым ниже делом. Король, которого незадолго до того вытеснили из Италии и даже из Миланской области, желая располагать сведениями обо всем, что там происходит, придумал держать при особе миланского герцога одного дворянина, в действительности своего посла, но проживавшего под видом частного человека, приехавшего туда якобы по своим личным делам. И это было тем более необходимо, что герцог, завися больше от императора, чем от нас, а в то время особенно, так как сватался за его племянницу, дочь короля Дании, ныне вдовствующую герцогиню лотарингскую, не мог, не причиняя себе большого ущерба, открыто поддерживать с нами сношения и вступать в какие либо переговоры. Лицом, подходящим для поддержания связи между обоими

государями, и оказался некто Мервейль, королевский конюший и миланский дворянин[13]. Этот последний, снабженный тайными верительными грамотами и инструкциями, которые вручаются обычно послам, а также, для отвода глаз и соблюдения тайны, рекомендательными письмами к герцогу, относившимися к личным делам этого дворянина, провел при миланском дворе столь долгое время, что вызвал неудовольствие императора, каковое обстоятельство, как мы предполагаем, и явилось истинною причиной всего происшедшего дальше. А случилось вот что: воспользовавшись как предлогом каким-то убийством, герцог приказал в два дня закончить судебное разбирательство и повелел в одну прекрасную ночь отрубить голову названному Марвейлю. И так как король, требуя удовлетворения, обратился по поводу этого дела с посланием ко всем христианским государям, в том числе и к самому миланскому герцогу, мессер Франческо, посол последнего, заготовил пространное и лживое изложение этой истории, которое и представил королю во время утреннего приема.

В нем он утверждал, стремясь обелить своего господина, что тот никогда не считал Мервейля не кем иным, как частным лицом, миланским дворянином и своим подданным, прибывшим в Милан ради собственных дел и пребывавшим там исключительно в этих целях; далее, он решительно отрицал, будто герцогу было известно о том, что Мервейль состоял на службе у короля Франциска и даже, что этот последний знал его лично, вследствие чего у герцога не было решительно никаких оснований смотреть на Мервейля, как на посла короля Франциска. Король, однако, тесня его, в свою очередь, различными вопросами и возражениями, подкапываясь под него различными способами и прижав, наконец, к стене, потребовал у посла объяснения, почему же, в таком случае, казнь была произведена ночью и как бы тайком. На этот последний вопрос бедняга, запутавшись окончательно и стремясь соблюсти учтивость, ответил, что герцог, глубоко почитая его величество, был бы весьма опечален, если бы подобная казнь была совершена днем. Нетрудно представить себе, что, допустив такой грубый промах, к тому же перед человеком с таким тонким нюхом, как король Франциск I, он был тут же пойман с поличным[14].

Папа Юлий II направил в свое время посла к английскому королю с поручением восстановить его против вышеназванного французского короля. После того, как посол изложил все, что было ему поручено, английский король[15], отвечая ему, заговорил о трудностях, с которыми, по его мнению, сопряжена подготовка к войне со столь могущественной державой, как Франция, и привел в подкрепление своих слов несколько соображений. Посол весьма некстати заметил на это, что и он подумал обо всем этом и даже сообщил о своих сомнениях папе. Эти слова, очень плохо согласовавшиеся с целями посольства, состоявшими в том, чтобы побудить английского короля немедленно же начать войну, вызвали у этого последнего подозрение, впоследствии подтвердившееся на деле, что посол в душе был на стороне Франции. Он сообщил об этом папе; имущество посла было конфисковано, и сам он едва не поплатился жизнью.

О СТОЙКОСТИ

Если кто-нибудь пользуется славой человека решительного и стойкого, то это вовсе не означает, что ему нельзя уклоняться, насколько возможно, от угрожающих ему бедствий и неприятностей, а следовательно, и опасаться, как бы они не постигали его. Напротив, все средства – при условии, что они не бесчестны, – способные оградить нас от бедствий и неприятностей, не только дозволены, но и заслуживают всяческой похвалы. Что до стойкости, то мы нуждаемся в ней, чтобы терпеливо сносить невзгоды, с которыми нет средств бороться. Ведь нет такой уловки или приема в пользовании оружием во время боя, которые мы сочли бы дурными, лишь бы они помогли отразить направленный на нас удар.

Многие весьма воинственные народы применяли внезапное бегство с поля сражения как одно из главнейших средств добиться победы над неприятелем, и они оборачивались к нему спиной с большей опасностью для него, чем если бы стояли к нему лицом. Турки и сейчас еще знают толк в этом деле.

Сократ – у Платона – потешается над Лахесом, определявшим храбрость следующим образом: «Неколебимо стоять в строю перед лицом врага». – «Как! – восклицает Сократ. – Разве было бы трусостью бить неприятеля, отступая пред ним?» И в подкрепление своих слов он ссылается на Гомера, восхваляющего Энея за умение искусно применять бегство. А после того как Лахет, подумав, должен был признать, что таков действительно обычай у скифов, да и вообще у всех конных воинов, Сократ привел ему в пример еще пехотинцев-лакедемонян, народ, столь привыкший стойко сражаться в пешем строю: в битве при Платеях, после безуспешных попыток прорвать фалангу персов, они решили рассыпаться и податься назад, чтобы, создав, таким образом, видимость бегства, разорвать и рассеять грозную массу персов, когда те бросятся преследовать их. Благодаря этой хитрости они добились победы^[16].

Относительно скифов рассказывают, будто Дарий во время похода, предпринятого им с целью покорить этот народ, обрушился на их царя с жестокими упреками за то, что он непрерывно отступает пред ним и уклоняется от открытого боя. На что Индатирс^[17] – таково было имя царя – ответил, что отступает не из страха пред ним, ибо вообще не боится никого на свете, но потому, что таков обычай скифов на войне; ведь у них нет ни возделываемых полей, ни городов, ни домов, которые нужно было бы защищать, дабы враг ими не поживился. Однако, добавил он, если Дарию так уж не терпится сойтись с противником в открытом бою, пусть он приблизится к тем местам, где находятся могилы предков Индатирса: там он найдет, с кем померяться силами.

И все же, когда оказываешься мишенью для пушек, что нередко случается на войне, считается позорным бояться ядер, поскольку принято думать, что от них все равно не спастись вследствие их стремительности и мощи. И не раз бывало, что тот, кто при таких обстоятельствах поднимал руку или наклонял голову, вызывал, по меньшей мере, хохот товарищей.

Но вот что произошло однажды в Провансе во время похода императора Карла V против нас. Маркиз дель Гуасто, отправившись на разведку к городу Арлю и выйдя из-за ветряной мельницы, служившей ему прикрытием и позволившей приблизиться к городу, был замечен господами де Бонневалем и сенешалем Аженуа, которые прохаживались в амфитеатре арльского цирка. Последние указали на маркиза дель Гуасто господину де Вилье, начальнику артиллерии, и тот так метко навел кулеврину^[18], что если бы названный выше маркиз, заметив, что по нем открыли огонь, не стал быстро на четвереньки, то, наверно, получил бы заряд в свое тело. Нечто подобное произошло за несколько лет перед тем и с Лоренцо Медичи, герцогом Урбинским, отцом королевы, матери нашего короля^[19], во время осады Мондольфо, крепости в Италии, расположенной в области, называемой Викариатом^[20]: увидев, что уже поднесли фитиль к направленной прямо на него пушке, он спасся лишь тем, что бросился на землю, нырнув, можно сказать, словно утка. Ибо иначе ядро, которое пронеслось почти над его головой, угодило бы, без сомнения, ему прямо в живот. Говоря по правде, я не думаю, чтобы такие движения производились нами обдуманно, ибо, как можно составить себе суждение, высок ли прицел или низок, когда все совершается с такою внезапностью? И гораздо вернее будет предположить, что в описанных случаях этим людям благоприятствовала судьба и что, действуя в состоянии испуга подобным образом, можно с таким же успехом угодить под ядро, как и избежать его попадания.

Когда оглушительный треск аркебуз внезапно поражает мой слух, и притом в таком месте, где у меня не было никаких оснований этого ожидать, я не могу удержаться от дрожи; мне не раз доводилось видеть, как то же самое случалось и с другими людьми, которые похрабрее меня.

Даже стоикам, и тем ясно, что душа мудреца, как они себе его представляют, неспособна устоять перед внезапно обрушившимися на нее впечатлениями и образами и что этот мудрец отдает законную дань природе, когда бледнеет и съеживается, заслышав, к примеру, раскаты грома или грохот обвала. То же самое происходит, когда его охватывают страсти: лишь бы мысль сохраняла ясность и не нарушалась в своем течении, лишь бы разум, оставаясь непоколебимым и верным себе, не поддался чувству страха или страдания. С теми, кто не принадлежит к числу мудрецов, дело обстоит точно так же, если иметь в виду первую часть сказанного, и совсем по-иному, если – вторую. Ибо у людей обычного склада действие страстей не остается поверхностным, но проникает в глубины их разума, заражая и отравляя его. Такой человек мыслит под прямым воздействием страстей, и как бы повинуюсь им. Вот вам полное и верное изображение душевного состояния мудреца-стойка: *Mens immota manet, lacrimae volvuntur inanes*. (Дух непоколебим, понапрасну катятся слезы^[21] (лат.)) Мудрец, в понимании перипатетиков, не свободен от душевных потрясений, но он умеряет их.

Глава XXII

ВЫГОДА ОДНОГО – УЩЕРБ ДЛЯ ДРУГОГО

Демад, афинянин, осудил одного из своих сограждан, торговавшего всем необходимым для погребения, основываясь на том, что тот стремился к слишком большой выгоде, достигнуть которой можно было бы не иначе, как ценою смерти очень многих людей[22]. Этот приговор кажется мне необоснованным, ибо, вообще говоря, нет такой выгоды, которая не была бы связана с ущербом для других; и потому, если рассуждать как Демад, следовало бы осудить любой заработок.

Купец наживается на мотовстве молодежи; земледелец – благодаря высокой цене на хлеб; строитель – вследствие того, что здания приходят в упадок и разрушаются; судейские – на ссорах и тяжбах между людьми; священники (даже они!) обязаны как почетом, которым их окружают, так и самой своей деятельностью нашей смерти и нашим порокам. Ни один врач, говорится в одной греческой комедии, не радуется здоровью даже самых близких своих друзей, ни один солдат – тому, что его родной город в мире со своими соседями, и так далее. Да что там! Покопайся каждый из нас хорошенько в себе, и он обнаружит, что самые сокровенные его желания и надежды возникают и питаются, по большей части, за счет кого-нибудь другого.

Когда я размышлял об этом, мне пришло в голову, что природа и здесь верна установленному ею порядку, ибо, как полагают естествоиспытатели, зарождение, питание и рост каждой вещи есть в то же время разрушение и гибель другой. *Nam quodcunque suis mutatum finibus exit, continuo hoc mors est illius, quod fuit ante.* (Если что-нибудь, изменившись, переступит свои пределы, оно немедленно оказывается смертью того, что было прежде[23] (лат).)

Глава XXIII

О ПРИВЫЧКЕ, А ТАКЖЕ О ТОМ, ЧТО НЕ ПОДОБАЕТ БЕЗ ДОСТАТОЧНЫХ ОСНОВАНИЙ МЕНЯТЬ УКОРЕНИВШИЕСЯ ЗАКОНЫ

Прекрасно, как кажется, постиг силу привычки тот, кто первый придумал сказку о той деревенской женщине, которая, научившись ласкать теленка и носить его на руках с часа его рождения и продолжая делать то же и дальше, таскала его на руках и тогда, когда он вырос и стал нарядным бычком[24]. И действительно, нет наставницы более немилосердной и коварной, чем наша привычка. Мало-помалу, украдкой забирает она власть над нами, но, начиная скромно и добродушно, она с течением времени укореняется и укрепляется в нас, пока, наконец, не сбрасывает покрывало со своего властного и деспотического лица, и тогда мы не смеем уже поднять на нее взгляда. Мы видим, что он постоянно нарушает установленные самой природой правила:

Usus efficacissimus rerum omnium magister. (Наилучший наставник во всем – привычка[25] (лат).)

В связи с этим я вспоминаю пещеру Платона в его «Государстве»[26], а также врачей, которые в угоду привычке столь часто пренебрегают предписаниями своего искусства, и того царя, который приучил свой желудок питаться ядом[27], и девушку, о которой рассказывает Альберт[28], что она привыкла употреблять в пищу исключительно пауков.

И в Новой Индии[29], которая есть целый мир, были обнаружены весьма многолюдные народы, обитающие в различных климатах, которые также употребляют в пищу главным образом пауков; они заготавливают их впрок и откармливают, как, впрочем, и саранчу, муравьев, ящериц и летучих мышей, и однажды во время недостатка в съестных припасах там продали жабу за шесть экую; они жарят их и готовят с приправами разного рода. Были обнаружены и такие народы, для которых наша мясная пища оказалась ядовитой и смертельной. *Consuetudinis magna vis est. Pernocant venatotes in nive: in montibus uri se patiuntur. Pugiles caestibus contusi ne ingemiscunt quidem.* (Велика сила привычка. Охотники проводят ночь на снегу, страдают от мороза в горах. Борцы, избитые цеестами, даже не издают стоны[30] (лат.))

Эти позаимствованные в чужих странах примеры не покажутся странными, если мы обратимся к личному опыту и припомним, насколько привычка способствует притуплению наших чувств. Для этого вовсе не требуется прибегать к рассказам о людях, живущих близ порогов Нила, или о том, что философы считают музыкою небес, а именно, будто бы небесные сферы, твердые и гладкие, вращаясь, трутся одна о другую, что неизбежно порождает чудные, исполненные дивной гармонии звуки, следуя ритму и движениям которых перемещаются и изменяют свое положение на небосводе хороводы светил, хотя уши земных существ – так же, как, например, уши египтян, обитающих по соседству с порогами Нила, – по причине непрерывного этого звучания не в состоянии уловить его, сколько бы мощным оно ни было. Кузнецы, мельники и оружейники не могли бы выносить того шума, в котором работают, если бы он поражал их слух так же, как наш. Мой колет из продушенной кожи вначале приятно щекочет мой нос, но если я проношу его, не снимая, три дня подряд, он будет приятен лишь обонянию окружающих. Еще поразительнее, что в нас может образоваться и закрепиться привычка, подчиняющая себе наши органы чувств даже тогда, когда то, что породило ее, воздействует на них не непрерывно, но с большими промежутками; это хорошо знают те, кто живет поблизости от колокольни. У себя дома я живу в башне, на которой находится большой колокол, вызывающий на утренней и вечерней заре Ave Maria[31]. Сама башня – и та бывает испугана этим трезвоном; в первые дни он и мне казался совершенно невыносимым, но спустя короткое время я настолько привык к нему, что теперь он вовсе не раздражает, а часто даже и не будит меня.

Платон разбил одного мальчугана за то, что тот увлекался игрою в бабки. Тот ответил ему: «Ты бранишь меня за безделицу». – «Привычка, – сказал на это Платон, – совсем не безделица»[\[32\]](#).

Я нахожу, что все наихудшие наши пороки зарождаются с самого нежного возраста и что наше воспитание зависит главным образом от наших кормилиц и нянюшек. Для матерей нередко бывает забавою смотреть, как их сыночек сворачивает шею цыпленку и потешается, мучая кошку или собаку. А иной отец бывает до такой степени безрассуден, что, видя как его сын ни за что ни про что колотит беззащитного крестьянина или слугу, усматривает в этом добрый признак воинственности его характера, или, наблюдая, как тот же сыночек одурачивает, прибегая к обману и вероломству, своего приятеля, видит в этом проявление присущей его отпрыску бойкости ума. В действительности, однако, это не что иное, как семена и корни жесткости, необузданности, предательства; именно тут они пускают свой первый росток, который впоследствии дает столь буйную поросль и закрепляется в силу привычки. И обыкновение извинять эти отвратительные наклонности легкомыслием, свойственным юности, и незначительностью проступков весьма и весьма опасно. Во-первых, тут слышится голос самой природы, который более звонок и чист, пока не успел огрубеть; во-вторых, разве мошенничество становится менее гадким от того, что речь идет о нескольких су, а не о нескольких экю? Оно гадко само по себе. Я нахожу гораздо более правильным сделать следующий вывод: «Почему такому-то не обмануть на целый экю, коль скоро он обманывает на одно су?» – вместо обычных рассуждений на этот счет: «Ведь он обманул только на одно су; ему и в голову не пришло бы обмануть на целый экю». Нужно настойчиво учить детей ненавидеть пороки как таковые; нужно, чтобы они воочию видели, насколько эти пороки уродливы, и избегали их не только в делах своих, но и в сердце своем; нужно, чтобы самая мысль о пороках, какую бы личину они ни носили, была им ненавистна. Я убежден, что если и посейчас еще, даже в самой пустячной забаве, я испытываю крайнее отвращение к обманам всякого рода, что является внутренней моей потребностью и следствием естественных моих склонностей, а не чем-то требующим усилий, то причина этого в том, что, меня приучили с самого детства ходить только прямой и открытой дорогой, гнушаясь в играх со сверстниками (здесь кстати отметить, что игры детей – вовсе не игры и что правильнее смотреть на них, как на самое значительное и глубокомысленное занятие этого возраста) каких бы то ни было плутней и хитростей. Играя в карты на дубли, я рассчитываюсь с такою же щепетильностью, как если бы играл на двойные дублионы[\[33\]](#), и тогда, когда проигрыш и выигрыш, в сущности, для меня безразличны, поскольку я играю с женою и дочерью, и тогда, когда я смотрю на дело иначе. Во всем и везде мне достаточно своих собственных глаз, дабы исполнить, как подобает, мой долг, и нет на свете другой пары глаз, которая следила бы за мной так же пристально и к которой я питал бы большее уважение.

Недавно я видел у себя дома одного карлика родом из Нанта, безрукого от рождения; он настолько хорошо приучил свои ноги служить ему вместо рук, что они, можно сказать, наполовину забыли возложенные на них природой обязанности. Впрочем, он их и не называет иначе, как своими руками; ими он режет, заряжает пистолет и спускает курок, вдевает нитку в иглу, шьет, пишет, снимает шляпу, причесывается, играет в карты и в кости, бросая их не менее ловко, чем всякий другой; деньги, которые я ему дал (ибо он зарабатывает на жизнь, показывая себя), он принял ногой, как мы бы сделали это рукой. Знал я и другого калеку, еще совсем мальчика, который, будучи также безруким, удерживал подбородком, прижимая его к груди, алебарду и двуручный меч, подбрасывал и снова ловил их, метал кинжал и щелкал бичом с таким же искусством, как заправский возчик-француз.

Но еще легче обнаружить тиранию привычки в тех причудливых представлениях, которые она создает в наших душах, поскольку они меньше сопротивляются ей. Чего только не в силах сделать она с нашими суждениями и верованиями! Существует ли такое мнение, каким бы нелепым оно нам ни казалось (я не говорю уже о грубом обмане, лежащем в основе многих религий и одурачившем столько великих народов и умных людей, ибо это за пределами человеческого разума, и на кого не снизошла благодать божья, тому недолго и заблудиться), так вот, существуют ли такие, непостижимые для нас, взгляды и мнения, которых она не насадила бы и не закрепила в качестве непреложных законов в избранных ею по своему произволу странах? И до чего справедливо это древнее восклицание: *Non pudet physicum, id est speculatorem venatoremque naturae, ab animis consuetudine imbutis quaerere testimonium veritatis!* (Не стыдно ли физику, т.е. исследователю и испытателю природы, искать свидетельство истины в душах, поработанных обычаем?[\[34\]](#) (лат).)

Я полагаю, что нет такой зародившейся в человеческом воображении выдумки, сколь бы сумасбродною она ни была, которая не встретила бы где-нибудь как общераспространенный обычай и, следовательно, не получила бы одобрения и обоснования со стороны нашего разума. Существуют народы, у которых принято показывать спину тому, с кем здороваешься, и никогда не смотреть на того, кому хочешь засвидетельствовать почтение[\[35\]](#). Есть и такой народ, у которого, когда царь пожелает плюнуть, одна из придворных дам, и притом та, что пользуется наибольшим благоволением, подставляет для этого свою руку; в другой же стране наиболее влиятельные из царского окружения склоняются при сходных обстоятельствах до земли и подбрасывают платком царский плевок.

Уделим здесь место следующей побасенке. Один французский дворянин неизменно сморкался в руку, что является непростительным нарушением наших обычаев. Защищая как-то эту свою привычку (а он был весьма находчивый спорщик), он обратился ко мне с вопросом – какие же преимущества имеет это грязное выделение сравнительно с прочими, что мы собираем его в отличное тонкое полотно, завертываем и, что еще хуже, бережно храним при себе? Ведь это же настолько противно, что не лучше ли

оставлять его, где попало, как мы и делаем с прочими нашими испражнениями? Я счел его слова не лишенными известного смысла и, привыкнув к тому, что он очищает нос описанным способом, перестал обращать на это внимание, хотя, слушая подобные рассказы о чужестранцах, мы находим их омерзительными.

Если чудеса и существуют, то только потому, что мы недостаточно знаем природу, а вовсе не потому, что это ей свойственно. Привычка притупляет остроту наших суждений. Дикари для нас несколько не большее чудо, нежели мы сами для них, да к атому и нет никаких оснований; это признал бы каждый, если б только сумел, познакомившись с чуждыми для нас учреждениями, остановиться затем на привычных и здраво сравнить их между собой. Ведь все наши воззрения и нравы, каков бы ни был их внешний облик, – а он бесконечен в своих проявлениях, бесконечен в разнообразии – примерно в одинаковой мере находят обоснование со стороны нашего разума. Но вернусь к моему рассуждению. Существуют народы, у которых никому, кроме жены и детей, не дозволяется обращаться к царю иначе, как через посредствующих лиц. У одного и того же народа девственницы выставляют напоказ наиболее сокровенные части своего тела, тогда как замужние женщины, тщательно прикрывают и прячут их. С этим обычаем связан, до некоторой степени, еще один из числа распространенных у них: так как целомудрие ценится только в замужестве, девушкам разрешается отдаваться, кому они пожелают, и, буде они понесут, делать выкидыши с помощью соответствующих снадобий, ни от кого не таясь. Кроме того, если сочетается браком купец, все прочие приглашенные на свадьбу купцы ложатся с новобрачною прежде него, и чем больше их будет, тем больше для нее чести и уважения, ибо это считается свидетельством ее здоровья и силы; если женится должностное лицо, то и тут наблюдается то же самое; так же бывает и на свадьбе знатного человека, и у всех прочих, за исключением земледельцев и других простолюдинов, ибо здесь право первенства – за сеньором; но в замужестве полагается соблюдать безупречную верность. Существуют народы, у которых можно увидеть публичные дома, где содержатся мальчики и где даже заключаются браки между мужчинами; существуют также племена, у которых женщины отправляются на войну вместе с мужьями и не только допускаются к участию в битвах, но подчас и начальствуют над войсками. Бывают народы, где кольца носят не только в носу, на губах, на щеках и больших пальцах ноги, но продевают также довольно тяжелые прутья из золота через соски и ягодицы. Где за едой вытирают руки о ляжки, мошонку и ступни ног. Где дети не наследуют своим родителям, но наследниками являются братья и племянники, а бывает и так, что только племянники (впрочем, это не относится к престолонаследию). Где все находится в общем владении и для руководства всеми делами назначают облеченных верховною властью должностных лиц, которые и несут заботу о возделывании земли и распределении взращенных ею плодов в соответствии с нуждами каждого. Где оплакивают смерть детей и празднуют смерть стариков. Где на общее ложе укладывается десять или двенадцать супружеских пар. Где женщины, чьи мужья погибли насильственной смертью, могут выйти замуж

вторично, тогда как всем прочим это запрещено. Где женщины ценятся до того низко, что всех новорожденных девочек безжалостно убивают; женщин же для своих нужд покупают у соседних народов. Где муж может оставить жену без объяснения причин, тогда как жена не может этого сделать, на какие бы причины она ни ссылалась. Где муж вправе продать жену, если она бесплодна. Где вываривают трупы покойников, а затем растирают их, пока не получится нечто вроде кашицы, которую смешивают с вином, и потом пьют этот напиток. Где самый желанный вид погребения – это быть отданным на съедение собакам, а в других местах – птицам. Где верят, что души, вкушающие блаженство, наслаждаются полной свободой, обитая в прелестных полях и испытывая самые разнообразные удовольствия, и что это они порождают эхо, которое нам доводится иногда слышать. Где сражаются только в воде и, плавая, метко стреляют из лука. Где в знак покорности нужно поднять плечи и опустить голову, а входя в жилище царя, разуться. Где у евнухов, охраняющих женщин, посвятивших себя религии, отрезают вдобавок еще носы и губы, чтобы их нельзя было любить, а священнослужители выкалывают себе глаза, дабы приблизиться к демонам и принимать их прорицания. Где каждый создает себе бога из всего, чего бы ни захотел: охотник – из льва или лисицы; рыбак – из той или иной рыбы, в они творят идолов из любого действия человеческого и из любой страсти; их главные боги: солнце, луна и земля; клянутся же они, прикоснувшись рукой к земле и обратив глаза к солнцу, а мясо и рыбу едят сырыми. Где самая страшная клятва – это поклясться именем какого-нибудь покойника, который пользовался доброю славой в стране, прикоснувшись рукой к его могиле. Где новогодний подарок царя состоит в том, что он посылает князьям, своим вассалам, огонь из своего очага; и когда прибывает царский гонец, доставляющий этот огонь, все огни, до этого горевшие в княжеском дворце, должны быть погашены; а подданные князей должны в свою очередь заимствовать у них этот огонь под страхом кары за оскорбление величества. Где царь, желая отдаться целиком благочестию (а это случается у них достаточно часто), отрекается от престола, и тогда ближайший наследник его обязан поступить так же, а власть переходит к следующему. Где изменяют образ правления в государстве в соответствии с требованиями обстоятельств: царя, когда им кажется это нужным, они смещают, а на его место ставят старейшин, чтобы они управляли страной; иногда же всеми делами вершит община. Где и мужчины и женщины подвергаются обрезанию, а вместе с тем и крещению. Где солдат, которому удалось принести своему государю после одной или нескольких битв семь или больше голов неприятеля, причисляется к знати. Где люди живут в варварском и столь непривычном для нас убеждении, что души – смертны. Где женщины рожают без стонов и страха. Где на обоих коленях они носят медные наколенники: они же, когда их искушает вошь, обязаны, следуя долгу великодушия, в свою очередь укусить ее; они же не смеют выходить замуж, не предложив прежде царю, если он того пожелает, своей девственности. Где здороваются, приложив палец к земле, а затем подняв его к небу. Где мужчины носят тяжести на голове, а женщины – на плечах; там же женщины мочатся стоя, тогда как мужчины – присев. Где в знак дружбы

посылают немного своей крови и жгут благовония, словно в честь богов, перед людьми, которым желают воздать почет. Где в браках не допускают родства, и не только до четвертой степени, но и до любой, сколь бы далекой она ни была. Где детей кормят грудью целых четыре года, а часто и до двенадцати лет; но там же считают смертельно опасным для любого ребенка дать ему грудь в первый день после рождения. Где отцам надлежит наказывать мальчиков, предоставляя наказание девочек матерям; наказание же у них состоит в том, что провинившегося слегка подкапчивают, подвесив за ноги над очагом. Где женщин подвергают обрезанию. Где едят без разбору все произрастающие у них травы, кроме тех, которые кажутся им дурно пахнущими. Где все постоянно открыто, где дома, какими бы красивыми и богатыми они ни были, не имеют никаких засовов, и в них не найти сундука, который запирался бы на замок; для вора же у них наказания вдвое строже, чем где бы то ни было. Где вшей щелкают зубами, как это делают обезьяны, и находят отвратительным, если кто-нибудь раздавит их ногтем. Где ни разу в жизни не стригут ни волос, ни ногтей; в других местах стригут ногти только на правой руке, на левой же их отращивают красоты ради. Где отпускают волосы, как бы они ни выросли, с правой стороны и бреют их с левой. А в землях, находящихся по соседству, в одной – отращивают волосы спереди, в другой, наоборот, – сзади, а спереди бреют. Где отцы предоставляют своих детей, а мужья жен на утеху гостям, получая за это плату. Где не считают постыдным иметь детей от собственной матери; у них же в порядке вещей, если отец сожительствует с дочерью или сыном. Где на торжественных праздниках обмениваются на утеху друг другу своими детьми.

Здесь питаются человеческим мясом, там почтительный сын обязан убить отца, достигшего известного возраста; еще где-нибудь отцы решают участь ребенка, пока он еще во чреве матери, – сохранить ли ему жизнь и воспитать его или, напротив, покинуть без присмотра и убить; еще в каком-нибудь месте мужья престарелого возраста предлагают юношам своих жен, чтобы те услужили им; бывает и так, что жены считаются общими, и в этом никто не усматривает греха; есть даже такая страна, где женщины носят на подоле одежды в качестве почетного знака отличия столько нарядных кисточек с бахромой, скольких мужчин они познали за свою жизнь. Не обычай ли породил особое женское государство? Не он ли вложил в руки женщины оружие? Не он ли образовал из них батальоны и повел их в бой? И чего не в силах втемашить в мудрейшие головы философия, не внушает ли обычай своей властью самому темному простолюдину? Ведь мы знаем о существовании целых народов, которые не только с презрением относятся к смерти, но встречают ее даже с радостью, народов, у которых семилетние дети дают засечь себя насмерть, не меняясь даже в лице; где богатством гнушаются до того, что самый обездоленный горожанин счел бы ниже своего достоинства протянуть руку, чтобы поднять кошелек, полный золота. Нам известны также чрезвычайно плодородные и обильные всякими съестными припасами области, где, тем не менее, обычной и самой лакомой пищей считают хлеб, дикий салат и воду. Не

обычай ли сотворил чудо на острове Хиосе, где за целых семьсот лет не запомнили случая нарушения какой-нибудь женщиной или девушкой своей чести?

Короче говоря, насколько я могу представить себе, нет ничего, чего бы он не творил, ничего, чего бы не мог сотворить; и если Пиндар, как мне сообщили, назвал его «царем и повелителем мира»[\[36\]](#), то он имел для этого все основания.

Некто, застигнутый на том, что избивал собственного отца, ответил, что таков обычай, принятый в их роду; что отец его также, бывало поколачивал деда, а дед, в свою очередь, прадеда; и указывая на своего сына, добавил: «А этот, достигнув возраста, в котором ныне я нахожусь, будет делать то же самое со мною».

И когда сын, схватив отца, тащил его за собой по улице, тот велел ему остановиться у некоей двери, ибо он сам, по его словам, никогда не волочил своего отца дальше; здесь проходила черта, за которую дети, руководствуясь унаследованным семейным обычаем, никогда не тащили своих отцов, подвергая их поношению. По обычаю, не менее часто, чем из-за болезни, говорит Аристотель, женщины вырывают у себя волосы, грызут ногти, поедают уголь и землю[\[37\]](#); и скорее опять-таки в силу укоренившегося обычая, чем следуя естественной склонности, мужчины сожительствовают с мужчинами.

Нравственные законы, о которых принято говорить, что они порождены самой природой, порождаются, в действительности, тем же обычаем; всякий, почитая в душе общераспространенные и всеми одобряемые воззрения и нравы, не может отказаться от них так, чтобы его не корила совесть, или, следуя им, не воздавать себе похвалы.

Жители Крита в прежние времена, желая подвергнуть кого-либо проклятию, молили богов, чтобы те наслали на него какую-нибудь дурную привычку.

Но могущество привычки особенно явственно наблюдается в следующем: она связывает нас в такой мере и настолько подчиняет себе, что лишь с огромным трудом удастся нам избавиться от ее власти и вернуть себе независимость, необходимую для того, чтобы рассмотреть и обсудить ее предписания. В самом деле, поскольку мы впитываем их вместе с молоком матери и так как мир предстает перед нами с первого же нашего взгляда таким, каким он ими изображается, нам кажется, будто мы самым своим рождением предназначены идти тем же путем. И поскольку эти общераспространенные представления, которые разделяют все вокруг, усвоены нами вместе с семенем наших отцов, они кажутся нам всеобщими и естественными.

Отсюда и проистекает, что все отклонения от обычая считаются отклонениями от разума, – и одному богу известно, насколько, по большей части, неразумно. Если бы и другие изучали себя, как мы, и делали то же, что мы, всякий, услышав какое-нибудь мудрое изречение, постарался бы немедленно разобраться, в какой мере оно применимо к нему самому, – и тогда

он понял бы, что это не только меткое слово, но и меткий удар бича по глупости его обычных суждений. Но эти советы и предписания истины всякий желает воспринимать как обращенные к людям вообще, а не лично к нему; и вместо того, чтобы применить их к собственным нравам, их складывают у себя в памяти, а это — занятие весьма нелепое и бесполезное. Вернемся, однако, к тирании обычая.

Народы, воспитанные в свободе и привыкшие сами править собою, считают всякий иной образ правления чем-то противоестественным и чудовищным. Те, которые привыкли к монархии, поступают ничуть не иначе. И какой бы удобный случай к изменению государственного порядка ни предоставила им судьба, они даже тогда, когда с величайшим трудом отделались от какого-нибудь независимого государя, торопятся посадить на его место другого, ибо не могут решиться возненавидеть порабощение[38].

Дарий как-то спросил нескольких греков, за какую награду они согласились бы усвоить обычай индусов поедать своих покойных отцов (ибо это было принято между теми, поскольку они считали, что нет лучшего погребения, как внутри своих близких): греки на это ответили, что ни за какие блага на свете. Но когда Дарий попытался убедить индусов отказаться от их способа погребения и перенять греческий способ, состоявший в сжигании на костре умерших отцов, он привел их в еще больший ужас, чем греков. И всякий из нас делает то же, ибо привычка заслоняет собою подлинный облик вещей; *Nil adeo magnum, nec tam mirabile quicquam Principio, quod non minuant mirari omnes Paulatim.* (Нет ничего, сколь бы великим и изумительным оно ни показалось с первого взгляда, на что мало-помалу не начинают смотреть с меньшим изумлением[39] (лат.).)

Некогда, желая укрепить одно наше довольно распространенное мнение, считаемое многими непререкаемым, и не довольствуясь, как это делается обычно, простой ссылкой на законы и на соответствующие примеры, но стремясь, как всегда, добраться до самого корня, я нашел его основание до такой степени шатким, что едва сам не отрекся от него, — и это я, который ставил своей задачей убедить в его правильности других.

Вот тот способ, который Платон, добиваясь искоренения противоестественных видов любви, пользовавшихся в его время распространением, считает всемогущим и основным: добиться, чтобы общественное мнение решительно осудило их, чтобы поэты клеймили их, чтобы каждый их высмеивал. Именно этому способу мы обязаны тем, что самые красивые дочери не возбуждают больше страсти в отцах, а братья, какой бы они выдающейся красотой ни отличались, — в сестрах; и даже сказания о Фиесте, Эдипе и Макарее, наряду с удовольствием, доставляемым декламацией этих прекрасных стихов, закрепляют, по мнению Платона[40], в податливом детском мозгу это полезное предостережение.

Надо правду сказать, целомудрие — прекрасная добродетель, и как велика его польза — известно всякому; однако прививать целомудрие и принуждать

блюсти его, опираясь на природу, столь же трудно, сколь легко добиться его соблюдения, опираясь на обычай, законы и предписания. Обосновать изначальные и всеобщие истины не так-то просто. И наши наставники, скользя по верхам, торопятся поскорее подальше или, даже не осмеливаясь коснуться этих вопросов, сразу же ищут прибежища под сенью обычая, где пыжятся от преисполняющего их чванства и торжествуют. Те же, кто не желает черпать ниоткуда, кроме первоисточника, т.е. природы, впадают в еще большие заблуждения и высказывают дикие взгляды, как, например, Хрисипп[41], во многих местах своих сочинений показавший, с какой снисходительностью он относился к кровосмесительным связям, какими бы они ни были. Кто пожелает отделаться от всесильных предрассудков обычая, тот обнаружит немало вещей, которые как будто и не вызывают сомнений, но, вместе с тем, и не имеют иной опоры, как только морщины и седина давно укоренившихся представлений. Сорвав же с подобных вещей эту личину и сопоставив их с истиною и разумом, такой человек почувствует, что, хотя прежние суждения его и полетели кувырком, все же почва под ногами у него стала тверже. И тогда, например, я спрошу у него: возможно ли что-нибудь удивительнее того, что мы постоянно видим перед собой, а именно, что целый народ должен подчиняться законам, которые были всегда для него загадкою, что во всех своих семейных делах, браках, дарственных, завещаниях, в купле, в продаже он связан правилами, которых не в состоянии знать, поскольку они составлены и опубликованы не на его языке, вследствие чего истолкование и должное применение их он принужден покупать за деньги?[42] Все это ни в малой степени не похоже на остроумное предложение Исократу, советующего своему государю обеспечить возможность подданным свободно, прибыльно и беспрепятственно торговать, но, вместе с тем, сделать для них разорительными, обложив высокой пошлиной, ссоры и распри[43], и вполне согласуется с теми чудовищными воззрениями, согласно которым даже человеческий разум – и тот является предметом торговли, а законы – рыночным товаром. И я бесконечно благодарен судьбе, что первым, как сообщают наши историки, кто воспротивился намерению Карла Великого ввести у нас римское и имперское право, был некий дворянин из Гаскони, мой земляк[44]. Есть ли что-нибудь более дикое, чем видеть народ, у которого на основании освященного законом обычая судебные должности продаются[45], а приговоры оплачиваются звонкой монетою; где, опять-таки, совершенно законно отказывают в правосудии тем, кому нечем заплатить за него; где эта торговля приобретает такие размеры, что создает в государстве в добавление к трем прежним сословиям – церкви, дворянству и простому народу – еще и четвертое, состоящее из тех, в чьем ведении находится суд; это последнее, имея попечение о законах и самовластно распоряжаясь жизнью и имуществом граждан, является, наряду с дворянством, некоей обособленной корпорацией. Отсюда и возникает два рода законов, противоречащих во многом друг другу: законы чести и те, на которых покоится правосудие. Первые, например, сурово осуждают того, кто, будучи обвинен во лжи, стерпит подобное обвинение, тогда как вторые – отмщающего за него. По законам рыцарского оружия такой-то, если снесет оскорбление, лишается чести

и дворянского достоинства, тогда как по гражданским законам тот, кто мстит, подлежит уголовному наказанию. Значит, тот, кто обратится к закону, дабы защитить свою оскорбленную честь, обеспечивает себя, а кто не обратится к нему, того закон преследует и карает. И разве действительно не является величайшею дикостью, что из этих двух столь различных сословий, подчиненных, однако, одному и тому же властителю, одно заботится о войне, другое печется о мире; удел одного – выгода, удел другого – честь; удел одного – ученость, удел другого – доблесть; у одного – слово, у другого – дело; у одного – справедливость, у другого – отвага; у одного – разум, у другого – сила; у одного – долгополая мантия, у другого – короткий камзол.

Что до вещей менее важных, как, например, нашего платья, то тому, кто вздумал бы согласовать его с подлинным его назначением, а именно, служить нашему телу и доставлять ему возможно больше удобств, – что и определило изящество и благопристойность одежды при ее появлении, – я укажу лишь на самое что ни на есть чудовищное из того, что, по-моему, можно представить себе, и, среди прочего, на наши квадратные головные уборы, на этот длинный, свисающий с головы наших женщин хвост из собранного складками бархата, расшитого, к тому же, пестрыми украшениями, и наконец, на нелепое и бесполезное подобие того органа, назвать который мы не можем, не нарушая приличия, и воспроизведение которого, да еще во всем блеске наряда, показываем, тем не менее, всему честному народу. Эти соображения не отвращают, однако, разумного человека от следования общепринятой моде; более того, хотя мне и кажется, что все выдумки и причуды в покров нашего платья порождены скорее сумасбродством и спесью, чем действительной целесообразностью, и что мудрец должен внутренне оберегать свою душу от всякого гнета, дабы сохранить ей свободу и возможность свободно судить обо всем, – тем не менее, когда дело идет о внешнем, он вынужден строго придерживаться принятых правил в форм. Обществу нет ни малейшего дела до наших воззрений; но все остальное, как то: нашу деятельность, наши труды, наше состояние и самую жизнь, надлежит предоставить ему на службу, а также на суд, как и поступил мужественный и великий Сократ, отказавшийся спасти свою жизнь лишь на том основании, что это явилось бы неповиновением власти, пусть даже весьма несправедливой и пристрастной. Ибо правило правил и главнейший закон законов заключается в том, что всякий обязан повиноваться законам страны, в которой живет: *Nomoiz epesuaí toisin egcwríoz*. (Прекрасно повиноваться законам своей страны [\[46\]](#) (греч.).)

А вот кое-что в ином роде. Весьма сомнительно, может ли изменение действующего закона, каков бы он ни был, принести столь очевидную пользу, чтобы перевесить то зло, которое возникает, если его потревожить; ведь государство можно в некоторых отношениях уподобить строению, сложенному из отдельных, связанных между собой частей, вследствие чего нельзя хоть немного поколебать даже одну среди них без того, чтобы это не отразилось на целом. Законодатель фурийцев велел, чтобы всякий, стремящийся уничтожить какой-нибудь из старых законов или ввести в действие новый, выходил пред

народом с веревкой на шее с тем, чтобы, если предлагаемое им новшество не найдет единогласного одобрения, быть удушенным тут же на месте[47]. А законодатель лакедемонян[48] посвятил всю свою жизнь тому, чтобы добиться от сограждан твердого обещания не отменять ни одного из его предписаний. Эфор, так безжалостно оборвавший две новые струны, добавленные Фриннсом к его музыкальному инструменту[49], не задавался вопросом, улучшил ли Фриннис свой инструмент и обогатил ли его аккорды; для осуждения этого новшества ему было достаточно и того, что старый, привычный образец претерпел изменение; то же обозначал и древний заржавленный меч правосудия, который бережно хранился в Марселе[50].

Я разочаровался во всяческих новшествах, в каком бы обликах они нам ни являлись, и имею все основания для этого, ибо видел, сколь гибельные последствия они вызывают. То из них, которое угнетает нас в течение уже стольких лет, не было, правда, непосредственной причиной всего происходящего; но, тем не менее, можно с уверенностью сказать, что именно в нем, в силу несчастного стечения обстоятельств, причина и корень всего, даже тех бедствий и ужасов, которые творятся с тех пор без его участия и вопреки ему[51]. Пусть оно пеняет поэтому на себя самого. *Neu! patior telis vulnera fasta meis.* (Увы! я страдаю от ран, нанесенных моим собственным оружием[52](лат.).)

Те, кто расшатывают государственный строй, чаще всего первыми и гибнут при его крушении. Плоды смуты никогда не достаются тому, кто ее вызвал; он только всколыхнул и замутил воду, а ловить рыбу будут уже другие. Так как целостность и единство нашей монархии были нарушены упомянутым новшеством, и ее величественное здание расшаталось и начало разрушаться, и так как это произошло, к тому же, в ее преклонные годы, в ней образовалось сколько угодно трещин и брешей, представляющих собою как бы ворота для названных бедствий. Величие государя, говорит некий древний писатель, труднее низвести от его вершины до половины, чем низвергнуть от половины до основания.

Но если зачинатели и приносят больше вреда, нежели подражатели, то последние все же преступнее первых, следуя образцам, зло и ужас которых сами ощутили и покарали. И если даже злодеяния приносят известную долю славы, то у первых перед вторыми то преимущество, что самый замысел и дерзость почина принадлежат именно им.

Все виды новейших бесчинств с легкостью черпают образцы и наставления, как потрясать государственный строй, из этого главнейшего и неиссякаемого источника[53]. Даже в наших законах, созданных с целью пресечения этого изначального зла, и то можно найти наставления, как творить злодеяния всякого рода, и попытки оправдания их. С нами происходит теперь то самое, о чем говорит Фукидид[54], повествуя о гражданских войнах своего времени; тогда, угождая порокам общества и пытаясь найти для них оправдание, давали им не их подлинные названия, но, искажая и смягчая

последние, обозначали словами новыми и менее резкими. И таким-то способом хотят подействовать на вашу совесть и исправить наши взгляды! *Honesta ratio est.* (Предлог благовиден[55] (лат.)) Однако как бы благовиден ни был предлог, все же всякое новшество чревато опасностями: *adeo nihil motum ex antiquo probabile est.* (Нельзя одобрить отклонение от старины[56] (лат.)) По правде говоря, мне представляется чрезмерным самолюбием и величайшим самомнением ставить свои взгляды до такой степени высоко, чтобы ради их торжества не останавливаться пред нарушением общественного спокойствия, пред столькими неизбежными бедствиями и ужасающим падением нравов, которые приносят с собой гражданские войны, пред изменениями в государственном строе, что влечет за собой столь значительные последствия, — да еще делать все это в своей собственной стране. И не просчитывается ли тот, кто дает волю этим явным и всем известным порокам, дабы искоренить недостатки, в сущности спорные и сомнительные? И есть ли пороки худшие, нежели те, которые нестерпимы для собственной совести и для здравого смысла[57]?

Римский сенат в разгар распри с народом по поводу распределения жреческих должностей решил прибегнуть к уловке такого рода: *Ad deos id magis quam ad se, pertinere: ipsos visuros ne sacra sua polluantur,* (Это касается больше богов, чем их; боги сами позаботятся о том, чтобы не подверглись осквернению их святыни[58] (лат.)) — подражая в этом ответу оракула жителям Дельф во время греко-персидских войн. Опасаясь вторжения персов, дельфийцы обратились тогда к Аполлону с вопросом, что им делать со святынями его храма — укрыть ли их где-нибудь или же вывезти. Он ответил на это, чтобы они ничего не трогали: пусть они заботятся о себе, а он уже сам сумеет охранить свою собственность.

Христианская религия обладает всеми признаками наиболее справедливого и полезного вероучения, но ничто не свидетельствует об этом в такой мере, как выраженное в ней с полной определенностью требование повиноваться властям и поддерживать существующий государственный строй. Какой поразительный пример оставила нам премудрость господня, которая, стремясь спасти род человеческий и осуществить свою славную победу над смертью и над грехом, пожелала свершить это не иначе, как опираясь на наше общественное устройство и поставив достижение и осуществление этой великой и благостной цели в зависимость от слепоты и несправедности наших обычаев и воззрений, допустив, таким образом, чтобы лилась невинная кровь столь многих возлюбленных чад ее и мирясь с потерей длинной чреды годов, пока не созреет этот бесценный плод.

Между подчиняющимся обычаям и законам своей страны и тем, кто норовит подняться над ними и сменить их на новые, — целая пропасть. Первый ссылается в свое оправдание на простосердечие, покорность, а также на пример других; что бы ни довелось ему сделать, это не будет намеренным злом, в худшем случае — лишь несчастием. *Quis est enim quem non moveat clarissimus monumentis testata consignataque antiquitas?* (Найдется ли такой человек, на кого

бы не произвела впечатления древность, засвидетельствованная и удостоверенная столькими славнейшими памятниками?[\[59\]](#) (лат.).)

Сверх того, как говорит Исократ, недобор ближе к умеренности, чем перебор[\[60\]](#). Второй оправдывать гораздо труднее.

Ибо, кто берется выбирать и вносить изменения, тот присваивает себе право судить и должен поэтому быть твердо уверен в ошибочности отменяемого им и в полезности им вводимого. Это столь нехитрое соображение и заставило меня засесть у себя в углу; даже во времена моей юности – а она была много дерзостнее – я поставил себе за правило не взваливать на свои плечи непосильной для меня ноши, не брать на себя ответственности за решения столь исключительной важности, не осмеливаться на то, на что я не мог бы осмелиться, рассуждая здраво, даже в наиболее простом из того, чему меня обучали, хотя смелость суждений в последнем случае и не могла бы ничему повредить. Мне кажется в высшей степени несправедливым стремление подчинить отстоявшиеся общественные правила и учреждения непостоянству частного произвола (ибо частный разум обладает лишь частной юрисдикцией) и, тем более, предпринимать против законов божеских то, чего не потерпела бы ни одна власть на свете в отношении законов гражданских, которые, хотя и более доступны уму человеческому, все же являются верховными судьями своих судей; самое большее, на что мы способны, это объяснять и распространять применение уже принятого, но отнюдь не отменять его и заменять новым. Если божественное провидение и преступало порою правила, которыми оно по необходимости поставило нам пределы, то вовсе не для того, чтобы освободить и нас от подчинения им. Это мановения его божественной длани, и не подражать им, но проникаться изумлением перед ними, вот что должно нам делать: это случаи исключительные, отмеченные печатью ясно выраженного особого умысла, из разряда чудес, являемых нам как свидетельство его всемогущества и превышающих наши силы и наши возможности; было бы безумием и кощунством тщиться воспроизвести что-либо подобное, – и мы должны не следовать им, но с трепетом созерцать их. Это деяния, доступные божеству, но не нам.

Здесь весьма уместно привести слова Котты: Cum de religione agitur T. Coruncanium, P. Scipionen, P. Scaevolam, pontifices maximos, non Zenonem aut Clearithem aut Chrysippum, sequor. (Когда дело касается религии, я следую за Т. Корунканием, П. Сципионом, П. Сцеволой, верховными жрецами, а не Зеноном, Клеанфом или Хрисиппом[\[61\]](#) (лат.).)

В настоящее время мы охвачены распрей: речь идет о том, чтобы убрать и заменить новыми целую сотню догматов, и каких важных и значительных догматов; а много ли найдется таких, которые могли бы похвастаться, что им досконально известны доводы и основания как той, так и другой стороны?

Число их окажется столь незначительным – если только это и впрямь можно назвать числом, – что они не могли бы вызвать между нами смятения. Но все остальное скопище – куда несется оно? Под каким знаменем

устремляются вперед нападающие? Здесь происходит то же, что с иным слабым и неудачно примененным лекарством; те вредные соки организма, которые ему надлежало бы изгнать, оно на самом деле, столкнувшись с ними, только разгорячило, усилило и раздражило, а затем, сотворив все эти беды, осталось бродить в нашем теле. Оно не смогло освободить нас от болезни из-за своей слабости и, вместе с тем, ослабило нас настолько, что мы не в состоянии очиститься от него; действие его сказывается лишь в том, что нас мучат нескончаемые боли во внутренностях.

Бывает, однако, и так, что судьба, могущество которой всегда превосходит наше предвидение, ставит нас в настолько тяжелое положение, что законам приходится несколько и кое в чем уступить. И если, сопротивляясь возрастанию нового, стремящегося насильственно пробить себе путь, держать себя всегда и во всем в узде и строго соблюдать установленные правила, то подобное самоограничение в борьбе с тем, кто обладает свободой действий, для кого допустимо решительно все, лишь бы оно шло на пользу его намерениям, кто не знает ни другого закона, ни других побуждений, кроме тех, что сулят ему выгоду, неправильно и опасно: *Aditum nocendi perfido praestat fides*. (Доверие, оказываемое вероломному, дает ему возможность вредить [62] (лат.)) Но ведь обычный правопорядок в государстве, пребывающем в полном здравии, не предусматривает подобных исключительных случаев: он имеет в виду упорядоченное сообщество, опирающееся на свои основные устои и выполняющее свои обязанности, а также согласие всех соблюдать его и повиноваться ему. Действовать, придерживаясь закона, значит – действовать спокойно, размеренно, сдержанно, а это вовсе не то, что требуется в борьбе с действиями бесчинными и необузданными.

Известно, что и посейчас еще упрекают двух великих государственных деятелей, Октавия и Катона, за то, что первый во время гражданской войны с Суллою, а второй – с Цезарем готовы были скорее подвергнуть свое отечество самым крайним опасностям, чем оказать ему помощь, нарушив законы, и ни за что не соглашались хоть в чем-нибудь поколебать эти последние. Но в случаях крайней необходимости, когда все заключается в том, чтобы как-нибудь устоять, иной раз и впрямь благоразумнее опустить голову и стерпеть удар, чем биться сверх сил, не желая ни в чем уступить и доставляя возможность насилию поднять все под себя и попать его [63]. И пусть лучше законы домогаются лишь того, что им под силу, когда им не под силу все то, чего они домогаются. Так, например, поступил тот, кто приказал, чтобы они заснули на двадцать четыре часа, и таким образом урезал на этот раз календарь на один день [64], и тот, кто превратил июнь во второй май [65]. Даже лакедемоняне, которые с таким усердием соблюдали законы своей страны, как-то раз, будучи связаны одним из своих законов, воспрещавшим вторичное избрание начальником флота того же лица, – а между тем обстоятельства настоятельно требовали от них, чтобы эту должность снова занял Лисандр [66], – нашли выход в том, что поставили начальником флота Арака, а Лисандра назначили «главным распорядителем» морских сил. Подобной же уловкой воспользовался

один их посол, который был направлен ими к афинянам с тем, чтобы добиться отмены какого-то изданного этими последними распоряжения. Когда Перикл[67] в ответ сослался на то, что строжайшим образом запрещается убирать доску, на которой начертан какой-нибудь закон, посол предложил повернуть доску обратной стороной, так как это, во всяком случае, не запрещается. Это то, наконец, за что Плутарх воздает хвалу Филопемenu: рожденный повелевать, он умел повелевать не только согласно с законами, но, в случае общественной необходимости, и самими законами[68].

Глава XXIV

ПРИ ОДНИХ И ТЕХ ЖЕ НАМЕРЕНИЯХ ВОСПОСЛЕДОВАТЬ МОЖЕТ РАЗНОЕ

Жак Амио[69], главный придворный священник и раздаватель милостыни французского короля, рассказал мне как-то про одного нашего принца[70] (кто другой, а этот был наш с головы до пят, даром что по происхождению чужеземец) нижеследующую, делающую ему честь историю. Вскоре после того, как начались наши смуты, во время осады Руана[71] королева-мать[72] известила этого принца, что на его жизнь готовится покушение, причем в письме королевы точно указывалось, кто должен его прикончить. Это был один не то анжуйский, не то менский дворянин, который постоянно посещал дом принца. Принц никому не сказал об этом предупреждении. Но, прогуливаясь на следующий день на горе святой Екатерины, откуда бомбардировали Руан (ибо в ту пору мы его осаждали) вместе с вышеназванным главным раздавателем милостыни и одним епископом, он заметил этого дворянина, которого знал в лицо, и велел, чтобы его позвали к нему. Когда тот предстал перед ним, принц, видя, что он побледнел и дрожит, ибо совесть его была нечиста, сказал ему следующее: «Господин такой-то, вы догадываетесь, конечно, чего я хочу от вас; это написано на вашем лице. Вам следует признаться во всем, ибо я настолько осведомлен в вашем деле, что, пытаясь отпереться, вы только ухудшите свое положение. Вы отлично знаете о том-то и том-то (тут он выложил ему решительно все, вплоть до мельчайших подробностей, касающихся заговора). Так не играйте же своей жизнью и расскажите всю правду о своем умысле». Когда бедняга окончательно понял, что он пойман с поличным и что от этого никуда не уйти (ибо их заговор открыл королеве один из его сообщников), ему ничего другого не оставалось, как, сложив умоляюще руки, просить принца о милости и пощаде; и он уже готовился пасть ему в ноги, но тот, удержав его, продолжал таким образом: «Послушайте: обидел ли я вас когда-нибудь? Преследовал ли я кого-нибудь из ваших друзей своей ненавистью? Всего три недели, как я знаком с вами; что же могло побудить вас покуситься на мою жизнь?» Дворянин, запинаясь, ответил, что никаких особых причин у него не было, но что он руководствовался интересами своей партии; его убедили, будто уничтожение столь могущественного врага их веры, каким бы способом оно ни

было выполнено, будет делом, угодным богу. «А я, – продолжал принц, – хочу показать вам, насколько вера, которую я считаю своей, незлобивее той, которой придерживаетесь вы. Ваша подала вам совет убить меня, даже не выслушав, хотя я ничем не обидел вас; моя же требует, чтобы я даровал вам прощение, хотя вы полностью изобличены в том, что готовились злодейски прикончить меня, не имея к этому ни малейших оснований. Ступайте же прочь, убирайтесь и чтоб я вас здесь больше не видел. И если вы обладаете хоть крупницей благоразумия, принимаясь за дело, выбирайте себе в советники более честных людей».

Император Август, находясь в Галлии, получил достоверное сообщение о составленном против него Луцием Цинной заговоре; решив покарать его, он велел вызвать своих ближних друзей на совет, назначив его на следующий день. Ночь накануне совета он провел, однако, чрезвычайно тревожно, мучимый мыслью, что обрекает на смерть молодого человека хорошего рода, племянника прославленного Помпея. Сетуя на трудность своего положения, он перебирал всевозможные доводы. «Так что же, – говорил он, – неужели нужно сказать себе: пребывай в тревоге и страхе и отпусти своего убийцу разгуливать на свободе? Неужели допустить, чтобы он ушел невредимым, – он, покусившийся на мою жизнь, которую я сберег в стольких гражданских войнах, в стольких сражениях на суше и море? Неужели простить того, кто умышлял не только убить меня – и когда! после того, что я установил мир во всем мире! – но и воспользоваться мною самим, как жертвой, приносимой богам?» Ибо заговорщики предполагали убить его в то время, когда он будет совершать жертвоприношение. Затем, помолчав некоторое время, он снова, и еще более твердым голосом, продолжал, обращаясь к самому себе: «К чему тебе жить, если столь многие хотят твоей смерти? Где же конец твоему мщению и жестокостям? Стоит ли твоя жизнь затрат, необходимых для ее сбережения?» Тогда жена его Ливия, слыша все эти сетования, сказала ему: «А не может ли жена подать тебе добрый совет? Поступи так, как поступают врачи: когда обычные лекарства не помогают, они испытывают те, которые оказывают противоположное действие. Суровостью ты ничего не добился: за Сальвидиеном последовал Лепид, за Лепидом – Мурена, за Муреной – Цепион, за Цепионом – Эгнаций. Испытай, не помогут ли тебе мягкость и милосердие. Цинна изобличен, но прости его – ведь вредить тебе он больше не сможет, – а это послужит к возвеличению твоей славы». Август был очень доволен, что нашел поддержку своим добрым намерениям. Поблагодарив жену и отменив прежнее приказание о созыве друзей на совет, он велел призвать к себе только Цинну. Удалив всех из покоев и усадив Цинну, он сказал ему следующее: «Прежде всего, Цинна, я хочу, чтобы ты спокойно выслушал меня. Давай условимся, что ты не станешь прерывать мою речь; я предоставлю тебе возможность в свое время ответить. Ты очень хорошо знаешь, Цинна, что я захватил тебя в стане моих врагов, причем ты не то чтобы сделался мне врагом: ты, можно сказать, враг мой от рождения; однако я пощадил тебя; я возвратил тебе все, что было отнято у тебя и чем ты владеешь теперь; наконец, я

обеспечил тебе изобилие и богатство в такой степени, что победители завидуют побежденному. Ты попросил у меня должность жреца, и я удовлетворил твою просьбу, отказав в этом другим, чьи отцы сражались бок о бок со мной. И вот, хотя ты кругом предо мною в долгу, ты замыслил убить меня!». Когда Цинна в ответ на это воскликнул, что он и не помышлял о таком злодеянии, Август заметил: «Ты забыл, Цинна, о нашем условии: ведь ты обещал, что не станешь прерывать мою речь. Да, ты замыслил убить меня там-то, в такой-то день, при участии таких-то лиц и таким-то способом».

Видя, что Цинна глубоко потрясен услышанным и молчит, но на этот раз не потому, что таков был уговор между ними, но потому, что его мучит совесть, Август добавил: «Что же толкает тебя на это? Или, быть может, ты сам метишь в императоры? Воистину, плачевны дела в государстве, если только я один стою на твоём пути к императорской власти. Ведь ты не в состоянии даже защитить своих близких и совсем недавно проиграл тяжбу из-за вмешательства какого-то вольноотпущенника. Или, быть может, у тебя не хватает ни возможностей, ни сил ни на что иное, кроме посягательства на жизнь цезаря? Я готов уступить и отойти в сторону, если только кроме меня нет никого, кто препятствует твоим надеждам. Неужели ты думаешь, что Фабий, сторонники Коссов[73] или Сервилиев потерпят тебя? Что примирится с тобою многолюдная толпа знатных, — знатных не только по имени, но делающих своими добродетелями честь своей знатности?» И после многого в этом же роде (ибо он говорил более двух часов) Август сказал ему: «Ну так вот что: я дарую тебе жизнь, Цинна, тебе, изменнику и убийце, как некогда уже даровал ее, когда ты был просто моим врагом; но отныне между нами должна быть дружба. Посмотрим, кто из нас двоих окажется прямодушнее, я ли, подаривший тебе жизнь, или ты, получивший ее из моих рук?» На этом они расстались. Некоторое время спустя Август предоставил Цинне должность консула, упрекнув его, что тот сам не обратился к нему с просьбой об этом. С этой поры Цинна сделался одним из наиболее любимых его приближенных, и Август назначил его единственным наследником своего достояния. После этого случая, приключившегося, когда Августу шел сороковой год, за всю его жизнь не было больше ни одного заговора против него, ни одного покушения на него, и он был, можно сказать, справедливо вознагражден за свою снисходительность. Но совсем иначе случилось с нашим принцем, ибо мягкость нимало не помогла ему, и он попался впоследствии в расставленные ему сети предательства[74]. Вот до чего неверная и ненадежная вещь — человеческое благоразумие; ибо наперекор всем нашим планам, решениям и предосторожностям судьба всегда удерживает в своих руках власть над событиями.

Когда врачам удастся добиться благоприятного исхода лечения, мы говорим, что им посчастливилось — как будто их искусство единственное, которому требуется поддержка извне, так как, покоясь на слишком шатком основании, оно не может держаться собственной силою, как будто только оно нуждается в том, чтобы к его действиям приложила руку удача. Я готов думать о врачебном искусстве все, что угодно, и самое худшее и самое лучшее, ибо,

благодарение богу, мы не водим с ним никакого знакомства. В этом случае я составляю противоположность всем прочим, так как всегда, при любых обстоятельствах, пренебрегаю его услугами; а когда мне случается заболеть, то, вместо того, чтобы смириться пред ним, я начинаю еще вдобавок ненавидеть и страшиться его. Тем, кто заставляет меня принять лекарство, я отвечаю обычно, чтобы они обождали, по крайней мере, пока у меня восстановятся здоровье и силы, дабы я мог противостоять с большим успехом действию их настоя и таящимся в нем опасностям. Я предоставляю полную свободу природе, полагая, что она имеет зубы и когти, чтобы отбиваться от совершаемых на нее нападений и поддерживать целое, распада которого она всячески старается избежать. Я опасаюсь, как бы лекарство вместо того чтобы оказать содействие, когда природа вступает в схватку с недугом, не помогло бы ее противнику и не возложило на нее еще больше работы.

Итак, я утверждаю, что не в одной медицине, но и в других, менее шатких искусствах, фортуна принадлежит далеко не последнее место. А порывы вдохновения, захватывающие и уносящие ввысь поэта, – почему бы и их не приписывать его удаче? Ведь он и сам признает, что они превосходят то, чего могли бы достигнуть его силы и дарования; ведь он и сам ощущает, что они пришли к нему помимо него и от него не зависят. То же самое говорят и ораторы, признающие, что они не властны над охватывающим их порывом и необыкновенным волнением, увлекающими их дальше первоначального их намерения. Так же точно и в живописи, ибо и здесь рука живописца создает порою творения, превосходящие и его замыслы и меру его мастерства, творения, восхищающие и изумляющие его самого. Но сколь велика в этих произведениях доля удачи, видно особенно явственно из изящества и красоты, которые возникли без всякого намерения и даже без ведома художника. Смыслящий в этих вещах читатель нередко находит в чужих сочинениях совершенства совсем иного рода, нежели те, какими хотел наделить их и какие усматривал сам автор, и благодаря этому придает им более глубокий смысл и выразительность.

Что до военного дела, то тут уже каждому ясно, сколь многое зависит в нем от удачи. Если мы обратимся хотя бы к нашим собственным расчетам и соображениям, то и здесь придется признать, что дело не обходится без участия судьбы и удачи, ибо мудрость человеческая в этих вещах мало чего стоит. Чем острее и проницательнее наш ум, тем отчетливее ощущает он свое бессилие и тем меньше доверяет себе. Я держусь того же мнения, что и Сулла, и когда всматриваюсь более пристально в наиболее прославляемые военные деяния, то вижу, что те, кто руководит ими, прибегают, на мой взгляд, к рассуждениям и составлению планов, так сказать, для очистки совести, самое главное и основное в своем предприятии предоставляя случаю, и, полагаясь на его помощь, отваживаются на действия, не оправданные здравым смыслом. Их рассуждения перебиваются порою приливами внезапного душевного подъема или дикой ярости, толкающими их на самые необоснованные, по-видимому, решения и придающими им смелость, выходящую за пределы благоразумия.

Это-то и побуждало многих великих полководцев древности ссылаться на снизошедшее на них вдохновение или указание свыше в виде пророчеств или знамений, чтобы внушить войскам доверие к их безрассудным решениям.

Вот почему, пребывая в неуверенности и тревоге, порождаемых в нас нашею неспособностью видеть и избирать наиболее правильное решение, поскольку всякое дело сопряжено с трудностями из-за всевозможных случайностей и обстоятельств, на мой взгляд, самое надежное – даже если прочие соображения и не склоняют нас к этому – поступать возможно более честно и справедливо; и когда нас одолевают сомнения, какой путь самый короткий, – предпочитать всегда самый прямой. Так вот и в обоих, приведенных мною выше примерах те, на чью жизнь готовилось покушение, проявляли бы больше душевной красоты и благородства, простив покушавшихся, чем поступив по-иному. И если первый из них все же кончил плохо, то тут его добрые намерения ни при чем: ведь нам совершенно неизвестно, избежал ли бы он уготованной ему судьбой гибели, если бы поступил по-другому; но мы наверно знаем, что тогда он не приобрел бы той славы, которую ему доставило столь удивительное милосердие.

В исторических сочинениях мы встречаем великое множество властителей, дрожавших за свою жизнь, причем большая часть их предпочитала отвечать на заговоры и покушения мстью и казнями; но я вижу из их числа очень немногих, кому это средство пошло на пользу; пример – целый ряд римских императоров. Тот, кому грозит опасность подобного рода, не должен возлагать чрезмерных надежд на свою силу или бдительность. В самом деле, что может быть труднее, чем уберечься от врага, надевшего на себя личину нашего самого преданного друга, или проникнуть в сокровенные мысли и побуждения тех, кто находится постоянно около нас? Тут не помогут отряды иноземных наемников, не поможет тесно обступившая стража: тот, кто с презрением относится к собственной жизни, всегда сумеет лишить жизни другого. К тому же вечная подозрительность, заставляющая государя сомневаться во всех, не может не быть для него крайне мучительной.

И все же Дион, предупрежденный о том, что Каллипп изыскивает способ убить его, не мог заставить себя удостовериться в этом и заявил, что он скорее готов умереть, чем влачить столь жалкую жизнь, остерегаясь не только врагов, но и друзей^[75]. Подобные же чувства еще ярче, и притом не на словах, а на деле, проявил Александр, когда, извещенный письмом Пармениона о том, что Филипп, его самый любимый врач, подкуплен Дарием, чтобы отравить его, передал это письмо в руки Филиппу и одновременно выпил приготовленное им питье. Не показал ли он этим, что, если друзья хотят убить его, он ничего не имеет против того, чтобы они это сделали? Никто не совершил столько отважных деяний, как Александр; но я не знаю в его жизни другого случая, когда он проявил бы столько же твердости и столько же нравственной красоты, примечательной во всех отношениях. Те, кто советует своим государям быть недоверчивыми и подозрительными, потому что этого якобы требуют соображения безопасности, советуют им идти навстречу своему позору и

гибели. Всякое благородное дело сопряжено с риском. Я знаю одного государя, наделенного от природы весьма деятельной и мужественной душой, которому каждодневно наносят вред, советуя ему замкнуться в тесном кругу своих приближенных, не помышлять ни о каком примирении со своими бывшими врагами, держаться в стороне и, боже упаси, доверяться более сильному, какие бы обещания ему ни давали и какие бы выгоды ни сулили. Я знаю также другого государя, которому неожиданно удалось достигнуть крупных успехов, потому что он последовал советам противоположного рода. Доблесть, которую так жаждут прославиться, может проявиться при случае столь же блистательно, независимо от того, надето ли на нас домашнее платье или боевые доспехи, находитесь ли вы у себя дома или в военном лагере, опущена ли ваша рука или занесена для удара. Мелочное и настороженное благоразумие – смертельный враг великих деяний. Сципион, желая добиться дружбы Сифакса, не колебался покинуть свои войска в Испании, которая была еще очень неспокойна после недавнего завоевания, и переправиться в Африку на двух небольших кораблях, чтобы на враждебной земле доверить свою жизнь никому не ведомому варварскому царьку, без каких-либо обязательств с его стороны, без заложников, полагаясь лишь на величие своего сердца, на свою удачу, на то, что сулили его высокие надежды: *habita fides ipsam plerumque fidem obligat*. (Доверие, по большей части, вызывает ответную честность[76] (лат.))

Человек, жизнь которого исполнена честолюбивых стремлений и славных деяний, должен держать подозрительность в крепкой узде и ни в чем не давать ей поблажки: боязливость и недоверие вызывают и навлекают опасность. Самый недоверчивый из наших монархов успешно уладил свои дела, главным образом благодаря тому, что по доброй воле доверил свою жизнь и свободу своим давним врагам[77], сделав при этом вид, что вполне на них полагается, чтобы и они ответили ему тем же. Цезарь противопоставил своим взбунтовавшимся и взявшимся за оружие легионам лишь властность своего лица и гордость речей; он настолько был проникнут верой в себя и в свою судьбу, что не побоялся доверить ее мятежному и своевольному войску[78]. *Stetit aggere fultus Cespitis, interpidus vultu, meruitque tmeri Nil metuens*. (Он взошел на дерновый вал без страха на лице и заставил бояться, не боясь ничего[79] (лат.))

Несомненно, однако, что эта уверенность может быть проявлена во всей непосредственности и полноте только теми, кого не страшат ни смерть, ни то худшее, что может за ней воспоследовать. Если же в каком-либо важном случае мы дадим почувствовать, что наша уверенность напускная, а на самом деле нами владеют страх, сомнения и тревога, то наши усилия пропадут даром. Прекрасный способ завоевать сердца и расположение других – это предстать перед ними, отдавшись в их руки и доверившись им, но, разумеется, только при том условии, что это делается по собственной воле, а не по необходимости, что вы доверяете им искренно и до конца и уж, конечно, не дадите заметить на своем лице и тени тревоги. В детстве мне пришлось видеть одного дворянина, управлявшего большим городом, в состоянии полной растерянности перед

восставшим, разъяренным народом. Желая потушить восстание в самом зародыше, он решил покинуть вполне безопасное место, где находился, и выйти к мятежной толпе; это плохо кончилось для него: он был безжалостно убит[80]. Я считаю, однако, что ошибка его заключалась не столько в том, что он вышел к толпе, в чем обыкновенно и упрекают его, сколько в том, что он предстал перед нею с покорным и заискивающим лицом, что он хотел усыпить ее гнев, скорее идя у нее на поводу, чем подчиняя ее себе, скорее как упрощающий, чем как призывающий к порядку. Я думаю также, что умеренная суровость и исполненная твердости военная властность, более подобавшие его званию и значительности занимаемой должности, позволили бы ему с большим успехом и уж, во всяком случае, с большей честью и большим достоинством выйти из трудного положения. Менее всего можно надеяться, чтобы толпа – это разъяренное чудовище – обнаружила человечность и кротость; ей можно внушить скорее страх и благоговение. Я упрекнул бы погибшего дворянина и в том, что, приняв решение (на мой взгляд, скорее смелое, чем безрассудное) броситься слабым и беззащитным в это бушующее море обезумевших людей, он, вместо того чтоб испить чашу до дна и выдержать, чего бы это ни стоило, взятую на себя роль, – столкнувшись лицом к лицу с опасностью, трусил, и если вначале весь его облик говорил об угодливости и лживости, то в дальнейшем их сменило выражение ужаса, а в голосе и глазах можно было прочесть испуг и мольбу о пощаде. Пытаясь спрятаться и забиться в щель, он еще более разжег ярость толпы и натравил ее на себя.

Однажды обсуждался вопрос об устройстве общего смотра различных отрядов[81], а это, как известно, самый удобный случай для сведения личных счетов: тут это можно проделать с большою безопасностью, чем где бы то ни было. Явные и несомненные признаки предвещали, что может не поздоровиться некоторым из военачальников, прямой и неременной обязанностью которых было присутствовать при прохождении войск. Тут можно было услышать множество самых разнообразных советов, как это бывает всегда в любом трудном деле, имеющем большое значение и чреватым последствиями. Я предложил не подавать вида, что на этот счет существуют какие-либо опасения: пусть эти военачальники находятся в самой гуще солдатских рядов, с поднятой головой и открытым лицом; я советовал также ни в чем не отступать от принятого порядка и не ограничивать залпов (к чему, однако, склонялось мнение большинства), но, напротив, убедить офицеров, чтобы они приказали солдатам палить в честь присутствующих, не жалея пороха, бойко и дружно. Это вызвало признательность находившихся на подозрении войсковых частей и обеспечило на будущее столь благотворное для обеих сторон доверие.

Я нахожу, что способ действий, избранных Юлием Цезарем, является наилучшим из всех возможных. Сначала он пытался добиться ласковым обхождением и милосердием, чтобы его полюбили даже враги. Когда он узнавал о заговорах, то ограничивался простым заявлением, что предупрежден обо всем. Сделав это, он с благородной решимостью дожидался, без всякого

страха и тревоги, что принесет ему будущее, веря себе охране богов и отдаваясь на волю судьбы. Таково же, бесспорно, было его поведение и в тот день, когда заговорщики умертвили его.

Один чужеземец, приехавший в Сиракузы, принялся болтать на всех перекрестках, что, если бы Дионисий, тамошний тиран, хорошо ему заплатил, он научил бы его безошибочно угадывать и распознавать дурные умыслы против него его подданных. Узнав об этом, Дионисий призвал приезжего к себе и попросил открыть ему этот способ, столь необходимый для сохранения его жизни. На это чужеземец ответил, что никакого особого умения тут нет: пусть только Дионисий велит выплатить ему один талант серебром, а потом пусть похвалится перед всеми, будто бы приезжий открыл ему великий секрет. Выдумка эта весьма понравилась Дионисию, который велел отсчитать чужеземцу шестьсот экю. В самом деле, невероятно было бы предположить, что он уплатил такие деньги какому-то иноземцу, не получив от него взамен чрезвычайно полезных сведений. И Дионисий воспользовался возникшими по этому поводу толками, чтобы держать своих врагов в страхе. Вот почему государи поступают весьма разумно, когда предают гласности предостережения, которые они получили относительно происков, направленных против их жизни; они хотят заставить поверить, будто отлично обо всем осведомлены и что нельзя предпринять против них ничего такого, о чем бы они немедленно не узнали. Герцог Афинский^[82], сделавшись тираном Флоренции, натворил на первых порах великое множество глупостей, но главнейшая среди них заключается в том, что, заблаговременно предупрежденный о заговоре, который составил против него в народе, он велел умертвить оповестившего его об этом Маттео ди Морозо, одного из участников заговора, для того чтобы сохранить в тайне это сообщение и чтобы никто не подумал, будто хоть кто-нибудь в городе может тяготиться его столь прекрасным правлением.

Помнится, я читал когда-то историю одного римлянина, человека весьма почтенного, который, спасаясь от тирании триумvirата, благодаря своей исключительной ловкости и изворотливости сотни раз ускользал от преследователей. Случилось однажды, что отряд всадников, которому было поручено изловить его, проехал совсем рядом с кустом, за которым он притаился, и не заметил его. Тем не менее, подумав о всех тяготах и страданиях, которые ему уже столько времени приходилось переносить, скрываясь от непрерывных, настойчивых и производящихся повсеместно поисков, размыслив также о том, может ли доставить ему удовольствие подобная жизнь в будущем и насколько было бы для него легче сделать один решительный шаг, нежели пребывать и впредь в таком страхе, — он окликнул всадников и открыл свой тайник, добровольно отдавшись им на жестокую казнь, дабы избавить и их и себя от дальнейших хлопот. Подставить шею под удар врага — решение, пожалуй, чересчур смелое: однако же, мне думается, лучше принять его, чем вечно трястись в лихорадочном ожидании бедствия, против которого нет никакого лекарства. И поскольку меры предосторожности,

о которых нужно постоянно заботиться, требуют бесконечных усилий и не могут считаться надежными, лучше вооружиться благородною твердостью и приготовить себя ко всему, что может случиться, находя утешение в том, что оно, быть может, все-таки не случится.

Глава XXVIII

О ДРУЖБЕ

Присматриваясь к приемам одного находящегося у меня живописца, я загорелся желанием последовать его примеру. Он выбирает самое лучшее место посредине каждой стены и помещает на нем картину, написанную со всем присущим ему мастерством, а пустое пространство вокруг нее заполняет гротесками, то есть фантастическими рисунками, вся прелесть которых состоит в их разнообразии и причудливости. И, по правде говоря, что же иное и моя книга, как не те же гротески, как не такие же диковинные тела, слепленные как попало из различных частей, без определенных очертаний, последовательности и соразмерности, кроме чисто случайных? *Desinit in piscem mulier formosa superne* (Сверху прекрасная женщина, снизу – рыба^[83] (лат.).)

В последнем я иду вровень с моим живописцем, но что до другой, лучшей части его труда, то я весьма отстаю от него, ибо мое умение не простирается так далеко, чтобы я мог решиться задумать прекрасную тщательно отделанную картину, написанную в соответствии с правилами искусства. Мне пришло в голову позаимствовать ее у Этьена де Ла Боэси, и она принесет честь всему остальному в этом труде. Я имею в виду его рассуждение, которому он дал название «Добровольное рабство» и которое люди, не знавшие этого, весьма удачно перекрестили в «Против единого»^[84]. Он написал его, будучи еще очень молодым, в жанре опыта в честь свободы и против тиранов. Оно с давних пор ходит по рукам людей просвещенных и получило с их стороны высокую и заслуженную оценку, ибо прекрасно написано и полно превосходных мыслей. Нужно, однако, добавить, что это отнюдь не лучшее из того, что он мог бы создать; и если бы в том, более зрелом возрасте, когда я его знал, он возымел такое же намерение, как и я – записывать все, что ни придет в голову, мы имели бы немало редкостных сочинений, которые могли бы сравниться со знаменитыми творениями древних, ибо я не знаю никого, кто мог бы сравниться с ним природными дарованиями в этой области. Но до нас дошло, да и то случайно, только это его рассуждение, которого, как я полагаю, он никогда после написания больше не видел, и еще кое-какие заметки о январском эдикте^[85] (заметки эти, быть может, будут преданы гласности где-нибудь в другом месте), – эдикте столь знаменитом благодаря нашим гражданским войнам. Вот и все – если не считать книжечки его сочинений, которую я выпустил в свет^[86], – что мне удалось обнаружить в оставшихся от него бумагах, после того как он, уже на смертном одре, в знак любви и расположения, сделал меня по завещанию наследником и своей библиотеки и своих рукописей. Я чрезвычайно многим обязан этому произведению, тем

более что оно послужило поводом к установлению между нами знакомства. Мне показали его еще задолго до того, как мы встретились, и оно, познакомив меня с его именем, способствовало, таким образом, возникновению между нами дружбы, которую мы питали друг к другу, пока богу угодно было, дружбы столь глубокой и совершенной, что другой такой вы не найдете и в книгах, не говоря уж о том, что между нашими современниками невозможно встретить что-либо похожее. Для того чтобы возникла подобная дружба, требуется совпадение стольких обстоятельств, что и то много, если судьба ниспосылает ее один раз в три столетия.

Нет, кажется, ничего, к чему бы природа толкала нас более, чем к дружескому общению. И Аристотель указывает, что хорошие законодатели пекутся больше о дружбе, нежели о справедливости^[87]. Ведь высшая ступень ее совершенства – это и есть справедливость. Ибо, вообще говоря, всякая дружба, которую порождают и питают наслаждение или выгода, нужды частные или общественные, тем менее прекрасна и благородна и тем менее является истинной дружбой, чем больше посторонних самой дружбе причин, соображений и целей примешивают к ней.

Равным образом не совпадают с дружбой и те четыре вида привязанности, которые были установлены древними: родственная, общественная, налагаемая гостеприимством и любовная, – ни каждая в отдельности, ни все вместе взятые.

Что до привязанности детей к родителям, то это скорее уважение. Дружба питается такого рода общением, которого не может быть между ними в силу слишком большого неравенства в летах, и к тому же она мешала бы иногда выполнению детьми их естественных обязанностей. Ибо отцы не могут посвящать детей в свои самые сокровенные мысли, не порождая тем самым недопустимой вольности, как и дети не могут обращаться к родителям с предупреждениями и увещаниями, что есть одна из первейших обязанностей между друзьями. Существовали народы, у которых, согласно обычаю, дети убивали своих отцов, равно как и такие, у которых, напротив, отцы убивали детей, как будто бы те и другие в чем-то мешали друг другу, и жизнь одних зависела от гибели других. Бывали также философы, питавшие презрение к этим естественным узам, как, например, Аристипп; когда ему стали доказывать, что он должен любить своих детей хотя бы уже потому, что они родились от него, он начал плевать, говоря, что эти плевки тоже его порождение и что мы порождаем также вшей и червей. А другой философ, которого Плутарх хотел примирить с братом, заявил: «Я не придаю большого значения тому обстоятельству, что мы оба вышли из одного и того же отверстия». А между тем слово «брат» – поистине прекрасное слово, выражающее глубокую привязанность и любовь, и по этой причине я и Ла Боэси постоянно прибегали к нему, чтобы дать понятие о нашей дружбе. Но эта общность имущества, разделы его и то, что богатство одного есть в то же время бедность другого, все это до крайности ослабляет и уродует кровные связи. Стремясь увеличить свое благосостояние, братья вынуждены идти одним шагом и одною тропой, поэтому они волей-неволей часто сталкиваются и мешают друг другу. Кроме

того, почему им должны быть обязательно свойственны то соответствие склонностей и душевное сходство, которые только одни и порождают истинную и совершенную дружбу? Отец и сын по свойствам своего характера могут быть весьма далеки друг от друга; то же и братья. Это мой сын, это мой отец, но вместе с тем это человек жестокий, злой или глупый. И затем, поскольку подобная дружба предписывается нам законом или узами, налагаемыми природой, здесь гораздо меньше нашего выбора и свободной воли. А между тем ничто не является в такой мере выражением нашей свободной воли, как привязанность и дружба. Это вовсе не означает, что я не испытывал на себе всего того, что могут дать родственные чувства, поскольку у меня был лучший в мире отец, необычайно снисходительный вплоть до самой глубокой своей старости, да и вообще я происхожу из семьи, прославленной тем, что в ней из рода в род передавалось образцовое согласие между братьями: *et ipse Notus in fratres animi paterni* (И сам я известен своим отеческим чувством к братьям[88] (лат.))

Никак нельзя сравнивать с дружбой или уподоблять ей любовь к женщине, хотя такая любовь и возникает из нашего свободного выбора. Ее пламя, охотно признаюсь в этом, – *neque enim est dea nescia nostri Quae dulcem curis miacet amaritiem* (Ведь и я знаком богине, которая примешивает сладостную горечь к заботам любви[89] (лат.)) более неотступно, более жгуче и томительно. Но это – пламя безрассудное и летучее, непостоянное и переменчивое, это – лихорадочный жар, то затухающий, то вспыхивающий с новой силой и гнездящийся лишь в одном уголке нашей души. В дружбе же – теплота общая и всепроникающая, умеренная, сверх того, ровная, теплота постоянная и устойчивая, сама приятность и ласка, в которой нет ничего резкого и ранящего. Больше того, любовь – неистовое влечение к тому, что убегает от нас:

Come segue la lepre il cacciatore
Al freddo, al caldo, alla montagna, al lito;
Ne piu l'estima poi che presa vede,
Et sol dietro a chi fugge affretta il piede.

(Так охотник преследует зайца в мороз и в жару, через горы и доли; он горит желанием настигнуть зайца, лишь пока тот убегает от него, а овладев своей добычей, уже мало ценит ее[90] (ит.)).

Как только такая любовь переходит в дружбу, то есть в согласие желаний, она чахнет и угасает. Наслаждение, сводясь к телесному обладанию и потому подверженное пресыщению, убивает ее. Дружба, напротив, становится тем желаннее, чем полнее мы наслаждаемся ею; она растет, питается и усиливается лишь благодаря тому наслаждению, которое доставляет нам, и так как наслаждение это – духовное, то душа, предаваясь ему, возвышается. Наряду с этой совершенною дружбой и меня захватывали порой эти мимолетные увлечения; я не говорю о том, что подвержен им был и мой друг, который весьма откровенно в этом признается в своих стихах. Таким образом, обе эти

страсти были знакомы мне, отлично уживаясь между собой в моей душе, но никогда они не были для меня соизмеримы: первая величаво и горделиво совершала свой подобный полету путь, поглядывая презрительно на вторую, копошившуюся где-то внизу, вдалеке от нее.

Что касается брака, то, – не говоря уж о том, что он является сделкой, которая бывает добровольной лишь в тот момент, когда ее заключают (ибо длительность ее навязывается нам принудительно и не зависит от нашей воли), и, сверх того, сделкой, совершаемой обычно совсем в других целях, – в нем бывает еще тысяча посторонних обстоятельств, в которых трудно разобраться, но которых вполне достаточно, чтобы оборвать нить и нарушить развитие живого чувства. Между тем, в дружбе нет никаких иных расчетов и соображений, кроме нее самой. Добавим к этому, что, по правде говоря, обычный уровень женщин отнюдь не таков, чтобы они были способны поддерживать ту духовную близость и единение, которыми питается этот возвышенный союз; да и душа их, по-видимому, не обладает достаточной стойкостью, чтобы не тяготиться стеснительностью столь прочной и длительной связи. И, конечно, если бы это не составляло препятствий и если бы мог возникнуть такой добровольный и свободный союз, в котором не только души вкушали бы это совершенное наслаждение, но и тела тоже его разделяли, союз, которому человек отдавался бы безраздельно, то несомненно, что и дружба в нем была бы еще полнее и безусловнее. Но ни разу еще слабый пол не показал нам примера этого, и, по единодушному мнению всех философских школ древности, женщин здесь приходится исключить.

Распущенность древних греков в любви, имеющая совсем особый характер, при наших нынешних нравах справедливо внушает нам отвращение. Но, кроме того, эта любовь, согласно принятому у них обычаю, неизбежно предполагала такое неравенство в возрасте и такое различие в общественном положении между любящими, что ни в малой мере не представляла собой того совершенного единения и соответствия, о которых мы здесь говорим: *Quis est enim iste amor amicitiae? Cur neque deformem adolescentem quisquam amat, neque formosum senem?* (Что же представляет собой эта влюбленность друзей? Почему никто не полюбит безобразного юношу или красивого старца[91]? (лат.)) И даже то изображение этой любви, которое дает Академия[92], не отнимает, как я полагаю, у меня права сказать со своей стороны следующее: когда сын Венеры поражает впервые сердце влюбленного страстью к предмету его обожания, пребывающему во цвете своей нежной юности, – по отношению к которой греки позволяли себе любые бесстыдные и пылкие домогательства, какие только может породить безудержное желание, – то эта страсть может иметь своим основанием исключительно внешнюю красоту, только обманчивый образ телесной сущности. Ибо о духе тут не могло быть и речи, поскольку он не успел еще обнаружить себя, поскольку он только еще зарождается и не достиг той поры, когда происходит его созревание. Если такой страстью воспламенялась низменная душа, то средствами, к которым она прибегала для достижения своей цели, были богатство, подарки, обещание

впоследствии обеспечить высокие должности и прочие низменные приманки, которые порицались философами. Если же она западала в более благородную душу, то и приемы завлечения были более благородными, а именно: наставления в философии, увещания чтить религию, повиноваться законам, отдать жизнь, если понадобится, за благо родины, беседы, в которых приводились образцы доблести, благоразумия, справедливости; при этом любящий прилагал всяческие усилия, дабы увеличить свою привлекательность добрым расположением и красотой своей души, понимая, что красота его тела увяла уже давно, и надеясь с помощью этого умственного общения установить более длительную и прочную связь с любимым. И когда усилия после долгих стараний увенчивались успехом (ибо, если от любящего и не требовалось осторожности и осмотрительности в выражении чувств, то эти качества обязательно требовались от любимого, которому надлежало оценить внутреннюю красоту, обычно неясную и трудно различимую), тогда в любимом рождалось желание духовно зачать от духовной красоты любящего. Последнее для него было главным, а плотское – случайным и второстепенным, тогда как у любящего все было наоборот. Именно по этой причине любимого древние философы ставили выше, утверждая, что и боги придерживаются того же. По этой же причине порицали они Эсхила, который, изображая любовь Ахилла к Патроклу, отвел роль любящего Ахиллу, хотя он был безбородым юношей, только-только вступившим в пору своего цветения и к тому же прекраснейшим среди греков. Поскольку в том целом, которое представляет собой такое содружество, главная и наиболее достойная сторона выполняет свое назначение и господствует, оно, по их словам, порождает плоды, приносящие огромную пользу как отдельным лицам, так и всему обществу; они говорят, что именно в этом заключалась сила тех стран, где был принят этот обычай, что он был главным оплотом равенства и свободы и что свидетельством этого является столь благодетельная любовь Гармония и Аристокитона^[93]. Они называют ее поэтому божественной и священной. И лишь произвол тиранов и трусость народов могут, по их мнению, противиться ей. В конце концов, все, что можно сказать в оправдание Академии, сводится лишь к тому, что эта любовь заканчивалась подлинной дружбой, а это не так уже далеко от определения любви стоиками: *Amorem conatum esse amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie* (Любовь есть стремление добиться дружбы того, кто привлекает своей красотой^[94] (лат.)). Возвращаясь к моему предмету, к дружбе более естественной и не столь неравной. *Omnino amicitiae corroboratis iam confirmatisque ingeniis et aetatibus, iudicandae sunt* (О дружбе может... судить лишь человек с уже закаленной душой^[95] (лат.)).

Вообще говоря, то, что мы называем обычно друзьями и дружбой, это не более, чем короткие и близкие знакомства, которые мы завязали случайно или из соображений удобства и благодаря которым наши души вступают в общение. В той же дружбе, о которой я здесь говорю, они смешиваются и сливаются в нечто до такой степени единое, что скреплявшие их когда-то швы стираются начисто и они сами больше не в состоянии отыскать их следы. Если

бы у меня настойчиво требовали ответа, почему я любил моего друга, я чувствую, что не мог бы выразить этого иначе, чем сказав: «Потому, что это был он, и потому, что это был я».

Где-то, за пределами доступного моему уму и того, что я мог бы высказать по этому поводу, существует какая-то необъяснимая и неотвратимая сила, устроившая этот союз между нами. Мы искали друг друга прежде, чем свиделись, и отзывы, которые мы слышали один о другом, вызывали в нас взаимное влечение большей силы, чем это можно было бы объяснить из содержания самих отзывов. Полагаю, что таково было веление неба. Самые имена наши сливались в объятиях. И уже при первой встрече, которая произошла случайно на большом празднестве, в многочисленном городском обществе, мы почувствовали себя настолько очарованными друг другом, настолько знакомыми, настолько связанными между собой, что никогда с той поры не было для нас ничего ближе, чем он – мне, а я – ему. В написанной им и впоследствии изданной превосходной латинской сатире он^[96] оправдывает и объясняет ту необыкновенную быстроту, с какой мы установили взаимное понимание, которое так скоро достигло своего совершенства. Возникнув столь поздно и имея в своем распоряжении столь краткий срок (мы оба были уже людьми сложившимися, причем он – старше на несколько лет^[97]), наше чувство не могло терять времени и взять себе за образец ту размеренную и спокойную дружбу, которая принимает столько предосторожностей и нуждается в длительном предваряющем ее общении. Наша дружба не знала иных помыслов, кроме как о себе, и опору искала только в себе. Тут была не одна какая-либо причина, не две, не три, не четыре, не тысяча особых причин, но какая-то квинтэссенция или смесь всех причин вместе взятых, которая захватила мою волю, заставила ее погрузиться в его волю и раствориться в ней, точно так же, как она захватила полностью и его волю, заставив ее погрузиться в мою и раствориться в ней с той же жадностью, с тем же пылом. Я говорю «раствориться», ибо в нас не осталось ничего, что было бы достоянием только одного или другого, ничего, что было бы только его или только моим.

Когда Лелий в присутствии римских консулов, подвергших преследованиям, после осуждения Тиберия Гракха, всех единомышленников последнего, приступил к допросу Гая Блоссия – а он был одним из ближайших его друзей – и спросил его, на что он был бы готов ради Гракха, тот ответил: «На все». – «То есть, как это на все? – продолжал допрашивать Лелий. – А если бы он приказал тебе сжечь наши храмы?» – «Он не приказал бы мне этого», – возразил Блоссий. «Ну, а если бы он все-таки это сделал?» – настаивал Лелий. «Я бы повиновался ему», – сказал Блоссий. Будь он и в самом деле столь совершенным другом Гракха, как утверждают историки, ему все же незачем было раздражать консулов своим смелым признанием; ему не следовало, кроме того, отступаться от своей уверенности в невозможности подобного приказания со стороны Гракха. Во всяком случае, те, которые осуждают этот ответ как мятежный, не понимают по-настоящему тайны истинной дружбы и не могут постичь того, что воля Гракха была его волей, что он знал ее и мог располагать

ею. Они были больше друзьями, чем гражданами, больше друзьями, чем друзьями или недругами своей страны, чем друзьями честолюбия или смуты. Полностью вверив себя друг другу, каждый из них полностью управлял склонностями другого, ведя их как бы на поводу, и поскольку они должны были идти в этой запряжке, руководствуясь добродетелью и велениями разума, – ибо иначе взнуздать их было бы невозможно, – ответ Блоссия был таким, каким надлежало быть. Если бы их поступки не были сходными, они, согласно тому мерилу, которым я пользуюсь, не были бы друзьями ни друг другу, ни самим себе. Замечу, что ответ Блоссия звучал так же, как звучал бы мой, если бы кто-нибудь обратился ко мне с вопросом: «Убили бы вы свою дочь, если бы ваша воля приказала вам это?», и я ответил бы утвердительно. Такой ответ не свидетельствует еще о готовности к этому, ибо у меня нет никаких сомнений в моей воле, так же как и в воле такого друга. Никакие доводы в мире не могли бы поколебать моей уверенности в том, что я знаю волю и мысли моего друга. В любом его поступке, в каком бы виде мне его ни представили, я могу тотчас же разгадать побудительную причину. Наши души были столь тесно спаяны, они взирали друг на друга с таким пылким чувством и, отдаваясь этому чувству, до того раскрылись одна перед другой, обнажая себя до самого дна, что я не только знал его душу, как свою собственную, но и поверил бы ему во всем, касающемся меня, больше, чем самому себе.

Пусть не пытаются уподоблять этой дружбе обычные дружеские связи. Я знаком с ними так же, как всякий другой, и притом с самыми глубокими из них. Не следует, однако, смешивать их с истинной дружбой: делающий так впал бы в большую ошибку. В этой обычной дружбе надо быть всегда начеку, не отпускать узды, проявлять всегда сдержанность и осмотрительность, ибо узды, скрепляющие подобную дружбу, таковы, что могут в любое мгновение оборваться. «Люби своего друга, – говорил Хилон, – так, как если бы тебе предстояло когда-нибудь возненавидеть его; и ненавидь его так, как если бы тебе предстояло когда-нибудь полюбить его»^[98]. Это правило, которое кажется отвратительным, когда речь идет о возвышенной, всепоглощающей дружбе, весьма благотельно в применении к обыденным, ничем не замечательным дружеским связям, в отношении которых весьма уместно вспомнить излюбленное изречение Аристотеля: «О друзья мои, нет больше ни одного друга!»^[99]

В этом благородном общении разного рода услуги и благодеяния, питающие другие виды дружеских связей, не заслуживают того, чтобы принимать их в расчет; причина этого – полное и окончательное слияние воли обоих друзей. Ибо подобно тому, как любовь, которую я испытываю к самому себе, нисколько не возрастает от того, что по мере надобности я себе помогаю, – что бы ни говорили на этот счет стойки, – или подобно тому, как я не испытываю к себе благодарности за оказанное самому себе одолжение, так и единение между такими друзьями, как мы, будучи поистине совершенным, лишает их способности ощущать, что они тем-то и тем-то обязаны один другому, и заставляет их отвергнуть и изгнать из своего обихода слова,

означающие разделение и различие, как например: благодеяние, обязательство, признательность, просьба, благодарность и тому подобное. Поскольку все у них действительно общее: желания, мысли, суждения, имущество жены, дети, честь и самая жизнь, и поскольку их союз есть не что иное, как – по весьма удачному определению Аристотеля – одна душа в двух телах^[100], они не могут ни ссужать, ни давать что-либо один другому. Вот почему законодатели, дабы возвысить брак каким-нибудь, хотя бы воображаемым, сходством с этим божественным единением, запрещают дарения между супругами, как бы желая этим показать, что все у них общее и что им нечего делить и распределять между собой.

Если бы в той дружбе, о которой я говорю, один все же мог что-либо подарить другому, то именно принявший от друга благодеяние обязал бы этим его: ведь оба они не желают ничего лучшего, как сделать один другому благо, и именно тот, кто предоставляет своему другу возможность и повод к этому, проявляет щедрость, даруя ему удовлетворение, ибо он получает возможность осуществить свое самое пламенное желание. Когда философ Диоген нуждался в деньгах, он не говорил, что одолжит их у друзей; он говорил, что попросит друзей возратить ему долг. И для того, чтобы показать, как это происходит на деле, я приведу один замечательный пример из древности.

Эвдамид, коринфянин, имел двух друзей: Хариксена, сикионца, и Аретея, коринфянина. Будучи беден, тогда как оба его друга были богаты, он, почувствовав приближение смерти, составил следующее завещание: «Завещаю Аретею кормить мою мать и поддерживать ее старость, Хариксену же выдать замуж мою дочь и дать ей самое богатое приданое, какое он только сможет; а в случае, если жизнь одного из них пресечется, я возлагаю его долю обязанностей на того, кто останется жив». Первые, кто прочитали это завещание, посмеялись над ним; но душеприказчики Эвдамида, узнав о его содержании, приняли его с глубочайшим удовлетворением. А когда один из них, Хариксен, умер через пять дней и обязанности его перешли к Аретею, тот стал заботливо ухаживать за матерью Эвдамида и из пяти талантов, в которых заключалось состояние, два с половиной отдал в приданое своей единственной дочери, а другие два с половиной – дочери Эвдамида, которую выдал замуж в тот же день, что и свою.

Этот пример был бы вполне хорош, если бы не одно обстоятельство – то, что у Эвдамида было целых двое друзей, а не один. Ибо та совершенная дружба, о которой я говорю, неделима: каждый с такой полнотой отдает себя другу, что ему больше нечего уделить кому-нибудь еще; напротив, он постоянно скорбит о том, что он – только одно, а не два, три, четыре существа, что у него нет нескольких душ и нескольких волей, чтобы отдать их все предмету своего обожания. В обычных дружеских связях можно делить своей чувство: можно в одном любить его красоту, в другом – простоту нравов, в третьем – щедрость; в том – отеческие чувства, в этом – братские, и так далее. Но что касается дружбы, которая подчиняет себе душу всецело и неограниченно властвует над нею, тут никакое раздвоение невозможно. Если

бы два друга одновременно попросили вас о помощи, к которому из них вы бы поспешили? Если бы они обратились к вам за услугами, совместить которые невозможно, как бы вышли вы из этого положения? Если бы один из них доверил вам тайну, которую полезно знать другому, как бы вы поступили?

Но дружба единственная, заслоняющая все остальное, не считается ни с какими другими обязательствами. Тайной, которую я поклялся не открывать никому другому, я могу, не совершая клятвопреступления, поделиться с тем, кто для меня не «другой», а то же, что я сам. Удваивать себя – великое чудо, и величие его недоступно тем, кто утверждает, что способен себя утраивать. Нет ничего такого наивысшего, что имело бы свое подобие. И тот, кто предположил бы, что двух моих истинных друзей я могу любить с одинаковой силой и что они могут одинаково любить друг друга, а вместе с тем, и меня с той же силой, с какою я их люблю, превратил бы в целое братство нечто совершенно единое и единственное, нечто такое, что и вообще труднее всего сыскать на свете.

Конец рассказанной мной истории отлично подходит к тому, о чем я сейчас говорил, – ибо Эвдамид, поручая своим друзьям позаботиться о его нуждах, сделал это из любви и расположения к ним. Он оставил их наследниками своих щедрот, заключавшихся в том, что именно им дал он возможность сделать ему благо. И, без сомнения, в его поступке сила дружбы проявилась намного ярче, чем в том, что сделал для него Аретей. Словом, эти проявления дружбы непонятны тому, кто сам не испытал их. Вот почему я чрезвычайно ценю ответ того молодого воина Киру, который на вопрос царя, за сколько продал бы он коня, доставившего ему первую награду на скачках, и не согласен ли он обменять его на целое царство, ответил: «Нет, государь. Но я охотно отдал бы его, если бы мог такой ценой найти столь же достойного друга среди людей».

Он неплохо выразился, сказав «если бы мог найти», ибо легко бывает найти только таких людей, которые подходят для поверхностных дружеских связей. Но в той дружбе, какую я имею в виду, затронуты самые сокровенные глубины нашей души; в дружбе, поглощающей нас без остатка, нужно, конечно, чтобы все душевные побуждения человека были чистыми и безупречными.

Когда дело идет об отношениях, которые устанавливаются для какой-либо определенной цели, нужно заботиться лишь об устранении изъянов, имеющих прямое отношение к этой цели. Мне совершенно безразлично, каких религиозных взглядов придерживается мой врач или адвокат. Это обстоятельство не имеет никакой связи с теми дружескими услугами, которые они обязаны мне оказывать. То же и в отношении служащих мне. Я очень мало забочусь о чистоте нравов моего лакея; я требую от него лишь усердия. Я не так боюсь конюха-картежника, как конюха-дурака. По мне не беда, что мой повар сквернослов, знал бы он свое дело. Впрочем, я не собираюсь указывать другим, как нужно им поступать – для этого найдется много охотников, – я

говорю только о том, как поступаю я сам. *Mihi sic usus est; tibi, ut opus est facto, face.*^[101]

За столом я предпочитаю занимательного собеседника благо нравному; в постели красоту – доброту; для серьезных бесед – людей основательных, но свободных от педантизма. И то же во всем остальном.

Некий отец, застигнутый скачущим верхом на палочке, когда он играл со своими детьми, попросил человека, заставшего его за этим занятием, воздержаться от суждения об этом до тех пор, пока он сам не станет отцом: когда в его душе пробудится отцовское чувство, он сможет более здраво и справедливо судить о его поведении^[102]. Точно так же и я; и мне хотелось бы говорить о дружбе лишь с теми, которым довелось самим испытать то, о чем я рассказываю. Но зная, что это – вещь необычная и редко в жизни встречающаяся, я не очень надеюсь найти судью, сведущего в этих делах. Ибо даже те рассуждения о дружбе, которые оставила нам древность, кажутся мне слишком бледными по сравнению с чувствами, которые я в себе ощущаю. Действительность здесь превосходит все наставления философии: *Nil ego contulerim iucundo sanus amico*. (Покуда я в здравом уме, ни с чем не сравню милого друга^[103] (лат.))

Древний поэт Менандр говорил: счастлив тот, кому довелось встретить хотя бы тень настоящего друга^[104]. Он, конечно, имел основания это сказать, в особенности, если сам испытал нечто подобное. И в самом деле, когда я сравниваю всю последующую часть моей жизни, которую я, благодарение богу, прожил тихо, благополучно, и, – если не говорить о потере такого друга, – без больших печалей, в нерушимой ясности духа, довольствуясь тем, что мне было отпущено, не гоняясь за большим, – так вот, говорю я, когда я сравниваю всю остальную часть моей жизни с теми четырьмя годами, которые мне было дано провести в отрадной для меня близости и сладостном общении с этим человеком, – мне хочется сказать, что все это время – дым, темная и унылая ночь. С того самого дня, как я потерял его, *quem semper acerbum, Semper honoratum (sic, dil, voluistis) habebo*, (...[дня], который я всегда буду считать самым ужасным и память о котором всегда буду чтить, ибо такова, о боги, была ваша воля^[105] (лат.)) я томительно прозябаю; и даже удовольствия, которые мне случается испытывать, вместо того, чтобы принести утешение, только усугубляют скорбь от утраты. Все, что было у нас, мы делили с ним поровну, и мне кажется, что я отнимаю его долю;

Nec fas esse ulla me voluptate hic frui

Decrevi, tantisper dum ille abest meus particeps.

(И я решил, что не должно быть больше для меня наслаждений, ибо нет того, с кем я делил их^[106] (лат.))

Я настолько привык быть всегда и во всем его вторым «я», что мне представляется, будто теперь я лишь полчеловека. *Illam meae si partem animae tulit. Maturior vis, quid moror altera, Nec carus aequae, nec superstes Integer? Ille dles*

utramque. Duxit rulnam. (Если бы смерть преждевременно унесла [тебя], эту половину моей души, к чему задерживаться здесь мне, второй ее половине, не столь драгоценной и без тебя увечной? Этот день обоим нам принес бы гибель[\[107\]](#) (лат.))

И что бы я ни делал, о чем ни думал, я неизменно повторяю мысленно эти стихи, – как и он делал бы, думая обо мне; ибо насколько он был выше меня в смысле всяких достоинств и добродетели, настолько же превосходил он меня и в исполнении долга дружбы.

Quis desiderio sit pudor aut modus

Tam cari capitis?.

(Нужно ли стыдиться своего горя и ставить преграды ему, если ты потерял столь дорогую душу?[\[108\]](#) (лат.))

O misero frater adempte mihi!

Omnia tecum una perierunt gaudia nostra, Quae tuus in vlta dulcis alebat amor.

Tu mea, tu moriens fregisti commoda, frater; Tecum una tota est nostra sepulta anima,

Cuius ego interitu tota de mante fugavi Haec studia atque omnes delicias animi.

.....

Alloquar? audiero nunquam tua verba loquentem? Nunquam ego te, vita frater amabilior,

Aspiciam posthac? At certe semper amabo?

(О брат, отнятый у меня, несчастного. Вместе с тобой исчезли все мои радости, которые питала, пока ты был жив, твоя сладостная любовь. Уйдя из жизни, брат мой, ты лишил меня всех ее благ; вместе с тобой погребена и вся моя душа: ведь после смерти твоей я отрекся от служения искусству и от всех усад души... Обращусь ли к тебе – мне не услышать от тебя ответного слова; отныне никогда я не увижу тебя, брат мой, которого я люблю больше жизни. Но, во всяком случае, я буду любить тебя вечно![\[109\]](#) (лат.). Цитируется неточно.)

Так как я узнал, что это произведение уже напечатано и притом в злонамеренных целях людьми, стремящимися расшатать и изменить наш государственный строй, не заботясь о том, смогут ли они улучшить его, – и напечатано вдобавок вместе со всякими изделиями в их вкусе, – я решил не помещать его на этих страницах[\[110\]](#). И чтобы память его автора не пострадала в глазах тех, кто не имел возможности познакомиться ближе с его взглядами и поступками, я их предупреждаю, что рассуждение об этом предмете было написано им в ранней юности, в качестве упражнения на ходячую и избитую

тему, тысячу раз обрабатывавшуюся в разных книгах. Я нисколько не сомневаюсь, что он придерживался тех взглядов, которые излагал в своем сочинении, так как он был слишком совестлив, чтобы лгать, хотя бы в шутку. Больше того, я знаю, что если бы ему дано было выбрать место своего рождения, он предпочел бы Сарлаку^[111] Венецию, – и с полным основанием. Но, вместе с тем, в его душе было глубоко запечатлено другое правило – свято повиноваться законам страны, в которой он родился. Никогда еще не было лучшего гражданина, больше заботившегося о спокойствии своей родины и более враждебного смутам и новшествам своего времени. Он скорее отдал бы свои способности на то, чтобы погасить этот пожар, чем на то, чтобы содействовать его разжиганию. Дух его был создан по образцу иных веков, чем наш.

Поэтому вместо обещанного серьезного сочинения, я помещу здесь другое, написанное им в том же возрасте, но более веселое и жизнерадостное^[112].

О ТОМ, КАК ЦЕНОЙ ЖИЗНИ УБЕГАЮТ ОТ НАСЛАЖДЕНИЙ

Я убедился в том, что мнения древних, в большинстве случаев, сходятся в следующем: когда в жизни человека больше зла, нежели блага, значит настал час ему умереть; и еще: сохранять нашу жизнь для мук и терзаний – значит нарушать самые законы природы; о чем и говорят приводимые ниже древние изречения:

Hzhn alp wz, huanein eudaimon wz.

Kalon to unhskhein oiz ubrin to xhn ferei

Kreisson to mh mh xhn estin xhn auliwz

(Либо жизнь без печалей, либо счастливая смерть. Хорошо умереть, кому жизнь приносит бесчестье. Лучше нежить, чем жить в горести^[113] (греч.))

Но доводить презрение к смерти до такой степени, чтобы использовать ее в качестве средства избавиться от почестей, богатства, высокого положения и других преимуществ и благ, которые мы называем счастьем, возлагать на наш разум еще и это новое бремя, как будто ему и без того не пришлось достаточно потрудиться, чтобы убедить нас отказаться от них, – ни таких советов, ни упоминания о действительных случаях подобного рода я не встречал, пока мне случайно не попал в руки следующий отрывок из Сенеки. Обращаясь к Луцилию, человеку весьма могущественному и имевшему большое влияние на императора, с советом сменить свою роскошную и исполненную наслаждений жизнь и суетность света на тихое и уединенное существование, заполненное философскими размышлениями, и, зная о том, что Луцилий ссылается на связанные с этим некоторые трудности, Сенека говорит: «Я держусь того мнения» что тебе надлежит либо отказаться от этого образа жизни, либо от жизни вообще; я советую, однако, избрать менее трудный путь и скорее развязать, нежели разрубить тот узел, который ты так неудачно завязал, при условии, разумеется, что, если развязать его не удастся, ты все же его

разрубишь. Нет человека, каким бы трусом он ни был, который не предпочел бы упасть один единственный раз, но уже навсегда, чем постоянно колебаться из стороны в сторону»[\[114\]](#). Я склонен был думать, что такой совет подходит лишь к суровому учению стоиков; однако, удивительное дело, он оказался позаимствованным у Эпикура, который по этому поводу писал Идоменею весьма сходные вещи.

Нечто подобное, как мне кажется, подметил я и между людьми нашего исповедания, правда, смягченное до некоторой степени христианством. Святой Иларий, епископ города Пуатье[\[115\]](#), этот знаменитый враг арианской ереси, находясь в Сирии, был извещен о том, что его единственная дочь Абра, которую он оставил дома вместе с ее матерью, окружена толпой поклонников, людей в тех краях весьма видных, домогающихся сочетаться с ней браком, так как была она девицей весьма хорошо воспитанной, красивой, богатой и в цвете лет. Он написал ей (как нам это известно), чтобы она отвратилась от всех соблазнов и наслаждений, которые ей предлагают; он добавлял, что во время своего путешествия подыскал ей супруга несравненно более высокого и достойного, обладающего неизмеримо большею властью и величием, который одарит ее бесценнейшими нарядами и украшениями. Его намерение состояло в том, чтобы искоренить в ней влечение и привычку к мирским удовольствиям и полностью обратить ее к богу. Но так как ему казалось, что простейшим и самым верным средством для этого была бы смерть его дочери, он неустанно обращался к богу с просьбами и мольбами, чтобы он призвал ее к себе из этого мира; так оно и случилось, ибо вскоре после возвращения Илария его дочь скончалась, чему он был несказанно рад. Этот Иларий, пожалуй, превзошел своим рвением остальных, ибо прибегнул к подобному средству сразу же, тогда как другие прибегают к нему, когда уже нет иного исхода, а также потому, что он это сделал по отношению к единственной своей дочери. Однако мне хочется досказать эту историю до конца, хотя конец ее и не касается непосредственно предмета моего рассуждения. Жена святого Илария, узнав от него, что смерть их дочери была вызвана им намеренно и сознательно, а также, насколько она стала счастливее, покинув наш мир, вместо того, чтобы и дальше томиться в нем, прониклась столь пылким влечением к вечному блаженству на небе, что, осаждая своего супруга непрерывными просьбами, умолила его сделать то же самое и для нее. И господь, вняв мольбам их обоих, немного времени спустя призвал к себе и ее, и смерть эту оба они встретили с величайшей радостью.

Глава XLII

О СУЩЕСТВУЮЩЕМ СРЕДИ НАС НЕРАВЕНСТВЕ[\[116\]](#)

Плутарх говорит в одном месте, что животное от животного не отличается так сильно, как человек от человека[\[117\]](#). Он имеет в виду душевные свойства и внутренние качества человека. И поистине, от Эпаминонда, как я себе его представляю, до того или иного из известных мне людей, хотя бы и не лишенного способности здраво рассуждать, столь же, по-моему, далеко, что я

выразился бы сильнее Плутарха и сказал бы, что между иными людьми разница часто большая, чем между некоторыми людьми и некоторыми животными, – Нем! *vir viro quid praestat?* (Насколько же один человек превосходит другого![\[118\]](#) (лат.)) и что ступеней духовного совершенства столько же, сколько сажений отсюда до неба; им же несть числа.

Но, если уж говорить об оценке людей, то – удивительное дело – все вещи, кроме нас самих, оцениваются только по их собственным качествам. Мы хвалим коня за силу и резвость:

volucrem

Sic laudamus equum, facili cui plurima palma

Fervet, et exultat rauco victoria circo,

(Так восхищаемся мы быстротой коня, который часто и с легкостью берет призы, вызывая у толпы, заполняющей цирк, громкие рукоплескания[\[119\]](#) (лат.)), а не за сбрую; борзую за быстроту бега, а не за ошейник; ловчую птицу за крылья, а не за цепочки и бубенчики.

Почему таким же образом не судить нам и о человеке по тому, что ему присуще?

Он ведет роскошный образ жизни, у него прекрасный дворец, он обладает таким-то влиянием, таким-то доходом; но все это – при нем, а не в нем самом. Вы не покупаете кота в мешке. Приторговывая себе коня, вы снимаете с него боевое снаряжение, осматриваете в естественном виде; если же он все-таки покрыт попоной, как это делали в старину, приводя коней на продажу царям, то она прикрывает наименее существенное для того чтобы вы не увлеклись красотой шерсти или шириной крупа, а обратили главное внимание на ноги, глаза, копыта – наиболее важное во всякой лошади:

Regibus hic mos est: ubi equos mercantur, opertos

Inspiciunt, ne, si facies, ut saepe, decora

Molli fulta pede est, emptorem inducat hiantem,

Quod pulchrae clunes, breve quod caput, arbua cervix.

(У царей есть обычай: когда они покупают коней, они осматривают их покрытыми, ибо прекрасная стать опирается часто на слабые ноги, и восхищенного покупателя могут соблазнить красивый круп, небольшая голова и гордо изогнутая шея[\[120\]](#) (лат.)).

Почему же, оценивая человека, судите вы о нем, облеченном во все покровы? Он показывает нам только то, что ни в коей мере не является его сущностью, и скрывает от нас все, на основании чего только и можно судить о его достоинствах. Вы ведь хотите знать цену шпаги, а не ножен: увидев ее обнаженной, вы, может быть, не дадите за нее и медного гроша.

Надо судить о человеке по качествам его, а не по нарядам, и, как остроумно говорит один древний автор, «знаете ли, почему он кажется вам

таким высоким? Вас обманывает высота его каблуков»[\[121\]](#). Цоколь – еще не статуя. Измеряйте человека без ходулей. Пусть он отложит в сторону свои богатства и знания и предстанет перед вами в одной рубашке. Обладает ли тело его здоровьем и силой, приспособлено ли оно к свойственным ему занятиям? Какая душа у него? Прекрасна ли она, одарена ли способностями и всеми надлежащими качествами? Ей ли принадлежит ее богатство или оно заимствовано? Не обязана ли она всем счастливому случаю? Может ли она хладнокровно видеть блеск обнаженных мечей? Способна ли бесстрашно встретить и естественную и насильственную смерть? Достаточно ли в ней уверенности, уравновешенности, удовлетворенности? Вот в чем надо дать себе отчет, и по этому надо судить о существующих между нами громадных различиях. Если человек:

sapiens, sibi que imperiosus

Quem neque pauperies, neque mors, neque vincula terrent,

Responsare cupidinibus, contemnere honores

Fortis, et in se ipso totus teres atque rotundus,

Externi ne quid valeat per laeve morari,

In quem manca ruit semper fortuna?

(...если он мудр и сам себе господин, и его не пугают ни нищета, ни смерть, ни оковы; если, твердый духом, он умеет владеть страстями и презирать почести; и если он весь как бы гладкий и круглый, так что ничто внешнее не может его сбить с толку, то властны ли над ним превратности судьбы?[\[122\]](#) (лат.)), то он на пятьсот сажений возвышается над всеми королевствами и герцогствами, в самом себе обретая целое царство. Sapiens... pol ipse fingit fortunam sibi (Мудрец воистину сам кует свое счастье[\[123\]](#) (лат.)). Что ему остается желать?

Nonne videmus

Nil allud sibi naturam latrare, nisi ut quoi

Corpore selunctus dolor absit, mente fruatur,

Iucundo sensu cura semotus metuque?

(Не ясно ли всякому, что природа наша требует лишь одного – чтобы тело не ощущало страданий и чтобы мы могли наслаждаться размышлениями и приятными ощущениями, не зная страха и тревог?[\[124\]](#) (лат.)).

Сравните с ним толпу окружающих нас людей, тупых, низких, раблепных, непостоянных и беспрерывно мятущихся по бушующим волнам различных страстей, которые носят их из стороны в сторону, целиком зависящих от чужой воли: от них до него дальше, чем от земли до неба. И тем не менее, таково обычное наше ослепление, что мы очень мало или совсем не считаемся с этим. Когда же мы видим крестьянина и короля, дворянина и простолюдина, сановника и частное лицо, богача и бедняка, нашим глазам они

представляются до крайности несходными, а между тем они, попросту говоря, отличаются друг от друга только своим платьем.

Во Фракии царя отличали от его народа способом занятным, но слишком замысловатым: он имел особую религию, бога, ему одному принадлежавшего, которому подданные его не имели поклоняться, – то был Меркурий. Он же пренебрегал их богами – Марсом, Вакхом, Дианой. И все же это лишь пустая видимость, не представляющая никаких существенных различий. Они подобны актерам, изображающим на подмостках королей и императоров; но сейчас же после спектакля они снова становятся жалкими слугами или поденщиками, возвращаясь в свое изначальное состояние. Поглядите на императора, чье величие ослепляет вас во время парадных выходов:

Scilicet et grandes viridi cum luce smaragdi
Auro includuntur, teriturque Thalassina vestis
Assidue, et Veneris sudorem exercita potat .

(Потому что он носит оправленные в золото и сияющие зеленым блеском огромные изумруды, и постоянно облачен в одеяние цвета моря, пропитанное потом любовных утех[\[125\]](#) (лат.).)

А теперь посмотрите на него за опущенным занавесом: это обыкновеннейший человек и, может статься, даже более ничтожный, чем самый жалкий из его подданных: Ille beatus introrsum est. Istius bracteata felicitas est. (Такой человек [мудрец] счастлив поистине; счастье же этого – только наружное[\[126\]](#) (лат.).) Трусость, нерешительность, честолюбие, досада и зависть волнуют его, как всякого другого:

Non enim gazae neque consularis
Summovet lictor miseros tumultus
Mentis et curas laqueata circum ecta volantes

(Ибо ни сокровища, ни высокий сан консула не отгонят злых душевных тревог и печалей, витающих под золоченными украшениями потолка[\[127\]](#) (лат.).), тревога и страх хватают его за горло, когда он находится среди своих войск.

Re veraque metua hominum, curaeque sequaces,
Nec metuunt sonitus armorum, nec fera tela;
Audacterque inter reges, rerumque potentes
Versantur, neque fulgorem reverentur ab auro.

(И действительно, людские страхи и назойливые заботы не боятся ни бряцанья оружия, ни смертоносных дротиков и они дерзко витают между царей и великий мира сего, не страшась блеска, исходящего от их золота[\[128\]](#) (лат.).)

А разве лихорадка, головная боль, подагра щадят его больше, чем нас? Когда плечи его согнет старость, избавят ли его от этой ноши телохранители?

Когда страх смерти оледенит его, успокоится ли он от присутствия вельмож своего двора? Когда им овладеет ревность или внезапная причуда, приведут ли его в себя низкие поклоны? Полог над его ложем, который весь топорщится от золотого и жемчужного шитья, не способен помочь ему справиться с приступами желудочных болей.

Nec calidae citius decedunt corpore febres,
Textilibus si in picturis ostroque rubenti
Iacteris, quam si plebeia in veste cubandum est

(И лихорадка не скорее отстает от тебя, если ты мечешься на пурпурной или вытканной рисунками ткани, чем если бы ты лежал на обыкновенном ложе [\[129\]](#) (лат).)

Льстецы Александра Великого убеждали его в том, что он сын Юпитера. Однажды, будучи ранен, он посмотрел на кровь, текущую из его раны, и заметил: «Ну, что вы теперь скажете? Разве это не красная, самая, что ни на есть человеческая кровь? Что-то не похожа она на ту, которая у Гомера вытекает из ран, нанесенных богам». Поэт Гермодор сочинил стихи в честь Антигона, в которых называл его сыном Солнца. Но Антигон возразил: «Тот, кто выносит мое судно, отлично знает, что это неправда» [\[130\]](#). Царь – всего-навсего человек. И если он плох от рождения, то даже власть над всем миром не сделает его лучше:

puellae
Hunc rapiant: quicquid calcaverit hic, rosa fiat

(Пусть девы отнимают его одна у другой, и пусть везде, где бы он ни ступил, распускаются розы [\[131\]](#) (лат).)

Что толку от всего этого, если как человек он душевно ничтожен и груб? Для наслаждения и счастья необходимы и душевные силы и разум:

haec perinde sunt, ut lilius animus qui ea possidet,
Qui uti acit, ei bona: illi qui non utitur recte, mala.

(...все вещи таковы, каков дух того, кто ими владеет; для того, кто умеет ими пользоваться, они хороши; а для того, кто пользуется ими неправильно, они плохи [\[132\]](#) (лат).).

Каковы бы ни были блага, дарованные вам судьбой, надо еще обладать способностью ощущать их прелесть. Не владение чем-либо, а наслаждение делает нас счастливыми:

Non domus et fundus, non aeris acervus et auri
Aegroto dominl deduxit corpore febres,
Non animo curas: valeat possessor oportet,
Qui comportatis rebus bene cogitat uti.

Qul cupit aut metuit, iuvat illum sic domus aut res,
Ut lippum pictae tabulae, fomenta podagram .

(Ни дом, ни поместье, ни груды бронзы и золота не изгонят из больного тела их владельца горячку, и из духа его – печали; если обладатель всей этой груды вещей хочет хорошо ими пользоваться, ему нужно быть здоровым. Кто же жадничает или боится, тому его дом и богатства принесут столько же пользы, сколько картины тому, у кого гноятся глаза, или припарки – страдающему подагрой[133] (лат.)).

Кто глуп, чьи вкусы грубы и притуплены, тот способен наслаждаться ими не более, чем утративший обоняние и вкус – сладостью греческих вин или лошадь – роскошью сбруи, которой ее украсили. Верно, говорит Платон, утверждая, что здоровье, красота, сила, богатство и все, что называется благом, для неразумного столь же плохо, как для разумного хорошо, и наоборот[134]. К тому же если тело и душа недужны, к чему все эти внешние удобства жизни? Ведь малейшего укола булавки, малейшего душевного волнения достаточно для того, чтобы отнять у человека всякую радость обладания всемирной властью. При первом же приступе подагрических болей, каким бы он там ни был государем или величеством,

Totus et argento conflatus, totus et auro, -

(Весь обряженный в серебро, обряженный в золото[135] (лат.)), разве не забывает он о своих дворцах и о своем величии? А если он в ярости, то разве его царское достоинство поможет ему не краснеть, не бледнеть и не скрипеть зубами, как безумцу? Если же это человек благородный и обладающий разумом, царский престол едва ли добавит что-нибудь к его счастью.

Si ventri bene, si lateri est pedibusque tuis, nil

Divitiae poterunt regales addere maius .

(Если у тебя все в порядке с желудком, грудью, ногами, никакие царские сокровища не смогут ничего прибавить [к твоему благоденствию][136] (лат.))

Он видит, что это только обманчивая личина. Быть может, он даже согласится с мнением царя Селевка, что «тот, кто знает, как тяжел царский скипетр, не стал бы его поднимать, когда бы нашел его валяющимся на земле»[137]; он говорил так из-за великого и тягостного бремени, выпадающего на долю хорошего царя. И действительно, управлять другими не легкое дело, когда и самим собою управлять нам достаточно трудно. Что же касается возможности повелевать, которая представляется столь сладостной, то, принимая во внимание жалкую слабость человеческого разума и трудность выбора между вещами новыми и сомнительными, я придерживаюсь того мнения, что легче и приятнее следовать за кем-либо, чем предводительствовать, и что великое облегчение для души – придерживаться уже предписанного пути и отвечать лишь за себя:

Ut satius multo iam sit parere quietum,
Quam regere imperio res velle.

(Таким образом, лучше спокойно подчиняться, чем желать властвовать самому[138] (лат.)).

К тому же Кир говорил, что повелевать может только такой человек, который лучше тех, кем он повелевает. Но царь Гиерон у Ксенофонта утверждает, что даже в наслаждениях своих цари находятся в худшем положении, чем простые люди: ибо, с удобством и легкостью предаваясь удовольствиям, они не находят в них той сладостно-терпкой остроты, которую ощущаем мы[139].

Pinguis amor nimiumque potens in taedia nobis
Vertitur, et stomacho dulcis ut esca nocet.

(Слишком горячая и пылкая любовь нагоняет на нас, в конце концов, скуку и вредна точно так же, как слишком вкусная пища вредна для желудка[140] (лат.)).

Разве детям, поющим в церковном хоре, музыка доставляет большое удовольствие? Пресыщенность ею вызывает у них скорее скуку. Празднества, танцы, маскарады, турниры радуют тех, кто не часто бывает на них и кого туда влечет. Но человеку, привычному к ним, они кажутся нелюбопытными и пресными. И общество дам не возбуждает того, кто может насладиться им до пресыщения; кому не приходится испытывать жажды, тот не станет пить с удовольствием. Выходки фигляров веселят нас, а для них они – тяжелая работа. Так и получается, что для высоких особ – праздник, наслаждение, если иногда они, переодевшись, могут предаться на некоторое время простонародному и грубому образу жизни:

Plerumque gratae principibus vices,
Mundaeque parvo sub lare pauperum Cenaе, sine aulaeis et ostro,
Sollicitam explicuere frontem.

(Любая изысканность великим мира сего; меж тем нередко разглаживала морщины на их челе простая еда в скромном жилище бедняков, без ковров и без пурпура[141] (лат.)).

Ничто так не раздражает и не вызывает такого пресыщения, как изобилие. Какой сладострастник не почувствует отвращения, если во власти его окажутся триста женщин, как у султана в его серале? И какое влечение, какой вкус к охоте мог быть у того из его предков, который выезжал в поле, сопровождаемый не менее чем семью тысячами сокольничих? Помимо этого я полагаю, что самый блеск величия привносит немалые неудобства в наслаждении наиболее сладостными удовольствиями: владыки мира слишком освещены отовсюду, слишком на виду. И я не понимаю, как можно обвинять их больше, чем других людей, за старания скрыть или утаить свои прегрешения.

Ибо то, что для нас только слабость, у них, по мнению народа, есть проявление тирании, презрение и пренебрежение к законам: кажется, что, кроме удовлетворения своих порочных склонностей, они еще тешатся тем, что оскорбляют и попирают ногами общественные установления. Действительно, Платон в «Горгии»[\[142\]](#) определяет тирана как того, кто имеет возможность в государстве делать все, что ему угодно. И часто по этой причине открытое выставление напоказ их пороков оскорбляет больше, чем самый порок. Никому не нравится, чтобы за ним следили и проверяли его поступки. С них не спускают глаз, отмечая их манеру держаться и стараясь проникнуть даже в их мысли, ибо весь народ считает, что судить об этом – его право и его законный интерес. Я уже не говорю о том, что пятна кажутся больше на поверхности выдающейся и ярко освещенной, и что царапина или бородавка на лбу сильнее бросается в глаза, чем шрам в месте не столь заметном. Вот почему поэты изображают, будто Юпитер в своих любовных похождениях принимал различные облики; и из всех любовных историй, которые ему приписываются, есть, мне кажется, только одна, где он выступает во всем своем царственном величии.

Но вернемся к Гиерону. Он также свидетельствует и о том, какие неудобства приходится испытывать от царской власти не позволяющей ему свободно путешествовать и вынуждающей его, подобно пленнику, оставаться в пределах своей страны, и о том, что во всех своих действиях он подвергается самым досадным стеснениям. И по правде сказать, видя, как наши короли сидят совсем одни за столом, а кругом толпится столько посторонних, которые глазают на них и судачат, я часто испытываю больше жалости, чем зависти.

Король Альфонс[\[143\]](#) говорил, что в этом отношении даже ослы находятся в лучшем положении, чем властители: хозяева дают им пастись на свободе, где им угодно, чего короли никак не могут добиться от своих слуг.

Я же никогда не воображал, что разумному человеку может показаться каким-либо особым удобством иметь двадцать надсмотрщиков за своим стульчаком, и не считал, что услуги человека, имеющего десять тысяч ливров дохода, либо взявшего Казале или отстоявшего Сиену[\[144\]](#), для него более удобны и приемлемы, чем услуги хорошего опытного лакея.

Преимущества царского сана – в значительной степени мнимые: на любой ступени богатства и власти можно ощущать себя царем. Цезарь называл царьками всех владетельных лиц, которые в его время пользовались во Франции правом суда и расправы. В самом деле, за исключением титула «величество» положение любого сеньора, в сущности, мало уступает королевскому. А посмотрите, в провинциях, отдаленных от двора – назовем, к примеру, Бретань, – как живет там, уединившись в своем поместье, сеньор, окруженный слугами, посмотрите на его свиту, его подчиненных, на то, каким церемониалом он окружен, и посмотрите, куда заносит его полет воображения, – нет ничего более царственного: он слышит о своем короле и повелителе едва ли раз в год, словно о персидском царе, и признает лишь свое старинное

родство с ним, которое удостоверено в бумагах, хранящихся у секретаря. По правде сказать, законы наши достаточно свободны, и верховная власть дает себя чувствовать французскому дворянину, может быть, раза два за всю его жизнь. Из нас всех подчиненное положение ощущают по настоящему, в действительности, только те, кто сам на это идет, желая своей службой достичь почестей и богатств. Ибо тот, кто хочет тихо сидеть у себя дома и умеет вести свое хозяйство без ссор и судебных тяжб, так же свободен, как венецианский дож. *Raucos servitus, plures servitute tenent* (Рабство связывает немногих, в большинстве люди сами держатся за рабскую долю [\[145\]](#) (лат.)).

Сверх того, Гиерон особо подчеркивает, что царское достоинство совершенно лишает государя дружеских связей и живого общения с людьми, а ведь именно в этом величайшая радость человеческой жизни. Ибо как я могу рассчитывать на выражение искренней приязни и доброй воли от того, кто – хочет он этого или нет – во всем от меня зависит? Могу ли я доверять его смиренным речам и учтивым приветствиям, раз он вообще не имеет возможности вести себя иначе? Почести, воздаваемые нам теми, кто нас боится, не почести: уважение в данном случае воздается не мне, а царскому сану:

maximum hoc regni bonum est,

Quod facta dominil cogitur populus sui

Quam ferre tam laudare.

(Наибольшее преимущество обладания царской властью – это то, что народам приходится не только терпеть, но и прославлять любые поступки своих властителей [\[146\]](#) (лат.).)

Разве мы не видим, что и доброму и злему владыке, и тому, кого ненавидят, и тому, кого любят, воздается одно и то же? С такими же высшими знаками почтения, с тем же церемониалом служили моему предшественнику и будут служить моему преемнику. Если подданные не оскорбляют меня, это не является выражением их привязанности: какое право имел бы я думать, что это привязанность, когда они не могут быть иными, даже если бы захотели? Никто не следует за мной в силу дружеского чувства, возникшего между нами; ибо не может завязаться дружбы там, где так мало взаимных связей и соответствия в положении. Высота, на которой я пребываю, поставила меня вне общения с людьми. Они следуют за мной по обычаю или по привычке, или, точнее, не за мной, а за моим счастьем, чтобы приумножить свое. Все, что они мне говорят и для меня делают, – только прикрасы, ибо их свобода со всех сторон ограничена моей великой властью над ними. Все, что я вижу вокруг себя, прикрыто личинами.

Однажды придворные восхваляли императора Юлиана за справедливость. «Я охотно гордился бы, – сказал он, – этими похвалами, если бы они исходили от лиц, которые осмелились бы осудить или подвергнуть порицанию противоположные действия, буде я их совершил бы».

Все подлинные блага, которыми пользуются государи, общи у них с людьми среднего состояния: только богам дано ездить верхом на крылатых конях и питаться амброзией. Сон и аппетит у них такой же, как у нас; их сталь не лучшего закала, чем та, которой вооружаемся мы; венец не предохраняет их от солнца и дождя. Диоклетиан, царствовавший так счастливо и столь почитавшийся всеми, в конце концов отказался от власти и предпочел радости частной жизни; когда же через некоторое время обстоятельства стали требовать, чтобы он вернулся к государственным делам, он отвечал тем, кто просил его об этом: «Вы бы не решились уговаривать меня, если бы видели прекрасные ряды деревьев, которые я сам посадил у себя в саду, и чудесные дыни, которые я вырастил».

По мнению Анахарсиса, лучшим управлением было бы такое, в котором при всеобщем равенстве во всем прочем, первые места были бы обеспечены добродетели, а последние – пороку[147].

Когда царь Пирр намеревался двинуться на Италию, Кинеад, его мудрый советчик, спросил, желая дать ему почувствовать всю суетность его тщеславия: «Ради чего, государь, затеял ты это великое предприятие?» – «Чтобы завоевать Италию», – сразу же ответил царь. – «А потом, – продолжал Кинеад, – когда это будет достигнуто?» – «Я двинусь, – сказал тот, – в Галлию и Испанию». – «Ну, а потом?» – «Я покорю Африку, и наконец, подчинив себе весь мир, буду отдыхать и жить в свое полное удовольствие». – «Клянусь богами, государь, – продолжал Кинеад, – что же мешает тебе и сейчас, если ты хочешь, наслаждаться всем этим? Почему бы тебе сразу не поселиться там, куда ты, по твоим уверениям, стремишься, и не избежать всех тяжелых трудов и всех случайностей, стоящих на пути к твоей цели?»[148].

Nimirum, quia non bene norat quae esset habendi

Finis, et omnino quoad crescat vera voluptas.

(И не удивительно, ибо он не знал точно, где следует остановиться, и не знал совершенно, доколе может возрастать наслаждение[149](лат.)).

Закончу это рассуждение кратким изречением одного древнего автора, поразительно, на мой взгляд, подходящим для данного случая: *Mores cuique sui fingunt fortunam* (Наша судьба зависит от наших нравов[150] (лат.)).

Мишель Монтень. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. Том I. Пер. с фр. – М.: Голос, 1992. – 384 с.

[1] Генрих VII – король английский (1485-1509), основатель династии Тюдоров. Филипп I, прозванный Красивым, – эрцгерцог австрийский, властитель Нидерландов (1478-1506); после его брака с королевой кастильской Хуаной Безумной считался номинально королем кастильским, вот почему к его имени иногда присоединяют частицу "дон". Генрих VII был связан родством с Ланкастерской ветвью предшествующей династии Плантагенетов, боровшейся с другой ее ветвью, Йоркской. Отголоском этой распри была ненависть Генриха VII к Саффолку, бывшему приверженцу Йорков. В гербе Ланкастеров была изображена алая роза, в гербе Йорков – белая; отсюда вошедшее в историю название: война Алой и Белой Розы (1455-1485).

- [2] Граф Эгмонт (1522-1568) – участник национально-освободительной борьбы Нидерландов против испанского ига. Представитель нидерландской крупной знати, Эгмонт принадлежал к дворянской оппозиции, добивавшейся такого политического устройства, которое обеспечило бы нидерландской аристократии и крупной буржуазии господство в стране. Заподозренный в том, что он является якобы одним из вождей начавшегося восстания против испанского владычества, Эгмонт был арестован в 1567 г. наместником Филиппа II в Нидерландах герцогом Альбой, обвинен в измене и казнен. Вместе с Эгмонтом погиб на плахе и другой представитель нидерландской знати, выступивший против испанского владычества в Нидерландах, упоминаемый Монтенем граф Горн (ок. 1520-1568).
- [3] ...тайну... открыл... своим детям. – Геродот, II, 121.
- [4] ...трепещущая поверхность воды... посылает отблеск... – Вергилий. Энеида, VIII, 22 сл.
- [5] ...создаются бессмысленные образы. – Гораций. Наука поэзии, 7-8.
- [6] ...тот нигде не живет. – Марциал, VII, 73.
- [7] Уединившись с недавнего времени... дома... – Монтень начал работу над "Опытами" на 39-м году жизни, в 1572 г. Первое издание "Опытов", включавшее только I и II книги, вышло в Бордо в 1580 г., первое издание III книги – в 1588 г.
- [8] Праздность порождает в душе неуверенность. – Лукан, IV, 704.
- [9] ...Платон... назвал ее великою... богинею... – Платон. Критий, 108d.
- [10] ...один древний писатель... – Цицерон. В защиту Лигария, 12.
- [11] ...идти против собственной совести. – В латинских словарях времен Монтеня слово *mentiri* (лгать) имеет при себе пояснение: *quasi contra meniem ire*, т. е. как бы идти против совести. По-французски лгать – *mentir*.
- [12] ...чужеземец... не является человеком... – Плиний Старший. Естественная история, VII, 1.
- [13] ...некто Мервейль... – После захвата Милана французами (1499 г.) некоторые из них осели в миланском герцогстве и стали миланскими дворянами. Миланским дворянином был и упоминаемый Монтенем Мервейль. Подробнее об итальянских походах французов и о борьбе за миланское герцогство см. прим. 6, Гл. XIV.
- [14] ...был тут же пойман с поличным. – Описанное происшествие имело место в 1533 г.
- [15] Папа Юлий II направил... посла... – Папа Юлий II (1503-1513), французский король Людовик XII (1498-1515) и английский король Генрих VIII (1509-1547).
- [16] ...они добились победы. – Платон. Лахет, 191 с.; Платеи – город в южной Беотии (Греция), близ которого греки нанесли в 479 г. н. э. поражение персам.
- [17] Индатирс (в другом чтении Идантирс) – полулегендарный скифский царь VI-V вв. до н. э. (Геродот. IV, 127).
- [18] Кулеврина – старинная длинноствольная пушка небольшого калибра.
- [19] Лоренцо Медичи – Лоренцо II (1492-1519); мать короля – Екатерина Медичи (1519.1589).
- [20] ...в области, называемой Викариатом... – Имеются в виду папские владения.
- [21] ...понапрасну катятся слезы. – Вергилий. Энеида, IV, 449.
- [22] Дамад (ум. в 318 г. до н. э.) – афинский государственный деятель, оратор и дипломат. Упомянутый в тексте случай см.: Сенека. О благодеяниях, VI, 38.
- [23] оказывается смертью того, что было прежде. – Лукреций, II, 753-754 и III, 519-520.
- [24] ...придумал сказку о... женщине... – Монтень имеет в виду Квинтилиана (Обучение оратора, I, 9).
- [25] Наилучший наставник во всем – привычка. – Плиний Старший. Естественная история, XXVI, 6.

[26] ...вспоминаю пещеру Платона в его "Государстве"... – Монтень имеет в виду широко известное место в "Государстве" (VII, 514 a-517 b). По утверждению Платона, мир чувственных вещей не есть мир подлинно сущего. Представьте себе, – развивает свою мысль Платон, – людей, со дня рождения заключенных в пещере, закованных и обращенных лицом к стене, противоположной выходу из пещеры. Они никогда не видели действительного мира и не имели дела с действительными, реальными предметами. Мимо отверстия пещеры люди проносят в корзинах различные предметы. Эти предметы отражаются на стене, лицом к которой обращены узники. Последние всю жизнь видят лишь тени предметов, проносимых мимо отверстия пещеры. Подобно этим узникам, утверждает Платон, люди принимают тени, т.е. мир вещей, за истинное и не видят идей, являющихся подлинными источниками происхождения видимых предметов.

[27] ...приучил свой желудок питаться ядом... – Монтень имеет в виду рассказ Плиния о том, что понтийский царь Митридат Евпатор (ок. 131-63 гг. до н. э.), стараясь закалить себя, приучался к яду (Плиний. Естественная история, II, XXV.3).

[28] . Альберт из Большетедта, прозванный "Великим", – доминиканский монах, теолог и алхимик (1207-1280). В его сочинениях можно обнаружить некоторые зачатки научного естествознания.

[29] Новой Индией Монтень называет "Новый Свет", т.е. Америку.

[30] Велика сила привычки... – Цицерон. Тускуланские беседы, II, 17.

[31] Ave, Maria (Радуйся, Дева) – начало католической молитвы, мелодию которой обычно вызывали по вечерам куранты.

[32] Привычка... не безделица. – Об этом рассказывает Диоген Лаэртский, III, 38.

[33] Дубль – старинная мелкая монета; дублон – золотая монета.

[34] ...искать... истины в душах, поработанных обычаем? – Цицерон. О природе богов, I, 30.

[35] ...не смотреть на того, кому хочешь засвидетельствовать почтение. – Почти все приводимые ниже примеры заимствованы Монтенем из книги Лопеса де Гомара "Общая история Индий" (Французский перевод: L. Gomara. Histoire generale des Indes. 1586).

[36] ...Пиндар... назвал его "царем и повелителем мира"... – Пиндар (ок. 518-442 гг. до н. э.) – древнегреческий поэт; приводимыми Монтенем словами Пиндар характеризует закон, Геродот же распространил эту характеристику на обычаи, см.: Геродот, III, 38.

[37] ...поедают уголь и землю... – Аристотель. Накомахова этика, VII, 5.

[38] ...возненавидеть порабощение. – В экземпляре "Опытов" 1595 г. Перед абзацем, начинающимся словами "Дарий как-то спросил...", имеется следующая вставка: "В силу обычая всякий любит страну, где ему природой суждено жить: так, уроженцы Шотландии равнодушны к Турени, скифы – к Фессалии". Идея о естественной любви всякого человека к своей родине – одна из излюбленных мыслей Монтеня, к которой он неоднократно возвращается.

[39] Нет ничего... на что... не начинают смотреть с меньшим изумлением. – Лукреций, II, 1028 сл.

[40] ...закрепляют... в... детском мозгу... предостережение. – Платон. Законы, VIII, 838 с. – Фиест, сын Пелопса, брат Атрея, соблазнил жену последнего. Миф рассказывает далее о мести Атрея, который накормил Фиеста кушаньями, приготовленными из мяса его собственных детей. – Эдип – царь Фив, с именем которого связан цикл легенд древнегреческой мифологии. Исходным пунктом их является сказание об Эдипе, который убил своего отца и женился на своей матери. – Макарей, или Макары, – сын Эола, брат Канаки, с которой он вступил в кровосмесительную связь. По одной версии мифа и он и Канака умертвили себя, по другой – Канака была убита отцом.

[41] Хрисипп – см. прим. 10, Гл. VI.

[42] ...народ должен подчиняться законам, которые... опубликованы не на его языке... – В XVI в. в большинстве европейских стран действовали законы, текст которых существовал лишь на латинском языке.

- [43] ...сделать... разорительными... ссоры и распри... – Исократ (436-338 гг. до н. э.) – выдающийся древнегреческий публицист и оратор, автор многочисленных речей и памфлетов. Монтень имеет в виду его "Слово к Никоклу", 18, посвященное вопросу об обязанностях подданных.
- [44] ...был... дворянин из Гаскони, мой земляк. – Рассказ об упоминаемом в тексте гасконском дворянине встречается в "Истории Франции" Паоло Эмилио (или Эмили), итальянского историка из Вероны (ум. в 1529 г. в Париже), которого Карл VIII пригласил во Францию в качестве королевского историографа. Преемник Карла VIII, Людовик XII, предложил ему написать "Историю Франции". В 1516 г. Эмилио опубликовал первые четыре книги "De rebus gestis Francorum", а в 1519 г. еще две книги; умер он, не успев закончить свой труд, заверченный другим лицом. "История" Эмилио, пронизанная преклонением перед всем итальянским, пестрит множеством несообразностей, ошибок, вымышленных речей на манер Тита Ливия. Монтень неоднократно пользовался этим трудом как источником.
- [45] ...на основании... обычая судебные должности продаются... – Такой порядок замещения судебных должностей во Франции установился с 1526 г. Его ввел канцлер Франциска I кардинал Антуан Дюпра (1463-1535). Эти высказывания Монтеня были в дальнейшем восприняты Монтескье, который критикует этот обычай в "Персидских письмах" (письмо 91).
- [46] Прекрасно повиноваться законам своей страны. – Кого из античных авторов цитирует здесь Монтень, не установлено, однако это изречение часто встречается во французских собраниях афоризмов XVI в.
- [47] ...выходил... с веревкой на шею... чтобы... быть удушенным... – Диодор Сицилийский, XII, 17. Законодателя этого звали Харонд; см. прим. 2, Гл. XVI.
- [48] ...законодатель лакедемонян... – Монтень имеет в виду легендарного законодателя Спарты – Ликурга.
- [49] Фринис с острова Митилены (род. ок. 480 г. до н. э.) прибавил еще две струны к кифаре, у которой до того было семь струн.
- [50] ...древний заржавленный меч правосудия... – Меч этот хранился в Марселе со времени основания города как символ нерушимости древних обычаев.
- [51] ...корень... бедствий и ужасов... – Монтень имеет в виду гражданские войны, которые велись во Франции под флагом религиозных разногласий с 1562 г., неся стране ужасающее разорение, и закончились лишь после смерти Монтеня, в 1594 г.
- [52] ...я страдаю от ран, нанесенных моим собственным оружием. – Овидий. Героиды, II, 48.
- [53] Все виды новейших бесчинств... – Намек на зверства феодалов-католиков, которые во время гражданских войн второй половины XVI в. во Франции, так же как и гугеноты, восставали против королевской власти.
- [54] ...о чем говорит Фукидид... – Фукидид, III, 52; цитируется Монтенем по Плутарху: Как отличить друга от льстеца, 12.
- [55] Предлог благовиден. – Теренций. Девушка с Андроса, 141.
- [56] Нельзя одобрить отклонение от старины. – Тит Ливий, XXXIV, 54.
- [57] ...и для здравого смысла? – Последних двух фраз, начинающихся словами ...И не просчитается ли тот... нет в бордоском экземпляре "Опытов". Они написаны почерком мадемуазель де Гурне.
- [58] ...чтобы не подверглись осквернению их святыни. – Тит Ливий, X, в.
- [59] ...древность, засвидетельствованная... памятниками? – Цицерон. О гадании. I. 40.
- [60] ...недобор ближе к умеренности, чем перебор. – Исократ. Слово к Никоклу, 33.
- [61] Когда дело касается религии, я следую за... верховными жрецами... – Цицерон. О природе богов, III, 2. Гай Аврелий Котта – римский консул 75 г. до н. э. Цицерон выводит его в своем сочинении "Об ораторе".

[62] Доверие, оказываемое вероломному, дает ему возможность вредить. – Сенека. Эдип, 686.

[63] ...иной раз... благоразумнее опустить голову и стерпеть удар... – На последних двух страницах этой главы Монтень ясно высказывается за то, что королевской власти необходимо пойти навстречу требованиям гугенотов и положить конец гражданской войне.

[64] ...тот, кто... урезал... календарь на один день... – Монтень имеет в виду спартанского царя Агесилая II, который после поражения при Левктрах (371 г. до н. э.) повелел на сутки приостановить действие законов, согласно которым бежавшие с сражения ограничивались в правах и подвергались всеобщему поношению. Все это имело целью амнистировать и вернуть в строй большое количество беглецов (Плутарх. Жизнеописание Агесилая, 30).

[65] ...кто превратил июнь во второй май. – Здесь Монтень имеет в виду Александра Македонского. Накануне падения Тира (332 г. до н. э.), осада которого длилась 7 месяцев, один из прорицателей Александра, Аристандр, заявил, что Тир падет до конца месяца. Так как это был последний день месяца, все встретили слова Аристандра громким смехом. Тогда Александр приказал считать этот день не 30-м числом, а 28-м. В тот же день Тир был взят, наконец, штурмом. Источник Монтеня: Плутарх. Жизнеописание Александра, 25.

[66] Лисандр (ум. 395 г. до н. э.) – спартанский полководец и политический деятель.

[67] Перикл (494-429 гг. до н. э.) – прославленный греческий государственный деятель и полководец.

[68] Филопеман из Мегалополя (ок. 253-182 гг. до н. э.) – полководец и политический деятель последнего периода греческой независимости.

[69] Жак Амио (1513-1593) – филолог; перевел на французский язык все сочинения Плутарха, роман Лонга "Дафнис и Хлоя" и многие другие античные произведения. Особенно знаменит его перевод (по тому времени весьма высокого качества) "Сравнительных жизнеописаний" Плутарха (1559 г.). ценку, данную Амио Монтенем, см. кн. II, гл. IV "О любознательности".

[70] ...нашего принца... – герцог Франсуа Гиз (1519-1563), лотарингец по происхождению (Лотарингия была самостоятельным герцогством до 1766 г.), один из выдающихся полководцев Франции; во время гражданских войн второй половины XVI в. Франсуа Гиз был вождем католической партии (см. также прим. 3, Гл. II).

[71] ...начались смуты... – начало гражданских войн второй половины XVI в. Осада Руана происходила в 1562 г. В городе засели кальвинисты; руководил осадой упомянутый Франсуа Гиз, который и захватил этот город.

[72] ...королева-мать... – Екатерина Медичи (см. прим. 4, Гл. XII).

[73] Коссы (или Корнелии) и Сервилии – два прославленных римских рода.

[74] ...попался... в... сети предательства... – См. прим. 3, Гл. II.

[75] Дион (IV в. до н. э.) – знатный сиракузянин, стоявший во главе аристократической партии, стремившейся после изгнания тирана Дионисия Младшего к власти и борющейся с демократическими кругами. В ходе этой борьбы Дион был убит своим мнимым другом и единомышленником Каллионом.

[76] Доверие... вызывает ответную честность. – Тит Ливий. XXII, 22.

[77] Самый недоверчивый из наших монархов... уладил свои дела... – Речь идет о свидании французского короля Людовика XI с Карлом Смелым, герцогом Бургундским, в Перонне в 1468 г.; Людовик XI при этом рисковал быть захваченным своим давнишним врагом Карлом Смелым.

[78] Цезарь противопоставил... легионам лишь... гордость речей... – Речь идет о восстании 47 г. до н. э., поднятом X легионом и распространившимся затем среди войск, расположенных в Кампании.

[79] Он... заставил бояться, не боясь ничего... – Лукан, V, 316 сл.

[80] ...он был безжалостно убит. – Тристан де Монен (Moneins), губернатор Гиени, был убит во время народного восстания в Бордо в 1548 г., направленного против ненавистного народу налога на соль ("табель")

- [81] ...обсуждался вопрос об устройстве... смотра... отрядов... – Дело происходило в 1585 г., когда Монтень был мэром Бордо. Монтень здесь противопоставляет свое поведение недостаточно решительному поведению Монена. Несмотря на имевшиеся у властей сведения о том, что один из разжалованных военачальников, приверженец Католической Лиги, приурочил к этому парадy возмущение войска, Монтень, которому поручено было провести смотр, решил оказать полнейшее доверие солдатам и офицерам и своей искусной тактикой предотвратил готовившееся выступление.
- [82] Герцог Афинский – французский рыцарь Готье де Вриенн (XIV в.), один из предков которого, Жан де Вриенн, был королем Иерусалимским и Константинопольским. Герцогство Афинское, которым владел род Бриеннов, было создано в результате крестовых походов в начале XIII в. В 1342 г. Готье де Бриенн стал герцогом (тираном) Флоренции, откуда через год был изгнан восставшими горожанами.
- [83] Сверху прекрасная женщина, снизу – рыба. – Гораций. Наука поэзии, 4.
- [84] ...весьма удачно перекрестили в "Против единого". – Трактат Ла Бозси был назван им самим "О добровольном рабстве" (*De la servitude volontaire*). Говоря о людях, не знавших этого, Монтень имеет в виду гугенотов, напечатавших в 1576 г. трактат Ла Бозси "Рассуждение о добровольном рабстве" среди ряда других противоправительственных памфлетов в сборнике "*Memoires de l'Estat de France sous Charles IX*", под боевым названием "Против единого" (*Contr-Un*), т. е. против деспотически-самодержавного строя.
- [85] ...заметки о январском эдикте... – Имеются в виду два мемуара, написанных Ла Бозси по поводу королевского эдикта, изданного в январе 1562 г. и предоставлявшего гугенотам право открыто отправлять их богослужение везде, кроме городов. Оба эти мемуара, представляющие интерес для характеристики взглядов Ла Бозси, были найдены французским ученым П. Боннефоном и опубликованы им в 1917 г. в журнале "*Revue d'Histoire litteraire de la France*".
- [86] ...если не считать книжечки его сочинений, которую я выпустил в свет... – Изданная Монтенем в Париже в 1571 г. небольшая книжечка произведений Ла Воези содержала несколько переводов Ла Воези с греческого ("О домоводстве" Ксенофонта, "Правила брака" Плутарха и его же "Утешительное письмо жене"), а также латинские и французские стихи Ла Воези.
- [87] ...хорошие законодатели пекутся больше о дружбе, нежели о справедливости. – Аристотель. Никомахова этика, VIII, 1.
- [88] И сам я известен своим отеческим чувством к братьям. – Гораций. Оды, 2,6.
- [89] ...примешивают сладостную горечь к заботам любви. – Катулл, LXVIIII, 17 сл.
- [90] ...он... овладев своей добычей, уже мало ценит ее. – Ариосто. Неистовый Роланд, X, 7.
- [91] Что же представляет собой эта влюбленность друзей? – Цицерон. Тускуланские беседы, IV, 33.
- [92] ...то изображение... любви, которое... Академия. – Платон. Пир, 178a-212c. Академия – содружество философов во главе с Платоном. Здесь имеется в виду так называемая "Древняя Академия", в состав которой входили ближайшие ученики Платона: Спевсипп, Ксенократ, Полемон, Крантор и др.
- [93] Гармодий – афинский юноша, убивший при содействии своего друга Аристокрита в 514 г. до н. э. тирана Гиппарха. Позднее в Афинах Гармодию и Аристокриту была воздвигнута статуя и в память об их деянии учреждены публичные празднества.
- [94] Любовь есть стремление добиться дружбы того, кто привлекает своей красотой. – Цицерон. Тускуланские беседы, IV, 34.
- [95] О дружбе может... судить лишь человек с уже закаленной душой... – Цицерон. Лелий, 20.
- [96] В написанной им... превосходной латинской сатире... – Монтень имеет в виду адресованную ему латинскую сатиру Ла Бозси, опубликованную Монтенем среди названных выше произведений Ла Бозси (см. прим. 4, Гл. XXVIII).
- [97] ...мы оба были уже людьми сложившимися... – Дружба Монтеня с Ла Бозси завязалась, когда Монтеню было 25 лет, а Ла Воези – 28.

- [98] ...когда-нибудь полюбить его. – Авл Геллий, I, 3.
- [99] "О друзья мои, нет больше ни одного друга!" – Диоген Лаэртский, V, 21.
- [100] ... одна душа в двух телах... – Диоген Лаэртский, V, 20.
- [101] Мой обычай таков, а ты поступай, как тебе нужно. – Теренций. Сам себя наказующий, 80.
- [102] Некий отец, застигнутый скачущим верхом на палочке... – Имеется в виду царь спартанский Агесилай II (см. прим. 13, Гл. III).
- [103] Покуда я в здравом уме, ни с чем не сравню милого друга. – Гораций. Сатиры, I, 5, 44.
- [104] ...счастлив тот, кому довелось встретить хотя бы тень настоящего друга. – Менандр в цитате у Плутарха: О братской дружбе, 3.
- [105] ...[дня], который я... буду считать самым ужасным... – Вергилий. Энеида, V. 40-50.
- [106] ...не должно быть больше для меня наслаждений... – Теренций. Сам себя наказующий, 149-150.
- [107] Если бы смерть преждевременно унесла [тебя]... – Гораций. Оды, II, 17, 5 сл.
- [108] Нужно ли стыдиться своего горя... – Гораций. Оды, I, 24, 1-2.
- [109] О, брат, отнятый у меня, несчастного – Катулл, LXVIII, 20 сл. и, начиная со слова *Alloquar* LXV, 9 сл. Цитируется неточно.
- [110] ...я решил не помещать его на этих страницах. – См. прим. 2, Гл. XXVIII.
- [111] Сарлак, или Сарла – городок на юге Франции, где родился Ла Бюэси.
- [112] ...вместо... серьезного сочинения, я помешу... более веселое и жизнерадостное. – Вместо "Рассуждения о добровольном рабстве" Монтень поместил в следующей главе (XXIX) своих "Опытов" 29 сонетов Ла Бюэси. Эти стихи печатались во всех изданиях "Опытов", вышедших при жизни Монтеня, и только незадолго до смерти, подготавливая новое издание своей книги (вышедшее в 1595 г.), Монтень изъясил из нее сонеты Ла Бюэси и написал: "Эти стихи можно прочесть в другом месте". Однако отдельным изданием сонеты эти нигде не были напечатаны.
- [113] Лучше не жить... чем жить в горести. – Монтень цитирует три изречения, принадлежащие трем анонимным греческим поэтам, заимствуя их из книги *Poetes gnomiques*, 1569.
- [114] Нет человека... который не предпочел бы упасть один... раз, чем постоянно колебаться... – Сенека. Письма, 22, 3.
- [115] Иларий – епископ города Пуатье, живший в IV в.
- [116] Нарисованный Монтенем портрет государя дословно совпадает с тем, как характеризует тирана друг Монтеня Ла Бюэси в своем "Рассуждении о добровольном рабстве". Мысль о том, что короли и дворяне ничем, кроме платья, не отличаются от других людей, – одна из излюбленных идей Монтеня.
- [117] ...животное от животного не отличается так сильно, как человек от человека. – Плутарх. О том, что дикие звери имеют разум, 10.
- [118] Насколько же один человек превосходит другого! – Теренций. Евнух, 232.
- [119] ...восхищаемся мы быстротой коня... – Ювенал. Сатиры, VIII, 57 сл.
- [120] ...когда... покупают коней... осматривают их покрытыми... – Гораций. Сатиры, I, 2, 86 сл.
- [121] Вас обманывает высота его каблуков. – Сенека. Письма, 76, 31.
- [122] ...если он мудр... властны ли над ним превратности судьбы? – Гораций. Сатиры, II, 7, 83 сл.
- [123] Мудрец... сам кует свое счастье... – Плавт. Трехгрошовик, акт II, сц. 2.
- [124] ...природа наша требует... одного... – Лукреций, II, 16 сл.
- [125] ...он носит... огромные изумруды... – Лукреций, IV, 1126.

- [126] ...счастье же этого... наружное. – Сенека. Письма, 115.
- [127] ...ни высокий сан консула не отгонят... тревог... – Гораций. Оды, II, 16,9 сл.
- [128] ...страхи и... заботы не боятся... оружия... – Лукреций, II, 48 сл.
- [129] лихорадка не скорее отстает... – Лукреций, II, 34 сл.
- [130] ...Тот, кто выносит мое судно... знает, что это неправда. – Плутарх. Изречения древних царей. – Антигон – царь македонский (III в. до н. э.).
- [131] Пусть девы отнимают его одна у другой... – Персий. Сатиры, II, 37-38.
- [132] ...все вещи, таковы каков дух того, кто ими владеет... – Теренций. Сам себя наказывающий, 195-196.
- [133] Ни дом, ни поместье... не изгонят... горячку... – Гораций. Послания, I, 2. 47 сл.
- [134] ...все, что называется благом, для неразумного... плохо... – Платон. Законы, II, 661 b.
- [135] Весь обряженный в серебро... – Тибулл, I, 2, 69.
- [136] Если у тебя все в порядке с желудком... – Гораций. Послания, I, 12, 5-6.
- [137] ...согласится с мнением царя Селевка... – Плутарх. Должен ли старец вмешиваться в государственные дела, II; Селевк – Селевк I Никатор (Победитель), царь сирийский (IV в. до н. э.).
- [138] ...лучше... подчиняться, чем... властвовать... – Лукреций, V, 1127-1128
- [139] ...Гиерон у Ксенофонта... – Имеется в виду диалог Ксенофонта "Гиерон, или «О положении царей», 2-3, Гиерон Старший (V в. до н. э.) – сиракузский тиран.
- [140] Слишком горячая... любовь нагоняет... скуку... – Овидий. Любовные стихотворения, II, 19, 25-26
- [141] Люба изысканность великим мира сего... – Гораций. Оды, III, 29, 13 сл.
- [142] ...Платон в "Горгии" определяет... – Платон. Горгий, 484 d.
- [143] Король Альфонс говорил... – Имеется в виду Альфонс XI (1311-13501 – король Кастилии и Леона с 1312 г.
- [144] Казале – крепость в Италии, неоднократно переходившая из рук в руки во время войн за миланское герцогство (1499-1547). Осада Сиены войсками Карла V происходила в 1554 г.
- [145] ...люди сами держатся за рабскую долю. – Сенека. Письма, 22.
- [146] ...народам приходится... терпеть... и прославлять... властителей. – Сенека. Фиест, 205.
- [147] По мнению Анахарсиса... – Плутарх. Пир семи мудрецов, 11. – Анахарсис – философ, родом из Скифии, друг Солона (VI в. до н. э.)
- [148] Когда царь Пирр намеревался двинуться на Италию... – Плутарх. Жизнеописание Пирра. 14
- [149] ...он не знал точно, где следует остановиться... – Лукреций, V, 1432-1433. Цитируется неточно.
- [150] Наша судьба зависит от наших нравов. – Корнелий Непот. Жизнеописание Аттика, 11.

КНИГА ЭККЛЕСИАСТ

ГЛАВА I

1. Слова Проповедующего в собрании, сына Давидова, царя в Иерусалиме:
2. Суета сует, – сказал Проповедующий, – суета сует: всё суета.
3. Что пользы человеку от всех его трудов, над чем он трудится под солнцем?
4. Род уходит, и род приходит, а Земля остается навек.
5. Восходит солнце, и заходит солнце, и на место свое поспешает, чтобы там опять взойти;
6. Бежит на юг и кружит на север, кружит, кружит на бегу своим ветер,
7. И на круги свои возвращается ветер;
8. Бегут все реки в море – а море не переполнится,
К месту, куда реки бегут, – туда они продолжают бежать;
9. Всё – одна маята, и никто рассказать не умеет, –
Глядят, не пресытятся очи, слушают, не переполнятся уши.
10. Что было, то и будет, и что творилось, то творится, и нет ничего нового под солнцем.
11. Бывает, скажут о чем-то: смотри, это новость! А уже было оно в веках, что прошли до нас.
12. Не помнят о прежнем – так и о том, что будет, – о нем не вспомнят те, кто будут позднее.
13. Я, Проповедующий, царил над Израилем в Иерусалиме.
14. И предал я сердце тому, чтобы мудростью изучить и изведать всё, что делается под небесами: тяжкую задачу дал Бог решать сынам человека!
15. Видел я все дела, что делаются под солнцем,
И вот – всё это тщета и ловля ветра;
16. Кривое нельзя расправить, и чего нет, нельзя исчислить!
17. Сам себе промолвил я так: вот я мудрость свою умножил более всех, кто был до меня над Иерусалимом, и много видело сердце мое и мудрости и знания.
18. Так предам же я сердце тому, чтобы мудрость познать, но познать и безумье и глупость, я узнал, что и это – пустое томленье.
19. Ибо от многой мудрости много скорби, и умножающий знание умножает печаль.

ГЛАВА II

1. Я сказал себе: давай испытаю тебя весельем, –
Познакомься с благом!
Но вот – это тоже тщета.
2. О смехе промолвил я: он безумен,
И о веселии: что оно творит?
3. Попытался я увлечь свою плоть вином -
И, хотя сердце оставалось мудрым,
Придержаться и глупости, пока не увижу,
Как лучше поступать сынам человека под небесами за считанные дни их жизни?
4. Я великие делал дела, я виноградники насаждал, я дома себе строил,
5. Я устроил себе цветники и сады, насадил в них дерев плодовых,
6. Я устроил себе пруды – орошать из них рощи, растящие деревья,
7. Приобрел я рабов и наложниц, и были у меня домочадцы,
А коров и овец приобрел я больше, чем все до меня в Иерусалиме;
8. Серебра и золота я тоже собрал и сокровищ от царей и сатрапий,
Завел я певцов, и певиц, и наслаждение людей – плясунов и плясуний.
9. И стал велик я более всех, кто был до меня в Иерусалиме -
А мудрость осталась со мною.
10. Ни в чем, что очи мои просили, я не отказывал им,
Ни от какой я радости не удерживал сердце:
Ибо ликовало мое сердце из-за моих трудов, –
Ведь была мне вся эта доля из-за моих трудов!
11. Но оглянулся я на дела, что сделали мои руки,
И на труды, над чем я трудился, –
И вот, всё – тщета и ловля ветра,
И нет в том пользы под солнцем!
12. И я оглянулся – посмотреть на мудрость, на безумье и глупость, –
Ибо что может тот, кто следует царю? То, что делали раньше!
13. И увидел я, что полезнее мудрость, чем глупость,
Как полезнее свет, чем тьма.
14. У мудрого есть глаза, а глупый бродит во тьме, –
Но и то я узнал, что единая участь постигнет их всех.
15. И подумал я про себя:
Раз участь глупца и меня постигнет,
То зачем же я был столь премудрым?
И сказал я себе, что это тоже – тщета.

16. Ибо вместе с глупцом и о мудром вовек не вспомнят,
Потому что в грядущие дни все будет давно забыто, –
Как же это мудрый должен равно с глупцом умирать?
17. И возненавидел я жизнь,
Ибо злом показалось мне дело, что делается под солнцем,
Ибо всё – тщета и ловля ветра.
18. И возненавидел я сам весь труд, над чем я трудился под солнцем,
Потому что оставлю его человеку, что будет после.
19. И кто знает, мудрый ли он будет или глупый, –
А будет владеть моими трудами,
Над чем я трудился, явив себя мудрым под солнцем:
Это тоже – тщета.
20. И обратил я к отчаянью сердце
Из-за всего труда, над чем я трудился под солнцем.
21. Ибо был человек, чей труд был мудрым, умелым, успешным, –
А отдаст свою долю тому, кто над ней не трудился, –
Это – тоже тщета и большое зло.
22. Что же остается человеку,
За его труды и томление сердца,
Над чем он трудится под солнцем?
23. Ибо все его дни – печали, и заботы его – это скорби,
Даже ночью нет сердцу покоя,
Даже это – тоже тщета.
24. Нет человеку блага, кроме как есть и пить –
Чтобы было ему хорошо от его труда;
И, однако, я увидел, что и это дано от Бога.
25. Ибо кто, и поевши, узнает вкус без него?
26. Ибо тому, кто благ для него, дает он мудрость, и знание, и радость,
А тому, кто согрешает, дает он заботу: копить и собирать,
Чтобы отдать тому, кто благ для Бога, –
Это тоже тщета и ловля ветра.

ГЛАВА III

1. Всему свой час, и время всякому делу под небесами.
2. Время родиться и время умирать,
Время насаждать и время вырывать насаждения.
3. Время убивать и время исцелять,
Время разрушать и время строить.
4. Время плакать и время смеяться,
Время рыданию и время пляске.

5. Время разбрасывать камни и время собирать камни,
Время обнимать и время избегать объятий.
6. Время отыскивать и время дать потеряться,
Время хранить и время тратить.
7. Время рвать и время сшивать,
Время молчать и время говорить.
8. Время любить и время ненавидеть,
Время войне и время миру.
9. Что пользы творящему в том, над чем он трудится?
10. Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человека.
11. Всё он сделал, прекрасным в свой срок,
Даже вечность вложил им в сердце, –
Но чтоб дела, творимые Богом;
От начала и до конца не мог постичь человек.
12. Я узнал, что блага нет человеку,
Кроме как есть, и пить, и делать благое в жизни.
13. Но даже если кто ест, и пьет, и видит благо в труде,
То это – божий дар.
14. Я узнал: все, что Бог творит, – это будет вовек:
Нельзя ничего прибавить, и нельзя ничего отнять,
А сотворил так Бог, чтобы его боялись.
15. Что было – уже есть, и чему быть – уже было,
А исчезнувшее Бог отыщет.
16. И то еще я увидел под солнцем:
Место суда – а там нечестье,
Место праведного – а там нечестивый.
17. Подумал я про себя:
Праведного с нечестивым Бог рассудит,
Ибо там есть время для каждой вещи и каждого дела.
18. Подумал я про себя:
Это бог ради человеков, чтобы их просветить,
Дабы поняли сами, что они – это скот, и только!
19. Ибо участь сынам человека и участь скоту –
Одна и та же им участь:
Как тому умирать, так умирать и этим,
И одно дыханье у всех, и не лучше скота человек;
Ибо всё – тщета.
20. Всё туда же уходит,
Всё – из праха, и всё возвратится в прах.

21. Кто знает, что дух человека возносится ввысь,
А дух скота – тот вниз уходит, в землю?
22. Я увидел: нет большего блага, чем радоваться своим делам,
Ибо в этом и доля человека, –
Ибо кто его приведет – посмотреть, что будет после?

ГЛАВА IV

1. И еще я увидел всё угнетение, творимое под солнцем:
Вот слезы угнетенных, – а утешителя нет им,
И в руке угнетателя – сила, а утешителя нет им!
2. И прославил я мертвых, – что умерли давно, –
Более, чем живых, – что живут поныне;
3. Но больше, чем тем и другим, благо тому, кто совсем не жил,
Кто не видел злого дела, что делается под солнцем.
4. Поглядел я на весь труд, – а весь успех работы –
Зависть человека к другому человеку;
Это – тоже тщета и ловля ветра.
5. Глупец сложит руки, а завистью себя пожирает!
6. Лучше покоя на одну ладонь,
Чем полные горсти тщеты и ловли ветра.
7. И еще я увидел тщету под солнцем.
8. Есть одинокий, и с ним никого: ни сына, ни брата,
И нет конца всем его трудам,
И не сыты его очи богатством:
«И для кого я тружусь и себя лишаю блага?»
9. Вдвоем быть лучше, чем одному,
Ибо есть им плата добрая за труды их.
10. Ибо если упадут – друг друга поднимут;
Но горе, если один упадет, а чтоб поднять его – нет другого.
11. Да и если двое лежат – тепло им; одному же как согреться?
12. И если кто одного одолеет,
То двое вместе против него устоят;
И втрое скрученная нить не скоро порвется.
13. Лучше бедный мальчик, но умный, чем царь престарелый, но глупый,
Что уже не умеет понять предостереженья.
14. Ибо этот из темницы выйдет царить,
Ибо тот рожден даже в царственном сане нищим.
15. Видел я, как все живое, все, что движется под солнцем, –
Вместе с мальчиком, с тем другим, кто займет его место.

16. Нет конца народу, всем, кто был по началу!
Но не порадуются ему те, кто будут позже, –
Ибо это тоже тщета и пустое томленье.

ГЛАВА V

1. Следи, как ступаешь, в дом божий идя:
Подойти, чтобы слушать, лучше, чем жертвы приносить с глупцами,
Ибо, сами не зная, творят они зло.
2. Не торопись языком и в сердце своем не спеши
Слово вымолвить, предстоя перед Богом:
Ибо Бог – на небесах, а ты – на земле,
Потому да будут твои речи кратки.
3. Ибо возникает мечтанье из множества забот,
И речь глупца – из множества слов.
4. Что ты Богу обещал по обету – то исполни неотложно,
Ибо не жалуют глупцов: обещал – исполни!
5. Лучше не обещать, чем обещать и не исполнить.
6. Не давай устам ввести тебя в грех,
И посланцу не говори, что случилась ошибка:
На звук твоей речи зачем гневаться Богу,
И дело твоих рук зачем губить?
7. Ибо от множества мечтаний – много тщетных слов,
Ибо Бога ты должен бояться.
8. Если увидишь в стране угнетение бедных,
Извращение суда и правды –
Не удивляйся таким делам:
Ибо начальник за начальником следит, а за ними – начальство;
9. Но польза земли – во всем: и царю служит поле!
10. Любящий деньги не насытится деньгами,
Ни доходом – тот, кто любит копить:
Это тоже тщета.
11. Чем больше добра, тем больше едоков,
А владельцу какая прибыль? Разве что посмотрит!
12. Сладок сон работающего, поел ли мало он или много,
А сытость богача не даст ему сном забыться;
13. Есть злой недуг, – видал я под солнцем, –
Богатство, хранимое на беду владельцу!
14. А пропадет то богатство среди тяжелой заботы, –
Породивши сына, он тому ничего не оставит.

15. Ибо как вышел он наг из утробы материнской,
Так вернется, чтоб уйти, как пришел,
И за труд свой в руке унести ничего не сможет.
16. И это тоже – злой недуг:
Одинаково всякий как приходит, так уходит,
И что пользы ему, что трудился на ветер?
17. И все-то дни свои он ест во тьме,
И много скорбей, и болезни у него, и злобы!
18. Вот что я увидел благого:
Что прекрасно есть, и пить, и видеть благо в своих трудах –
Над чем кто трудится под солнцем
В считанные дни своей жизни, что дал ему Бог, –
Ибо то его доля.
19. Так и всяк человек – кому дал Бог добра и богатства,
И дал ему власть воспользоваться ими,
И брать свою долю, и радоваться своим трудам, –
То это есть божий дар.
20. Ибо нечего ему вспоминать о днях своей жизни,
Ибо Бог посылает ему ответ в его радости сердца.

ГЛАВА VI

1. Есть зло, что я увидел под солнцем, велико оно для людей:
2. Человек, кому Бог дал добра, и богатства, и почета,
И все у него есть, чего б душа ни пожелала, –
Но не дано ему Богом власти воспользоваться этим,
Так что пользуется чужой человек, –
Это – тщета и злая болезнь.
3. Если сотню, сынов породит и многие годы пребудет,
То сколько бы лет ни прожил,
Но коль душа не насытилась благом
Или если не было ему погребенья, –
Я подумал: лучше выкидышу, чем ему.
4. Ибо в тщете тот пришел и во тьму уйдет,
И тьмою его имя сокрыто.
5. Даже солнца не знал и не ведал –
Но тому покойней, чем ему:
6. Если б даже дважды две тысячи лет он прожил,
А блага не видел –
То разве всё не туда же уходит?
7. Трудится человек для рта, а сам недоволен.

8. Ибо чем превосходит мудрый глупца,
Чем – бедный, кто умеет лицом к лицу быть с жизнью?
9. Лучше зримое очами, чем то, к чему тянется душа,
Это тоже – тщета и ловля ветра.
10. Все, что было, уже имеет имя,
И каково оно – известно:
Человек не может тягаться с сильнейшим, чем он,
Ибо много есть слов, что множат тщету, –
И чем от них лучше человеку?
11. Ибо кто знает, что есть благо человеку в жизни
В считанные дни его тщетной жизни?
А ее он сделал себе сенью,
Потому что – кто же объявит человеку,
Что будет после него под солнцем?

ГЛАВА VII

1. Лучше доброе имя, чем добрый елей,
И день смерти лучше дня рождения.
2. Лучше пойти в дом плача, чем пойти в дом пира,
Потому что таков конец для всякого человека,
И живой это сердцем запомнит.
3. Лучше скорбь, чем смех, ибо с худым лицом добреет сердце.
4. Сердце мудрых в доме плача, а сердце глупых в доме веселья.
5. Лучше слушать от мудрого порицанье,
Чем слушать человеку песню глупца.
6. Ибо как терниев треск на костре под котлом, так и смех глупца:
И это – тоже тщета.
7. Лучше бедность, чем несправедная нажива,
Ибо лихва превращает мудреца в безумца,
А подачка разрушает сердце.
8. Лучше конец дела, чем начало дела,
Лучше терпение, чем гордыня.
9. Не спеши скорбеть, ибо скорбь обитает в груди глупцов.
10. Не говори: «Как случилось, что прежние дни были лучше этих?»,
Ибо не от мудрости ты спросил об этом.
11. Наравне с наследием мудрость – благо,
Даже лучше она для видящего солнце.
12. Ибо под сенью мудрости – под серебряной сенью,
А польза знания: мудрость знающему жизнь продлевает.

13. Посмотри на деяния Бога,
Ибо кто может расправить, что он искривил?
14. В день благой будь блажен, а в день худой – пойми:
Бог наравне с тем днем и этот создал,
Чтобы после себя человек не нашел ничего.
15. Всякое я видел в мои тщетные дни:
Есть праведник, гибнущий в праведности своей,
И есть нечестивец, долговечный в своем нечестье.
16. Не очень будь праведным и не слишком мудрым –
Зачем тебе ужасаться?
17. Не очень будь нечестивым и не будь глупцом –
Зачем тебе умирать до срока?
18. Благо, если ты придержишься одного
И от другого не отпустишь руку, –
Но боящийся Бога от всего уйдет.
19. Мудрость поможет мудрому лучше,
Чем в городе десять могучих.
20. Ибо праведника нет на земле такого,
Чтобы благо творил и не погрешил бы.
21. И не всё, что говорят, принимай ты к сердцу,
Чтоб не слышать, как клянет тебя раб твой, –
22. Ибо сколько раз было – твое сердце знает,
Что и сам ты тоже клял других.
23. Мудростью поверял я все это,
Думал: «Стану мудрым», – а она от меня далека.
24. Далеко то, что было, и глубоко, –
Глубоко – кто его отыщет?
25. Старался я и сердце мое
Узнавать, и разведывать, и разыскивать замысел и премудрость, –
Чтоб узнать, что нечестие – глупость, а глупость – безумье.
26. А горше смерти нахожу я женщину, потому что она – ловушка,
И сердце ее – тенета, и руки ее – узы:
Кто благ для бога, ее избежит, а согрешающий попадетсЯ.
27. Вот это постиг я, – сказал Проповедовавший в собрании, –
Мало-помалу замысел постигая.
28. Что еще искала душа моя, чего не нашел я?
Мужа – одного из тысячи нашел я,
А женщины – ни одной из всех их не нашел я.

29. Только вот это я нашел: что сделал бог человека прямым,
Они же ищут многих ухищрений.

ГЛАВА VIII

1. Кто подобен мудрецу, кто знает толкование слова:
«Мудрость человека просветлит его лик,
И переменится дерзость его лика»?
2. По мне – приказ царя соблюдай,
Но только ради клятвы перед богом.
3. Не спеши от него идти, при деле злом не присутствуй,
Ибо все, что желает, творит он,
4. Потому что царское слово властно,
И кто ему скажет: «Что творишь ты?»
5. Соблюдающий заповедь злого дела не познает,
А срок и приговор узнает сердце мудреца.
Ибо всякой вещи есть свой срок и приговор.
6. Ибо зло на совершившего тяжело ляжет;
7. Ибо никто не знает, что еще будет,
Ибо о том, что будет, кто ему объявит?
8. Нет человека, властного над ветром,
Удержать умеющего ветер,
И над смертным часом нет власти,
И отпуска нет на войне,
И не выручит нечестие нечестивца.
9. Все это видал я, принимая к сердцу
Все дела, что делаются под солнцем
В срок, когда властвует человек над человеком, ему на беду.
10. А потом видал я нечестивцев, несомых в могилу,
Пришли они в святое место, но уйдут
И будут забыты в городе, где так они поступали;
Это тоже тщета.
11. Оттого лишь, что указ о сделавшем злое исполняется не быстро,
И осмеливаются люди делать зло.
12. Оттого-то грешник делает сотню зол, и ему дается время.
Однако знаю я и то,
Что благо – бояться Бога и тем, кто его боится.
13. А блага нет нечестивцу, не удлинятся дни его, подобно тени,
Потому что Бога он не боялся.
14. Бывает на земле и такая тщета:
Есть праведники, а дана им участь в меру деяния нечестивцев,

И есть нечестивцы, а дана им участь в меру деяния добрых, –
Я подумал, что это тоже – тщета.

15. И восхвалил я радость, потому что блага нет человеку под солнцем,
Кроме как есть, и пить, и веселиться,
И да последует это за трудами дней его жизни,
Которые дал ему Бог под солнцем.

16. Когда склонил я сердце мудрость познать
И увидеть заботу, что создана под солнцем
(Ибо ни днем, ни ночью сна не знают очи).

17. То увидел я все дело Бога:
Что не может человек найти суть дела, что делается под солнцем, –
Сколько б ни трудился искать человек – не найдет;
И если даже скажет мудрец, что сумеет, – не найдет.

ГЛАВА IX

1. Ибо это все я запомнил в сердце,
Дабы это все объяснить, –
Что праведные и мудрые и дела их – в руке у Бога:
Человек не знает, что предстоит –
Любовь или ненависть? Все возможно.
2. Всё, как всем: одна участь праведному и нечестивцу,
Благому и чистому – и нечистому;
Приносящему жертвы – и тому, кто не приносит жертвы,
Как благому – так и грешному,
Как клянущемуся всеу – так и боящемуся клятвы.
3. Это – беда во всем, что делается под солнцем,
Ибо участь для всех одна;
Потому-то осмеливаются люди на зло,
И пока они живы, в их сердцах – безумье,
А после этого – к мертвым.
4. Ибо тому, кто сопричислен ко всему живому, есть надежда,
Ибо живой собаке лучше, чем мертвому льву.
5. Ибо живые знают, что умрут, но мертвые ничего не знают,
И нет им более платы, ибо память о них исчезла,
6. А любовь их, и ненависть их, и зависть – это сгинуло давно,
И доли нет им более в мире,
Во всем, что делается под солнцем.
7. Так ешь же в радости хлеб твой и с легким сердцем пей вино,
Ибо Бог уже давно предрешил твои деянья.
8. Во всякое время да будут белы твои одежды,
И пусть не оскудевает на голове твоей умощенье.

9. Наслаждайся жизнью с женщиной, которую любишь,
Все дни твоей тщетной жизни,
Потому что дал тебе он под солнцем
Все твои тщетные дни,
Ибо это – твоя доля в жизни и в твоих трудах,
Над которыми сам ты трудишься под солнцем.
10. Все, что готова рука твоя делать, – в меру сил твоих делай,
Ибо нет ни дела, ни замысла, ни мудрости, ни знанья
В преисподней, куда ты уходишь.
11. Оттого лишь, что указ о сделавшем злое исполняется не быстро,
Что не быстрым удача в беге, не храбрым – в битве
И не мудрым – хлеб, не разумным – богатство,
И не сведущим – благословенье,
Но срок и случай постигает их всех.
12. Ибо так и человек не знает срока,
Как рыбы, захваченные злою сетью,
И как птицы, попавшие в силок, –
Как они, в злой час уловляются сыны человеков,
Когда он внезапно их настигнет.
13. Также ту я видел мудрость под солнцем,
И велика она мне показалась.
14. Небольшой городок, и людей в нем мало,
А вышел против него великий царь,
И осадил его, и воздвиг великие осадные валы.
15. Но нашелся в нем мудрый бедный человек,
И он умел избавить город мудростью своею, –
Но никто не вспомнил того бедного человека.
16. И я подумал: лучше мудрость, чем храбрость,
Но мудрость бедного презирают и не слушают его речей.
17. Речи мудрого в спокойствии слышнее,
Нежели крик начальника глупцов.
18. Блага в мудрости больше, чем в орудиях войны, –
Но один согрешающий погубит много блага.

ГЛАВА X

1. От подыхающих мух смердит и бродит елей умощенья,
Немного глупости перевесит почет и мудрость.
2. Думы мудрого дельны, а думы глупого бездельны.
3. И даже на пути, которым глупец идет, ему не хватает смысла,
А он говорит о каждом: «Вот глупец!»

4. Если прогневится на тебя начальник – не покидай своего места,
Ибо уступчивость прекращает большие грехи.
5. Есть зло, – видал я под солнцем, –
Что от имеющего власть исходит заблуждение.
6. Поставлена глупость на высокие посты,
А достойные внизу пребывают.
7. Видел я рабов на конях
И князей, шагавших пешком, как рабы!
8. Копающий яму в нее упадет,
И сносящего стенку укусит змея.
9. Разбивающий камни о них ушибется,
И колющему дрова от них угроза.
10. Если затупело железо, – не заточив лезвие, только силы потратишь:
Польза мудростью преуспеет!
11. Если прежде заклинания змея укусит, то в болтунах уже пользы нет.
12. Речи мудрого – благостыня, а уста глупца его же и поглотят:
13. Начало речей его – глупость,
И конец речей его – злое безумье, –
14. А глупец все множит слова.
Не знает человек, что будет,
И о том, что случится после, кто ему объявит?
15. Труды глупца его утомят,
Потому что не знает он дороги в город!
16. Горе тебе, страна, чей царь – невольник
И чьи князья пируют спозаранку.
17. Блаженна ты, страна, чей царь – свободный
И чьи князья едят в положенное время,
Для укрепления мужества, а не для пьянства.
18. От ленивых рук обрушится остов дома,
И кто опускает руки, у того протекает крыша.
19. Для того чтоб смеяться, ставят хлеб на столы,
И увеселяет жизнь вино, а серебро разрешает все.
20. Даже в мыслях не кляни царя,
И в спальном покое не кляни богатых,
Ибо птицы небесные перенесут твою речь,
И пернатые объявят дело.

ГЛАВА XI

1. Посылай свой хлеб по водам,
Ибо спустя много дней ты его найдешь.
2. Давай долю семи и даже восьми,
Ибо ты не знаешь, какая беда на земле может случиться.
3. Если наполнятся тучи, то на землю дождь они проливают,
И если упало дерево, – на юг ли, на север, –
То дерево – там, куда оно упало.
4. Следящий за ветром не будет сеять,
И глядящий на тучи не будет жать.
5. Точно так, как не знаешь ты, откуда стало дыхание
И кости откуда в беременной утробе,
Так не знаешь ты дел Бога, создающего все.
6. Сей семена с утра и руке до вечера не давай отдохнуть,
Ибо ты не знаешь, что удастся – то или это,
Или то и другое равно хорошо.
7. И сладок свет, и благо очам – видеть солнце.
8. Ибо если много дней человек проживет,
То да радуется каждому из них –
И помнит о днях темноты, ибо тех будет больше:
Все, что наступит, – тщета.
9. Радуйся, юноша, молодости своей,
И в дни юности твоей да будет сердцу благо;
И ходи по путям, куда влечет тебя сердце,
И по зримым твоими очами,
И знай, что за все это Бог призовет тебя к суду.
10. Но скорбь отвергни от сердца
И худое отведи от плоти,
Ибо молодость и черные волосы – тщета.

ГЛАВА XII

1. И о своем создателе помни с юных дней,
Еще до поры, как настанут дни худые,
И приблизятся годы, о которых ты скажешь: «Я их не хочу».
2. До поры, как затмится солнце,
И свет, и луна, и звезды,
И после дождя будут снова тучи.
3. В день, когда трясущимися станут обходящие дом,
И скрючатся твои бойцы,
И будут мельничихи праздны, ибо станет их мало,
И потускнеют глядящие в окошки,

4. И запрутся на улицу двери,
Как затихнет голос зернотерок,
И еле слышен станет голос птиц,
И поющие девушки притихнут.
5. Малого холмика станешь бояться,
И препоны будут на дороге,
И цветы миндаля опадут,
И наестся саранча,
И осыплется каперс желанья –
Ибо уходит человек в свой вечный дом,
И наемные плакальщики на улице кружат.
6. До поры, как порвется серебряный шнур,
И расколется золотая чаша,
И разобьется кувшин у ключа,
И сломается ворот у колодца.
7. И прах возвратится в землю, которою он был,
И возвратится дыхание к богу, который его дал.
8. Суета сует, – сказал Проповедовавший в собрании, – всё суета.
9. А сверх того, что был мудрым Проповедующий, он еще учил народ
знанию, и взвешивал, и исследовал, и складывал многие притчи.
10. Искал Проповедующий, как найти слова дельные и написанные верно,
слова истины.
11. Слова у мудрых – как стрекало погонщика,
И как вбитые гвозди – у собирателей пословиц:
От единого пастыря даны.
А кроме них, мой сын, остерегись:
12. Много книг составлять – конца не будет.
И много читать – утомительно для плоти.
13. Послушаем всему заключение:
Бога бойся, храни его заветы,
Ибо это каждому подобает.
14. Ибо всякое дело Бог призовет к суду
Над всем сокрытым в тайне – худым и хорошим.

Библия. – Российское Библейское общество.- М., 2004. – С. 618 – 625.

Книга Самурая. Бусидо

Глава I

Вступление

Самурай должен прежде всего постоянно помнить – помнить днем и ночью, с того утра, когда он берет в руки палочки, чтобы вкусить новогоднюю трапезу, до последней ночи старого года, когда он платит свои долги – что он должен умереть. Вот его главное дело. Если он всегда помнит об этом, он сможет прожить жизнь в соответствии с верностью и сыновней почтительностью, избежать мириада зол и несчастий, уберечь себя от болезней и бед, и насладиться долгой жизнью. Он будет исключительной личностью, наделенной прекрасными качествами. Ибо жизнь мимолетна, подобно капле вечерней росы и утреннему инею, и тем более такова жизнь воина. И если он будет думать, что можно утешать себя мыслью о вечной службе своему господину или о бесконечной преданности родственникам, случится то, что заставит его пренебречь своим долгом перед господином и позабыть о верности семье. Но если он живет лишь сегодняшним днем и не думает о дне завтрашнем, так, что, стоя перед господином и ожидая его приказаний, он думает об этом как о своем последнем мгновении, а глядя в лица родственников он чувствует, что никогда не увидит их вновь, тогда его чувства долга и преклонения будут искренними, а его сердце будет исполнено верности и сыновней почтительности.

Но если он не помнит о смерти, он будет беззаботен и неосторожен, он будет говорить слова, которые оскорбляют других, тем самым давая повод для споров. Если на это не обратят внимания, их можно будет разрешить, но если сделают упрек, он может окончиться ссорой. Если он прогуливается в увеселительных местах среди толпы без должной осторожности, то может столкнуться с каким-нибудь большим глупцом и будет тянут в ссору еще прежде, чем поймет это. Тогда он может быть убит, имя его господина – запятнано, а его родители и родственники – осыпаны упреками.

Все эти несчастья идут от того, что он не помнит все время о смерти. Тот же, кто делает это, будет, как и полагается самураю, говоря самому или отвечая другим, тщательно взвешивать каждое слово и не вдаваться в бесполезные споры. Самурай не позволит никому заманить себя в ловушку, где он внезапно может оказаться в безвыходном положении, и потому избегнет зол и бедствий. И верхи, и низы, если они забывают о смерти, склонны к нездоровым излишествам в еде, вине и женщинах, поэтому они умирают преждевременно от болезней печени и селезенки, и даже пока они живы, болезнь делает их существование бесполезным. Но те, у которых всегда перед глазами лик смерти, сильны и здоровы в молодости, а поскольку они берегут здоровье, умеренны в еде и вине и избегают женщин, будучи воздержанными и скромными во всем, болезни не иссушают их, а жизнь их долга и прекрасна.

Тот, кто живет в этом мире, может потакать всем своим желаниям; тогда его алчность возрастает так, что он желает того, что принадлежит другим, и не довольствуется тем, что имеет, становясь похожим на простого торговца. Но если он всегда смотрит в лицо смерти, он не будет привязан к вещам и не проявит неумности и жадности, станет, как я говорил прежде, прекрасным человеком. Что касается размышления о смерти, то Ёсида Кэнко в «Цурэдзурэ-гуса» говорит, что монах Синкай имел обыкновение сидеть днями напролет, размышляя о своем конце; несомненно, это очень удобно для отшельника, но не для воина.

Ведь тогда он должен был бы пренебречь своим военным долгом и отказаться от пути верности и сыновней почтительности. Самурай же, наоборот, должен постоянно быть занят и общественным, и личным. Но когда бы у него не появлялось немного времени для себя, чтобы побыть в безмолвии, он не должен забывать возвращаться к вопросу о смерти и размышлять о ней. Разве не сказано, что Кусуноки Масасигэ увещевал своего сына Масацуру всегда помнить о смерти? Все это предназначено для обучения юного самурая.

Правильное и неправильное

Воин должен глубоко понимать эти два качества. Если он знает, как делать одно и избегать другого, он обрел бусидо. Правильное и неправильное – это не что иное, как добро и зло, и хотя я не отрицаю, что различие между словами незначительно, поступать правильно и делать добро считается утомительным, а поступать неправильно и делать зло – легким и приятным, поэтому естественно, что многие склоняются к неправильному или злему и не любят правильное и доброе. Но быть непостоянным и не различать правильное и неправильное противоречит разуму, поэтому тот, кто различает их и при этом поступает неправильно, является не самураем, а грубым и неотесанным существом. Причина тому – неумение управлять собой. Само по себе это может и не звучит так плохо, но если посмотреть глубже, мы увидим, что все идет от трусости. Поэтому я утверждаю, что самурая необходимо воздерживаться от неправильного и стремиться к правильному.

В свершении правильного есть три степени. Например, человек отправляется путешествие вместе с соседом, а у его спутника есть сто ре золотых, которые он, чтобы не нести с собой, оставляет у этого человека до своего возвращения. При этом он никому ничего не говорит. Во время путешествия спутник вдруг умирает от переедания, или апоплексии, или еще чего-нибудь, так что не остается вообще никого, кто бы знал о деньгах. Иной, только из сочувствия или сострадания, и без всяких злых мыслей, сразу же сообщает об этом родственникам и возвращает им деньги. Поистине, этот человек поступает правильно. Другой пример. Предположим, что человек, отдавший деньги, был мало с кем знаком, а родственников у него вообще нет, так что о деньгах никто не знает и даже никто не будет и спрашивать. И если тот человек, у кого их оставили, не слишком чист душой, он может счесть их

подарком судьбы и подумать, что не будет ничего плохого в том, чтобы никому не говорить о них и оставить их у себя. Но потом он вдруг устыдится своих грязных мыслей и вернет деньги. Это – правильный поступок из чувства стыда, порожденного разумом. Наконец, может случиться так, что кто-либо из семьи или из слуг вдруг узнает о деньгах, и человек, утаивший их, приходит в ужас от того, что о нем могут подумать или сказать в будущем, и потому возвращает все. Таков правильный поступок из чувства стыда, связанного с другими людьми. Но здесь мы можем спросить, как бы он поступил, если бы никто не знал о деньгах. Поэтому, едва ли мы можем назвать его тем, кто, даже не зная, что является правильным, делает это.

Тем не менее, в целом, кодекс правильного поведения гласит, что в первую очередь мы должны чувствовать стыд из-за презрительного отношения своей семьи, слуг и друзей затем из-за презрения знакомых и других людей, и потому избегать неправильного и поступать правильно. Тогда это привычным и со временем мы приобретем склонность к предпочтению правильного и ненависти к неправильному.

То же касается и доблести. Рожденный храбрым спокойно бросится в битву под стрелы и пули. Исполненный верности и долга, он сделает свое тело мишенью и будет спешить, являя своей исключительной доблестью прекрасный пример для очевидцев. С другой стороны, может быть и такой у кого при виде опасности дрожат колени и сердце, но он идет вперед, ибо стыдится оказаться единственным среди своих товарищей, кто дрогнул в наступлении, он боится потерять лицо. Так он укрепляет свою решимость и спешит вслед за храбрецом. Хотя он значительно слабее рожденного отважным, но после нескольких битв он привыкает и обретает опору, так что со временем его храбрость укрепляется, и он становится воином ничуть не худшим, чем рожденный бесстрашным. Поэтому, в свершении правильного и доблести нет иного начала, кроме чувства стыда. Ибо если человек говорит о неправильном, что это не имеет значения, и поступает неправильно; если, видя труса, он лишь смеется и тоже говорит, что это не имеет значения, – как же тогда возможно обучить такого?

Храбрость

В бусидо есть три первостепенных качества: верность, правильное поведение и храбрость. Мы говорим о верном воине, справедливом воине и отважном воине, и только тот, кто наделен всеми тремя добродетелями, является наилучшим воином. Но среди множества самураев редко встретишь такого. Верного и справедливого воина не так уж трудно отличить по его обычному, каждодневному поведению, но, казалось бы едва ли в нынешние мирные и спокойные времена столь же легко отыскать храброго. Однако, это не так, ибо храбрость проявится не только тогда, когда человек одевает доспехи, берет в руки копье и алебарду идет в бой. Увидеть, обладает он ею или нет, можно даже тогда, когда он сидит на циновке и живет повседневной жизнью. Ибо рожденный отважным будет предан господину и почтителен к родителям;

когда бы него ни появилось время, он будет использовать его для учения и совершенствования в боевом искусстве. Он будет твердо остерегаться праздности и внимательно расходовать каждую монету. Считающий это отвратительной скупостью ошибается, ибо самурай тратит много только там, где это необходимо. Он не делает ничего, что бы противоречило указаниям господина или презиралось бы родителями, вне зависимости от его собственных желаний. Так, будучи предан своему господину и родителям, самурай хранит себя в надежде совершить в один из дней выдающийся поступок, а потому он умеряет себя в еде, вине и увлечении женщинами, этом величайшем обмане для человека, чтобы сохранить свое тело здоровым и сильным. Во всем этом, как и в других вещах, строгое самоограничение есть начало доблести.

С другой стороны, тот, кто не отважен, лишь внешне предан господину и почтителен к родителям, не имея никаких искренних побуждений таким оставаться. Безразличный к указаниям господина и предпочтениям родителей, он склонен к бессмысленным блужданиям там, где их не должно быть, он делает то, что не следует делать и во всем ставит на первое место и желания. Такой любит поспать и утром, и днем, а особенно он не любит учиться. Что касается военных искусств, то он пренебрегает совершенствованием в них, лишь хвастаясь своим искусством в том, чего не может исполнить, и наслаждаясь какой-нибудь бесполезной глупостью. Он тратит любые деньги на пышные пиршества, выбрасывает на ветер свое жалование и закладывает свои сбережения без всякой мысли о завтрашнем дне. Там же, где нужно потратиться, он скуп, и не позаботится о том, чтобы отполировать доставшиеся в наследство от отца доспехи и сменить разорвавшиеся веревки. Еще меньше будет он тратиться на покупку нового обмундирования и снаряжения для лошади, дабы восполнить потери. Здоровье не позволяет ему должным образом служить господину, и ему нет дела до беспокойства и горя, которые он тем самым причиняет своим родителям. Он слишком много ест, пьет и чересчур увлекается женщинами, и такая трата физических сил и отпущенных лет идут не от чего иного, как от слабого и необученного разума, неспособного к самоограничению. Мы не ошибемся, если назовем эти качества источником трусости в самурае. Так отважного можно отличить от малодушного, даже если он сидит на циновке в своем доме.

Почтение

Путь верности и сыновнего долга присущ не только самураю. Крестьяне, ремесленники и торговцы тоже не чужды его. Но среди последних ребенок или слуга, сидя со своим родителем или хозяином, может скрестить ноги или держать руки где попало, или может говорить с ними стоя, хотя они сидят, или совершать другие бесцеремонные и невежливые поступки, – все это не имеет значения. Быть искренним в своих сыновних чувствах и действительно преданным хозяину или родителям – вот все, что требуется от трех сословий. Но что касается бусидо, как бы в сердце своем ни был предан и почтителен человек, если он не соблюдает правильного этикета и лишен манер, которые

выражают уважение к господину или родителю, его нельзя считать живущим в соответствии с ним. Любое подобное пренебрежение по отношению не только к господину но и к родителям, не может считаться приличествующим тому кто хочет стать самураем. И даже вне их присутствия, наедине с собой, не может быть никакого расслабления, ничто не должно затмевать верности и сыновнего долга воина. Когда бы он ни ложился спать, ноги его ни на мгновение не должны быть обращены в сторону его господина. Где бы он ни устанавливал соломенную мишень для упражнений в стрельбе из лука, стрелы никогда не должны лететь в сторону его господина. Когда он кладет на землю копье или алебарду, острие их также не должно быть направлено в сторону господина. А если он услышит разговор о своем господине, или же сам что-либо говорит о нем, он должен немедленно вскочить, если он лежит, и выпрямиться, если он сидит, ибо в этом состоит Путь самурая.

Указывать копьем в сторону господина, зная, что он там, говорить о нем, развалиясь на циновках, бросать письмо родителей, или рвать его, или использовать его для чистки свирели или ночника – все это говорит об отсутствии уважения. Такие люди склонны, встречаясь с незнакомцами, плохо говорить о делах своего господина. А если кто-нибудь, даже совершенно чужой человек, приходит и ловко заводит с ними разговор, они будут очень довольны и без всяких колебаний станут осуждать своих родителей и старших братьев, порочить и поносить их. Несомненно, что когда-нибудь они будут наказаны своим господином, или попадут в беду, в любом случае их конец не будет достойным воина; но даже если они останутся живы, это будет бесполезное существование. В прошлом, в эпоху Кэйте, жил отважный воин по имени Кани Сайдзо, командующий пехотой при Фукусима Саэмон-тайю Масанори, день и ночь охранявший железные ворота замка Хиросима в Аки. Состарившись, он стал спать в промежутках между службой. Случилось так, что к нему пришел паж Масанори и принес молодого ястреба с запиской от господина о том, что это подарок по одному из случаев. Сайдзо моментально вскочил, одел хакама, которые он снял и отложил в сторону, повернулся к нему и принял подарок, сказав, что немедленно передаст свою благодарность. Затем продолжил: «Если бы ты был моим сыном, я бы сказал, что ты глупец, ибо если ты приносишь послание от нашего господина, ты должен с самого начала сказать об этом, чтобы я мог подготовиться, а не подавать мне его, когда я заснул, без всякого предупреждения. Хорошо, что ты не мой сын, а поскольку ты всего лишь паж, я думаю, что должен простить тебя». Мальчик в испуге убежал и рассказал все своим друзьям, так что спустя какое-то время история дошла до самого Масанори. Он позвал пажа и спросил, так ли было дело, и, когда паж все подтвердил, сказал: «Сайдзо был прав, рассердившись из-за такой бестактности. Я хотел бы, чтобы все самураи Аки и Бидзэна обладали его духом, ибо тогда не было бы ничего, что они не смогли бы свершить».

Глава II

Управление домом

Если самурай недоволен какими-то поступками своей жены, он должен разумными доводами убедить ее согласиться с ним. При этом в пустяках лучше быть терпимым и снисходительным к ней. Но если она ведет себя плохо, и он считает, что от нее не будет никакой пользы, он, в исключительных случаях, может развестись с ней и отослать ее домой к родителям. Но если самурай не делает этого и продолжает держать ее в своем доме, так что люди обращаются к ней по уважительным именам окусама и камисама, но при этом кричит на нее и поносит ее оскорбительными выражениями, он ведет себя так, как наемники и чернь, живущие на задворках торговых кварталов, что не подобает самураю-рыцарю. Еще менее подобает ему хвататься за меч или грозить жене кулаком – храбрость, на которую осмелится только трусливый самурай. Ибо девушка, рожденная в самурайском доме и достигшая брачного возраста, никогда, будь она мужчиной, не стала бы терпеть, чтобы кто-нибудь грозил ей кулаками. Лишь потому, что она имела несчастье родиться женщиной, ей остается лить слезы и мириться с этим. Храбрый самурай никогда не угрожает тому, кто слабее его. Тот же, кто любит и делает то, что презирает отважный человек, справедливо называется трусом.

Родственники

Среди крестьян и торговцев обычно дети старших и младших братьев, как и замужних сестер, зовутся племянниками, и к ним ко всем относятся одинаково. Самураям не подобает поступать так. Например, сына старшего брата, являющегося наследником, почитают, хотя он и племянник, как старшего брата, и относятся к нему с советующим уважением, ибо он будет исполнять долг старшего брата. Это не обычное отношение к племяннику, ибо он представляет основателя семьи и рода. Что касается второго и третьего сына, то достаточно, если будут соблюдаться обычные отношения дяди и племянника, как и в случае с сыновьями младших братьев. Дети сестер – также племянники, но, поскольку у них внешнее родство, об этом следует помнить, поэтому лучше поддерживать с ними ровные отношения, устные и письменные, и держать их на расстоянии. К племянникам и младшим братьям, а также к своим собственным детям, если они отправлены в другую семью, нужно относиться соответственно. Встречаешься ли с ними лично или обмениваешься словами на семейных советах, приветствия и обращения должны быть сдержанными и отчужденными, как отношения к чужим домам и семьям, и отличными от обращений к близким. Ибо если после того, как они отправились в другой дом, по-прежнему относиться к ним как к сыну или младшему брату, будет казаться, что ты предпочел бы оставить их дома, и подобное отношение будет сочтено приемным отцом и другой семьей неуважением. Приемный отец не является родственником, и если, предположим, в его доме возникнет беспорядок и вопрос о наследнике станет трудным, только тогда будет правильным не бросить племянников и помогать им.

Точно так же, когда отдаешь свою дочь замуж в другую семью, она рождает сына, а ее муж умирает. И если маленький внук становится наследником, то в случае раздела владений, когда необходимо начать переговоры с родственниками и близкими зятя необходимо, чтобы из каждых десяти опросов восемь или девять ты предоставлял решать им. И даже если муж жив, но семья плоха и становится бременем для родственников, едва ли можно не помочь дочери в трудной ситуации, поэтому следует оказать ей поддержку.

Бережливость

Самураи, находящиеся на службе, знатные и низкие, всегда должны быть бережливы, но при этом не экономить на расходах на содержание дома. Те, кто имеют большие доходы, должны быстро изменить свои траты, если обнаружат, что живут не по средствам. Будучи внимательными и экономя там и тут, они вскоре смогут расплатиться с долгами. Но если мелкий вассал пытается жить как большой, тратит слишком много и попадает в трудное положение, он не сможет оправиться от этого, ибо ему не на что опереться, и как бы он ни пытался экономить, его положение будет все труднее и труднее, пока, наконец, он не придет к полному краху. Поскольку частные дела людей не касаются других, а тот, кто находится на службе, вынужден делать то же, что и его товарищи, у него есть какие-то необходимые расходы, поэтому ему придется прибегать ко всевозможным уловкам и хитростям, и даже говорить и делать то, что не следует говорить и делать, ибо денежные трудности заставляют даже людей высокой репутации совершать бесчестные поступки, чуждые им. Поэтому необходимо принять твердое решение жить по средствам и быть очень внимательным, чтобы не впасть в ненужные траты, и расходовать деньги только там, где необходимо, ибо это называется путем бережливости. Следует сказать еще одну вещь. Ничего не делать и при этом говорить о бережливости, не желая тратить ничего, экономя и срывая отовсюду, радоваться, если скупостью удастся добавить одну монетку к другой – значит дать охватить себя страсти получения грязных барышей и постепенно утратит все приличия. Это означает делать то, что не следует, и оставлять не сделанным то, что должно быть сделано. Такие люди теряют все инстинкты, за исключением накопительства, и то, чему они следуют – скупость, а не бережливость. Это позволительно крестьянам и торговцам, но самурай должен питать к скарденности такое же отвращение, как и к отбрасыванию Трех Священных Сокровищ.

Ибо если он складывает все деньги и не желает тратить их, насколько же крепче он будет цепляться за свою куда более драгоценную жизнь. Поэтому древние говорили, что в Китае скупость считается равной трусости.

Самурай

Поскольку все самураи находятся на службе и их долг состоит в том, чтобы уничтожать мятежников и разбойников, и обеспечивать спокойствие и безопасность трех сословий, даже самый последний из носящих это имя не должен совершать преступлений или несправедливости против этих трех

сословий. То есть, он не должен требовать от крестьян большего, чем обычно, вознаграждения, и не должен силой заставлять их служить ему. Он не должен заказывать ремесленникам вещи и потом отказываться платить за них, он не должен забирать вещи у горожан и торговцев и заставлять их ждать своих денег. Самое же непристойное – одалживать им деньги и наживаться на этом, подобно простому ростовщику. Следует всегда быть внимательным к этим людям, сочувствовать крестьянам в своих владениях и не причинять вреда ремесленникам. И даже если не можешь сразу вернуть долги горожанам и торговцам, их следует время от времени выплачивать по частям, чтобы не загонять эти сословия в нужду и лишения. Самурай, чей долг – карать разбойников и грабителей, не должен идти по пути преступников.

Чувство стыда

Пятьдесят-шестьдесят лет назад ронины, говоря о службе, сказали бы, что человек едва ли может содержать лишнюю лошадь, если его доход лишь около пятисот коку, или что он может позволить себе иметь лишь полуистощенное животное, если его поход – лишь около трехсот коку. Точно так же, если бы встал вопрос о службе с жалованием в сто коку, они бы сказали, что тогда человек сможет позволить себе иметь лишь ржавое копье. Ибо тогда еще были живы древние самурайские правила, по которым воину не пристало упоминать цифр и говорить, что у кого-то столько-то коку дохода. Поэтому их слова и звучали так: «Даже умирая от голода, ястреб не притронется к зерну». «Даже не съев ничего, самурай пользуется зубочисткой». В этих словах запечатлен тот дух. Тогда молодые люди никогда не говорили о выгоде или потере, никогда не упоминали о ценах и краснели, слыша разговоры о любовных делах. Я считаю, что все самураи должны изучать древние идеалы и восхищаться ими, даже не будучи способными их достигнуть. «Даже если у человека сломан нос, если он может дышать им, все в порядке», – вот как следует идти к этому.

Выбор друзей

Самое главное для самурая, находящегося на службе – общаться и заводить друзей только среди тех своих товарищей, которые отважны, верны долгу, умны и влиятельны. Но поскольку таких людей немного, следует среди многих друзей выбрать одного, на которого в случае необходимости можно полностью положиться. В целом, самураю желательно заводить близких друзей из числа тех, кого он любит и с кем он предпочитает есть, пить и путешествовать. Ибо если он проявит к одному из них расположение и сделает своим другом, полагая, что тот будет веселым и хорошим спутником, они могут легко повести себя непристойным для самурая образом: относиться друг к другу без должных церемоний, вольно разваливаться друг напротив друга, распевать по вечерам песни и баллады дзерурц, обращаться друг к другу слишком фамильярно и ссориться из-за пустяков. А затем они могут помириться даже без обычных в таком случае слов. Подобное предосудительное отсутствие достоинства лишь показывает, что, хотя внешне некоторые выглядят как самураи, сердца их как у нищих поденщиков.

Дружба

Надежность – одно из качеств Пути воина, необходимых самураю, но ни в коем случае не желательно оказывать помощь без веских причин, ввязываться в дела, которые не имеют значения или принимать на себя обязательства в том, что не касается тебя самого, только ради того, чтобы сделать так-то или дать совет. Даже если дело в какой-то степени касается тебя, лучше остаться в стороне, если тебя никто не просит вмешаться. Ведь даже незначительные вопросы, не говоря уже о больших, могут привести к тому, что ты не сможешь устраниваться, не подвергая риску свою драгоценную жизнь, которая должна находиться только в распоряжении твоего господина, или родителей. Поэтому я говорю, что самурай не должен без необходимости принимать на себя обязательства.

Когда самурая прошлого просили о каком-нибудь одолжении, он первым делом думал, стоит его делать или нет, в последнем случае он сразу же отказывался. А если и откликнулся на просьбу, то делал это только после тщательного размышления, когда он был готов выполнить ее. Дело вскоре оказывалось решенным, а самурай заслуживал великую благодарность. Тот же, кто без раздумий берет на себя какие-то обязательства, не сможет выполнить их должным образом, и, когда это обнаружится, приобретет репутацию легкомысленного человека. Давать советы и высказывать суждения следует тоже только после тщательных размышлений. Ибо если родители, учителя, старшие братья, дядья могут дать неправильные советы своим детям, ученикам и племянникам без большого вреда, все, исходящее из уст самурая, должно быть обдуманно и взвешено. И особенно рассудительным он должен быть по отношению к своим друзьям и товарищам. Когда его выбирают и просят принять участие в совете, он всегда может сказать, что не имеет мнения на этот счет и отказаться обсуждать это. Но если как сопровождающее лицо он участвует в разговоре, лучше всего говорить то, что он думает, прямо, ясно и кратко, без оговорок и обращения внимания на возможное неудовольствие или возмущение других. Ибо если, по своей слабости или из-за опасений обидеть людей или оскорбить их, он бестактно колеблется, отворачиваясь от того, что верно, и соглашаясь с тем, что неразумно; или же, желая избежать ссоры, он позволяет себе говорить неприличные вещи, или перекладывает ответственность на других, его, в конце концов, будут считать плохим советником и презирать. Точно так же, тот, кто настолько глуп, что считает себя не нуждающимся в дружеском разговоре, полагая, что в советах нет необходимости и желая все делать по-своему, при этом совершая глупости одна за другой, будет не слишком любим своими друзьями.

Разрыв отношений

У самурая, находящегося на службе вполне может оказаться среди знакомых или товарищей тот, с кем он по каким-то причинам не желает иметь дела. Но если господин прикажет ему служить вместе с таким человеком, он должен немедленно сказать тому: «Мне приказано служить вместе с тобой, и

хотя мы отнюдь не близки, я верю, что мы будем помогать друг другу, чтобы сообща лучше исполнить свой долг». Если же человек старше его по службе, он сам попросит у него наставления. Если на другой день он получит новое назначение, им следует вернуться к прежним отношениям; но, пока они вместе, сообща исполнять обязанности – вот должное поведение самурая. Тем большим должен быть дух сердечности и взаимопомощи между друзьями, у которых нет претензий друг к другу, когда они служат вместе. Но те, кто всегда жаждут власти, кто, когда в управу приходит новый человек, незнакомый со всеми тонкостями службы, отказывают ему в сердечной доброте, поддержке и не помогают хорошо служить, а когда он совершает ошибки, радуются этому, такие показывают свой отвратительный и плохой характер и заслуживают осуждения. Такой самурай способен на любую грязную подлость, например, повернуть против своих, когда он окажется в трудной ситуации, потому такого следует избегать.

Репутация

Самурай должен постоянно читать древние летописи, дабы укреплять свой характер. Ибо в сочинениях, известных повсюду, таких как «Коегункан», «Нобунагаки» и «Тайкоки», подробно описываются сражения и рассказывается о тех, кто совершал рыцарские поступки, а также о тех, кто погиб. Среди последних, должно быть, было много великих вассалов, но они не кичились своей доблестью, поэтому их имена не запечатлены. Среди же низких вассалов выбраны записаны для потомков имена только тех, чья доблесть была выдающейся. Но и те погибшие, чьи имена не остались в памяти, и те, чьи подвиги прославились в веках, чувствовали одинаковую боль, когда им срубали головы. Подумай об этом. Самурай должен умереть, поэтому цель его – умереть так, чтобы своей великой доблестью поразить и друга, и врага, чтобы о его смерти пожалел и господин, и командующий, чтобы его славное имя осталось в памяти будущих поколений. Иная участь ждет презренного труса, который наступает последним и отступает первым, который, атакуя укрепления врага, прячется за своих товарищей, чтобы уберечься от стрел. Сраженный случайной стрелой, он падает и умирает как собака, а его товарищи могут даже втоптать его в грязь. Это величайший позор для самурая. Об этом следует думать днем и ночью, и никогда не забывать.

Хвастуны и клеветники

Эти два типа людей могут показаться схожими, на самом деле они различаются. В прежние времена среди самураев было немало тех, кто слыли хвастунами, например Мацудайра Кагаэмон и Окубо Хикодзаэмон, оба офицеры сегунской стражи. В те годы у каждого дайме было несколько таких самураев. Они совершали множество подвигов и неуклонно следовали Пути воина, но были склонны к упрямству, и потому с ними трудно было вести переговоры. Когда же их поджимала жизнь, или если их доход и должность казались им несоответствующими их высокой репутации, они становились дерзкими и могли прямо высказать то, что они желают, не заботясь о других.

Но если их господин, его советники или старшие члены клана не обращали на это внимания, они становились все более и более своевольными и могли сказать любому все что они думают о его достоинствах или недостатках без всякой осторожности и извинений, и так это продолжалось постоянно. Такими были хвастуны прошлого, люди, прославившиеся великими деяниями. Сегодняшние же хвастуны даже никогда не надевали кольчуги. Они проводят большую часть времени, сидя с друзьями и знакомыми и обсуждая недостатки управления у своего господина, указывая на ошибки советников и доверенных лиц и, конечно, не скрывая неправильных действий своих товарищей, в то же самое время подчеркивая свое собственное превосходство. Эти недалекие люди отличаются от славных хвастунов прошлого как небо и земля, и их следует называть клеветниками и болтливыми дураками.

Путешествие

Самурай, находящийся на службе, должен путешествовать с багажом на вьючной лошади. Он должен связать оба своих меча вместе, дабы они не выскользнули из ножен при падении. Но не следует обвязывать рукоять длинного меча полотенцем. Также не следует привязывать толстой веревкой футляр копья для поддержки. Эти вещи нельзя оставлять без внимания. Если пометить багаж знаками отличия и эмблемами типа: «Вассал господина такого-то», это могут счесть неуважением к его дому. Когда, как стало принято в наши дни, получаешь лошадь прямо от самого конюха, и если на ней еще сидит самурай, следует не спешиваться со своей лошадью и подождать, пока самурай не сойдет с лошади по просьбе конюха. Ибо если спешишься по просьбе конюха и будешь ожидать стоя, другому ничего не останется, как тоже слезть с лошади, хотя, быть может, он и не имел кого намерения. Когда же спешишься, можешь оказаться в неловком положении, если придется залезать на ту же лошадь снова.

Когда в пути необходимо перебраться через реку, следует всегда прибегать к помощи перевозчиков-кули, ибо если поскупишься на расходы, или посчитаешь себя знатоком и поедешь самостоятельно, может случиться так, что лошадь упадет, вещи промокнут, а слуга окажется раненым. Тогда будешь выглядеть очень глупо.

Если, желая сократить путь, едешь через Ёгекайци или садишься в лодку в Авадзу, поступаешь недальновидно. Ибо если едешь на обычной лодке из Кавана и погода вдруг портится, это еще простительно. Но если, несмотря на трудности, ты постоянно меняешь маршрут и попадаешь в беду, это необъяснимо. Не случайно старые стихи говорят:

Воин думает
Что форт Ябасэ -
вот ближайший путь?
Он должен знать – кратчайшая дорога
Идет кругом через мост Сэта.

Самый длинный путь оказывается самым коротким, это относится не только к дорогам. Об этом стоит помнить всегда.

Клевета

Самурай, находящийся на службе у господина, никогда не должен исподтишка осуждать ошибки своих товарищей, которые он видел или о которых слышал. Ибо человеку не дано понять, насколько он может ошибаться в таких вещах или не понимать их. Более того, чиновники и особенно, советники и старшие командиры говорят от лица своего господина, поэтому их осуждение падет и на него самого. К тому же может случиться так, что в один из дней придется обратиться к ним с просьбой, прислушиваться к их настроению, пожимать руки, преклонять колени и смиренно просить их милости. Менять же внезапно тон после того, как только что за спиной человека злословил о нем, недостойно самурая какой бы тяжелый проступок этот человек не совершил.

Воин, заменивший павшего

Во времена внутренних войн, когда сражения были нескончаемыми, если самурай погибал в рыцарском поединке или умирал от ран, его господин или командир позволяли, из уважения к заслугам павшего, унаследовать его место и содержание сыну, каким бы молодым он ни был. Если же сын был еще ребенком и не мог нести воинскую службу, на место отца назначался его младший брат, если он не находился на службе, и господин назначал его попечителем. Такого воина называли цзиндай, «воином, заменившим павшего». Таков древний обычай. Занимая место старшего брата, младший обязан считать своего племянника сыном, воспитывать и заботиться о нем соответственно. Заняв место главы дома, он обязан собрать все доспехи, оружие и конские сбруи, имеющиеся в нем, и вместе с одним – двумя членами семьи тщательно пересчитать их и занести имущество в книгу. Когда ребенок достигнет пятнадцатилетнего возраста, позволяющего ему поступить на службу к господину, следует отправить господину прошение о приеме на службу с получением вознаграждения, которое прежде получал его отец. Прошение может быть удовлетворено если молодого воина сочтут достойным. Если же его сочтут еще слишком юным, попечителя могут просить заботиться о нем еще несколько лет. Опекуну, однако, следует отказаться, как бы настойчиво его ни уговаривали, а когда прошение будет удовлетворено, он должен по составленной ранее описи передать все имущество молодому воину. Все вещи, приобретенные за время опекуинства, также следует передать ему. Когда опекун встал во главе дома, господин может определить ему часть содержания, например, двести коку из пятисот, оставшиеся триста идут племяннику. Это может быть хорошо для самого опекуна, но не для дома, чьи доходы уменьшаются, поэтому он должен просить о том, чтобы все деньги из содержания старшего брата передавались наследнику. Так должен вести себя самурай, заменивший павшего. Но есть и такие, которые не желают передавать имущество наследнику, достигшему совершеннолетия, а если и делают это, то

передают имущество в плохом состоянии, а дом – обветшалым, не предприняв никаких усилий, чтобы восстановить его. Еще хуже те, которые возлагают на наследника долги, которые его отец не делал, и беспокоят молодого человека просьбами о выделении продуктов, денег и пр. Таких следует считать бессовестными мошенниками.

Конец

Каждый самурай, большой или малый, высокого ранга или низкого, должен прежде всего думать о том, как встретить неизбежную смерть. Как бы ни был он умен и талантлив, если он беспечен и недостаточно хладнокровен, а потому, оказавшись лицом к лицу со смертью, выглядит растерянным, все его предыдущие добрые дела потеряют свой смысл, а все порядочные люди будут презирать его, и на него ляжет несмываемое пятно позора.

Ибо если самурай идет в битву, совершает отважные и величественные поступки и покрывает славой свое имя, то это только потому, что он настроил свое сердце на смерть. Если случается худшее, и ему суждено расстаться с жизнью, то, когда его противник спрашивает его имя, он должен громко и четко ответить и проститься с жизнью с улыбкой на губах, не выказывая ни малейшего признака страха. Если же он тяжело ранен, так, что ни один лекарь уже не может помочь ему, то, как и положено самураю, он должен, будучи еще в сознании, ответить на вопросы командиров и товарищей и сообщить им, как он получил ранение, после чего спокойно, без всяких церемоний, встретить смерть.

Точно так же и в мирное время стойкий самурай, старый он, или молодой, но пораженный болезнью, должен показывать свою твердость и решимость и спокойно расставаться с жизнью. Занимает он высокий пост или низкий, он обязан, пока еще может говорить, попросить прибыть к нему его старшего начальника, поблагодарить его за оказанные внимание и милость, сообщить ему, что он всегда делал все, что в его силах для выполнения обязанностей, но сейчас поражен тяжелой болезнью, от которой нелегко избавиться, и потому не может продолжать исполнять свой долг. Он также должен сказать, что перед тем, как покинуть сей мир, желает поблагодарить его за доброту и надеется на то, что старейшины его клана будут помнить о нем. Затем он должен попрощаться со своей семьей и друзьями и объяснить им, что умирать от болезни после стольких лет получаемых от господина милостей недостойно самурая, но, увы, это неизбежно. Но молодые должны оставаться преданными господину и стойко исполнять свой долг, отдавая этому все силы. Если же они уронят честь самурая и отступят от верности и долга, то душа его даже из царства теней отречется от них. Так должен расставаться с жизнью настоящий самурай.

Об этом же говорит и мудрец: перед смертью слова человека должны быть правильными. Таковы должны быть последние минуты жизни самурая. Насколько же жалок тот, кто отказывается считать свою болезнь неизлечимой и беспокоится о смерти; кто радуется, когда люди говорят, что он выглядит

лучше, и печалится, когда они говорят, что ему стало хуже, при этом приставая к врачам и взывая к бесполезным мольбам и услугам, пребывая в волнении и смущении. Когда силы покидают его, он никому ничего не говорит и встречает смерть, подобно собаке или кошке. Это происходит потому, что он отказывается все время помнить о смерти, как я говорил в начале, но, наоборот, бежит от нее и думает, что он будет жить вечно, жадно цепляясь за свое существование. Тот, кто с подобным трусливым духом идет в битву, не умрет славной смертью, увенчанной ореолом верности, и потому исполненный самурайского духа воин должен уметь умирать и от болезни на циновке.

Долг самурая

У самурая есть обязанности военные и строительные. Когда полыхает война, он днем и ночью должен находиться в лагере и на поле брани, и может не иметь ни мгновения отдыха. Строительство связано именно с лагерем, ибо при сооружении укреплений, рвов, фортификаций и наблюдательных пунктов представители всех рангов должны работать вместе и настолько быстро и напряженно, насколько возможно. В мирное время нет необходимости строить лагеря, и потому самураи всех рангов вместе со своими командирами служат стражниками, конвоирами, чиновниками, и начинают считать эти «домашние» обязанности обычным делом и относиться к военной службе как к давно ушедшей в прошлое. Поэтому когда дайма оказывается высокая честь помогать сегуну в строительстве, и расходы так велики, что они вынуждены переложить часть из них на своих вассалов и удерживают часть их жалования, последние недовольны этим и жалуются на несправедливые поборы, ибо не понимают, что исполнять военные и строительные обязанности обычное дело для самурая. Поэтому, некоторые из них считают свои повседневные мирные обязанности чем-то трудным и ссылаются на болезни, хотя на самом деле с ними ничего не случилось, и не обращают внимания на хлопоты, доставляемые другим, когда просят их заменить. Опять же, если их посылают инспектировать земли, они с возмущением думают о трудностях путешествия и сопутствующих расходах, ссылаются на болезнь и перекладывают трудности и расходы на своих товарищей, нисколько не смущаясь тем, что их при этом презирают. И даже если место, в которое их посылают, находится неподалеку, они открыто жалуются на то, что им приходится отправляться в путь дважды в день или вообще на плохую погоду. Люди, подобным образом исполняющие свой долг, как будто бы это какая-то повинность – всего лишь презренные конюхи и слуги в обличьи самурая.

Воины, рожденные в эпоху внутренних войн, всегда находились в поле, они шли в своих доспехах под палящим солнцем и под холодным зимним ветром, они мокли под дождем и мерзли под снегом, они спали в поле или на холме, вместо подушки положив голову собственную руку, они ели лишь неочищенный рис и соленый суп. Приходилось ли им сражаться в поле, атаковать крепость или защищать ее, они считали это не какой-то особой трудностью или испытанием, но обычным для себя делом. Если мы подумаем об этом и вспомним, что мы, рожденные в мирное время, можем спать сытыми,

укрывшись сеткой от москитов, а зимой – завернувшись в теплые одеяла, и можем есть все, что нам нравится в любое время, то мы должны признать, что живем счастливо. Но почему несение внутренней стражи и инспектирование соседних земель должно считаться серьезным испытанием, этому нет объяснения. Когда-то некто Байа Мино, прославленный ветеран дома Такэда из Кай, повесил на стене своего дома надпись из четырех иероглифов, составляющую его жизненный принцип: «Поле битвы – мое убежище».

Осторожность

Любой, кто получает от своего господина подарок в виде косодэ или камисимо с его гербом, должен помнить, что, если он носит косодэ, ему следует надевать поверх камисимо со своим гербом, а если он носит камисимо с гербом господина, следует одевать косодэ со своим гербом. Ибо если он носит одежду только с гербом господина, может показаться, что он – его родственник, и это будет невежливо. А когда одежда с гербом господина обветшает так, что ее нельзя уже больше носить, гербы следует срезать и сжечь, дабы они не пачкались и не подвергались тем самым неуважительному обращению.

Если кто-либо из соседей болен или понес тяжелую утрату, то, даже не будучи знакомым с ним близко, следует позаботиться о том, чтобы в доме не звучала музыка и не раздавался громкий смех, и отдать соответствующие приказания семье и слугам. Это нужно для того, чтобы не прослыть среди соседей и товарищей грубым и невежливым.

Взятая и украденная власть

О самурае, находящемся на службе, можно сказать, что он берет власть у своего хозяина, или что он ворует ее у него. Точно так же о господине можно сказать, что он либо отдает свою власть самураю, либо позволяет ему украсть ее. Если молодой самурай или самурай низкого ранга занимает важный пост, он может не знать общественных устоев или обычаев, и должен тогда исполнять свои обязанности под эгидой власти своего господина. Тогда он лишь временно пользуется своей властью и употребляет ее на пользу господину. Это – взятая власть, и если, опираясь на нее, самурай исполняет намерения своего господина, делает добро людям и затем отдает ее обратно, он справедливо пользуется ею, выполняя свой долг с необходимой осмотрительностью. Но если он, видя, как его товарищи и другие люди обращаются к нему почтительно и благоговейно, становится жадным и самодовольным и не желает расставаться со своей властью, тогда можно говорить, что он крадет ее.

Что касается другого типа власти, которой господин наделяет от своего имени вассалов, то в древние времена знатные люди и знаменитые командующие делали это до определенной степени. Порой, когда они должны были вернуть ее после выполнения задания, но в силу беспечности оставляли ее у вассалов, случалось так, что вернуть власть они могли уже лишь дорого заплатив за это. В данном случае вассалы просто крали у них власть. Это не только величайший позор для господина, но это и приносит ему огромный ущерб. Ибо, если у вассалов слишком много власти, власть самого господина

уменьшается, и если люди начнут думать, что могут получить все, что хотят, почитая вассала, поскольку в его руках сосредоточены все пути к господину, они станут заботиться лишь о том, чтобы угодить вассалу, считая господина чем-то второстепенным. Тогда великодушные отношения господина и вассала исчезнут, и верные самураи заметят их отсутствие. В таком случае, если вдруг возникает опасность, не на кого будет положиться. Более того, не только внешние вассалы, но и те, что находятся подле своего господина, попадут под власть такого человека, они замкнутся в себе и это тоже плохо для господина. Ведь они ничего не скажут о том, что заметят, но пожалеют об этом в сердце своем и тайно пожалуются своим друзьям. Никто из них не встанет и не доложит об этом господину. Поэтому, деспотическое поведение и пристрастность нарушителя, степень его влияния и славы останутся неизвестными господину, который думает, что все идет хорошо, и своей небрежностью навлекает большую беду. А неспособность распознавать людей всегда считалась огромным недостатком для господина и командующего.

Человек, не обращающий внимания на то, что думает его господин, не прислушивается и к мнению своих сослуживцев. Он будет благоволить мелким чиновникам и давать своим друзьям и знакомым деньги и взятки из тех средств, что принадлежат господину, при этом оставляя их подарки себе. Принимая гостей, он угощает их рыбой, вином и пирожными со стола своего господина. Действуя по принципу: «То, что надлежит господину – мое, а то что мое – это только мое собственное», он подрывает хозяйство своего господина и наносит ему огромный вред. Хорошо подумай обо всем этом и помни, что следует всегда оставаться скромным и подавлять в себе желания, даже если господин дарует тебе привилегии, дабы не омрачить сияние его славы. Как гласит древняя пословица: «Верный вассал живет не своей жизнью, но жизнью своего господина».

О вымогательстве

Для самурая, находящегося на службе, самые трудные обязанности – те, что связаны с казной. Ибо, обладая скромными знаниями и способностями, очень нелегко приносить благо своему господину, не нанося при этом вреда другим вассалам, не говоря уже о крестьянах и горожанах. Если думать только об интересах своего господина, низким сословиям придется терпеть нужду. Если же пытаться облегчить их участь, пострадают дела господина, так что в любом случае где-то будет недостаток. Затем, каким бы умным и мудрым ни был самурай от природы, всегда очень легко подхватить болезнь жадности, и если ему поручено собирать деньги для своего господина и следить за их расходом, он может возгордиться, стать расточительным и попытаться присвоить средства господина, он будет строить дома, собирать редкие вещи и одеваться в дорогие одежды. Такой вассал зовется «вором».

Затем чиновник может составить новую систему, отличную от той, что была при прежнем господине, уверяя, что она принесет пользу его хозяину. При этом он не учитывает, что она доставляет дополнительные трудности его

помощникам, заставляет горожан платить высокие налоги, а крестьян – огромную земельную ренту. Он печется лишь о том, чтобы получить большие средства уже в ближайшем будущем, нисколько не заботясь о благосостоянии людей. Он также может обманывать неискушенных в делах советников, старших начальников управляющих, так что они соглашаются увеличить ему жалование и вознаграждение. Но, если новые правила окажутся недействительными и не принесут желаемого, он представит это как вину советников и начальников и избежит наказания, спрятавшись за их спинами. Такие вассалы называются «вымогателями».

Но в случае с «ворами», о которых говорилось выше, дело обстоит проще. Ведь, хотя они относятся к своему господину неподобающим самураю образом и извращают справедливость, но, когда небесные кары падут на них и сами они будут уничтожены, с этим все закончится, людей более не будут угнетать, а для управления в провинции закончатся все беды. Но чиновник-вымогатель наносит куда больший вред, который очень трудно исправить. Ибо нанесение ущерба управлению страной – это величайшее из возможных преступлений, даже если речь не идет о чьей-то личной жадности и казнокрадстве. Поэтому еще древние мудрецы говорили, что лучше иметь чиновника-вора, чем чиновника-вымогателя. И хотя для самурая нет ничего более позорного, чем прослыть казнокрадом, древние еще больше осуждали вымогательство. Поэтому, если вора обезглавливают, то вымогателя следует распинать на кресте. Так поступали в прошлом, но и сейчас, раз действия таких преступников не изменились, и они по-прежнему заботятся лишь о себе, прикрываясь службой во благо своему господину, их следует считать в равной степени омерзительными. Трудно придумать наказание, соответствующее их преступлениям.

О том, как становятся ворами

Мелкие вассалы, служащие под началом капитана или другого командира, вынуждены мириться с тем, чтобы быть почтительными к многочисленным начальникам и в то же время терпимыми к их несправедливым поступкам. Но если им посчастливится получить повышение и самим возглавить отряд, они должны быть снисходительны и внимательны к своим подчиненным, не забывая при этом о своем долге перед господином. Нет нужды говорить, что они не должны быть пристрастными или льстецами, но если со временем они достигают поста капитана или другого командира, их отношение к людям порой начинает меняться. Так, Сакума, вассал Ода, и Ёдзуми, вассал Хасиба, являют собой пример самураев, которыми восхищались, когда они были простыми воинами, но которые испортились, когда заняли высокие должности. Они были уволены и обещены.

Лень

Самурай, находящийся на службе, должен жить сегодняшним днем и не заботиться о дне завтрашнем, ибо если он день за днем ревностно и усердно исполняет свой долг так, что ничего не остается несделанным, ему не о чем

сожалеть и не в чем упрекать себя. Беда приходит тогда, когда люди полагаются на будущее, становятся ленивыми, праздными и позволяют делам выскальзывать из рук, когда, после долгих рассуждений, они откладывают срочные дела, не говоря уже о менее важных, полагая, что могут сделать их и завтра. Они перекладывают одно на одного товарища и бранят другого за другое, желая, чтобы за них все сделали, а если помочь некому, они оставляют дело несделанным, так что вскоре таких неоконченных дел скапливается великое множество. Эта ошибка происходит от того, что люди полагаются на будущее, чего следует всячески избегать. Например, в какой бы день месяца ни наступал срок отправляться на несение службы, следует рассчитать время дороги от дома с тем, чтобы быть готовым заступить на службу чуть раньше назначенного часа. Некоторые недалекие люди курят, когда надо выступать, или болтают с женами и детьми, и потому поздно покидают свой дом, а затем несутся так, что не узнают людей на улице. Прибывают к месту назначения они мокрые от пота, так что обмахиваются веером даже в холодную погоду, а затем объясняют свое опоздание каким-нибудь срочным делом. Когда самураю надлежит отправляться на охрану замка господина, никакие личные причины не могут оправдать его опоздание. Но если самурай прибыл чуть раньше и вынужден ждать своего товарища, ему не следует садиться на корточки и зевать, равно как он и не должен спешно уезжать прочь, когда закончилось время его службы, как будто это была повинность, которую он выполнял с неохотой.

Литература и изящные искусства

Хотя для бусидо в первую очередь требуется сила и мощь, обладать только ими – значит быть всего лишь грубым самураем. Поэтому самурай должен знать грамоту и, если у него есть время, учиться стихосложению и чайной церемонии. Если он не учится, он не сможет постичь причины вещей, как прошлых, так и настоящих.

Каким бы опытным и мудрым он ни был, он обязательно когда-нибудь окажется в большом затруднении, если у него недостаточно знаний. Ибо, понимая дела своей страны и чужих земель, учитывая принципы времени, места и ранга, и следуя наилучшему, не совершишь больших ошибок в расчетах. Поэтому я говорю, что самурай должен быть прилежным в учении. Но если он плохо использует свои познания, становится самоуверенным и свысока смотрит на неграмотных, если он поклоняется всему иностранному и думает, что ничего хорошего, за исключением китайского, не существует, если он настолько предвзят, что не понимает: что-то может в настоящее время и не подходить для Японии, каким бы хорошим оно ни казалось, то я скажу: его знания далеки от совершенства. Он должен учиться, помня об этом.

Стихосложение – это давний обычай нашей страны. Великие воины всех времен писали стихи, и даже самый низший вассал пробовал время от времени сочинять неуклюжие строки. Но тот, кто занимается только этим и пренебрегает повседневными обязанностями, становится мягким душой и

телом, теряет все свои боевые качества и выглядит как придворный самурай. Особенно, если увлекаться короткими стихами хайку, столь модными в наше время, то можно легко стать бойким на разговоры, остроумным и щеголеватым даже среди молчаливых и сдержанных товарищей. Хотя это может считаться милым в обществе, особенно в наше время, но самураю следует этого избегать. Затем, что касается чайной церемонии, то со времен сегунов Киото она была развлечением военного сословия, и даже если ты не слишком любишь ее, тебя могут пригласить участвовать в ней и быть гостем знатных людей, поэтому по крайней мере следует знать, как правильно входить в чайную комнату, как рассматривать ее убранство и следить за приготовлением чая, как есть блюда и пить чай. Чтобы получить знание о чайной церемонии, следует взять несколько уроков у Чайного Мастера. К тому же, в чайной комнате хорошо наслаждаться отдыхом и спокойствием, ибо в ней нет хвастовства и роскоши, поэтому даже в домах богатых людей и чиновников ты найдешь простые соломенные хижины с опорами из дерева и стропилами из бамбука, с простыми безыскусными решетчатыми окнами, бамбуковыми шторками, калиткой и входом. Чашки и другая утварь также лишены изысканных орнаментов, их формы чисты и сдержанны. Они полностью лишены испорченности повседневной жизни. Я полагаю, что этот дух, если ему следовать, способствует постижению Пути воина. Поэтому, очень неплохо подготовить для чайной церемонии специальное место. Можно воспользоваться даже картинами нынешних художников, простой чайной утварью и глиняным чайником – это недорого и соответствует аскетическому стилю чайной церемонии. Но во всех вещах простое склонно превращаться в сложное, и стремление к роскоши дает о себе знать. Так, если видишь у кого-то чайник Асия, то становится стыдно за свой глиняный, и вскоре начинаешь хотеть, чтобы вся утварь была дорогой. Затем присматриваешься, где что подешевле, и становишься знатоком, так что можешь купить хорошую вещь за малую цену. Затем, когда видишь в чьем-либо доме красивую вещь, начинаешь выпрашивать ее у хозяина или предлагать обменять, конечно, чтобы выгода осталась за тобой. Такое поведение не лучше поведения простого лавочника или торговца и бесчестит Путь воина. Это большая ошибка, и, чем практиковать такую чайную церемонию, лучше вообще ничего не знать о ней и оставаться в неведении даже насчет того, как пить чай. Ибо предпочтительнее показаться грубым, чем опорочить величие бусидо.

х х х

Высказывать людям свои мнения и исправлять их ошибки очень важно. В этом проявляется сострадание, которое больше всего помогает в вопросах служения. Однако делать это очень трудно. Выявлять хорошие и плохие стороны человека легко и высказывать о них свое мнение тоже легко. Чаше всего люди полагают, что делают другим добро, когда говорят им нелестные вещи. Если после этого к их замечаниям относятся без должного понимания, эти люди думают, что ничем не могут помочь. Это неправильное мнение. Делать так – все равно что наставлять человека, упрекая

его в слабоумии. При этом ты заботишься только о том, чтобы облегчить себе душу.

Прежде чем выразить человеку свое мнение, подумай о том, в состоянии ли он его принять. Для этого вначале нужно поближе сойтись с ним и убедиться, что он доверяет тебе. Говоря о предметах, которые дороги для него, подыскивай надлежащие высказывания и делай все, чтобы тебя правильно поняли. В зависимости от обстоятельств обдумай, как лучше это сделать – с помощью письма или во время прощания. Похвали хорошие качества человека и используй любой предлог, чтобы поддержать его. Возможно, тебе следует рассказать о своих недостатках, не упоминая его слабые стороны – но так, чтобы он сам задумался о них. Позаботься о том, чтобы он получил твой совет, как получает воду тот, кто изнывает от жажды, и тогда твое наставление поможет ему исправить ошибки.

Это очень трудно. Если недостаток человека опирается на многолетнюю привычку, скорее всего совладать с ним тебе не удастся. Я знаю об этом по себе. Быть откровенным со всеми своими знакомыми, указывать другим на их ошибки и всегда помнить о том, чтобы быть полезным своему хозяину – вот что значит проявлять сострадание слуги. Но если ты просто заклеил человека, как ты можешь ожидать, что он станет от этого лучше?

х х х

Бороться с несправедливостью и отстаивать правоту нелегко. Более того, если ты будешь стараться всегда быть праведным и будешь прилагать для этого усилия, ты совершишь много ошибок. Путь – это нечто более возвышенное, чем праведность. Убедиться в этом очень трудно, но это есть высшая мудрость. Если смотреть на все с этой точки зрения, вещи наподобие праведности покажутся довольно мелкими. Если человек не понимает этого сам, понять это нельзя вообще. Однако есть возможность стать на Путь, даже если ты не понимаешь этого. Это можно сделать, советуясь с другими. Даже тот, кто не постиг Пути, видит других со стороны. Это напоминает поговорку игроков в го: «Тот, кто видит со стороны, смотрит восемью глазами». Изречение: «Мысль за мыслью мы осознаем наши собственные ошибки» также сводится к тому, что высочайший Путь обретают, прислушиваясь к мнению других людей. Книги и предания старины учат нас отказу от рациональных измышлений и пониманию мудрости древних.

Мастер меча преклонных лет сказал следующее: «В жизни человека есть этапы постижения учения. На первом этапе человек учится, но это ни к чему не приводит, и поэтому он считает себя и других неопытными. Такой человек бесполезен. На втором этапе он также бесполезен, но он осознает свое несовершенство и видит несовершенство других. На третьем этапе он гордится своими способностями, радуется похвале других людей и сожалеет о недостатках своих друзей. Такой человек уже может быть полезен. На высшем же этапе человек выглядит, так, словно ничего не знает».

Это общие этапы. Но есть также еще один этап, который важнее всех остальных. На этой стадии человек постигает бесконечность совершенствования на Пути и никогда не считает, что прибыл. Он точно знает свои недостатки и никогда не думает, что преуспел. Он лишен гордости, и благодаря своему смирению постигает Путь до конца.

Говорят, мастер Ягю однажды заметил: «Я не знаю, как побеждать других; я знаю, как побеждать себя».

Всю свою жизнь прилежно учись. Каждый день становись более искусным, чем ты был за день до этого, а на следующий день – более искусным, чем сегодня. Совершенствование не имеет конца.

Среди свитков, висящих на стене у господина Наосигэ, был свиток со словами: «К важным делам следует относиться легко». Увидев этот свиток, мастер Иттэй добавил: «К несущественным делам следует относиться серьезно». Среди дел человека важными можно назвать не более одного или двух. Их можно понять, если размышлять о них в течение дня. Речь идет о том, чтобы заранее обдумать свои дела, а затем легко справиться с ними, когда приходит время. Иметь дело с событием трудно, если ты до этого не обдумал его, потому что ты никогда не можешь быть уверен в том, что добьешься успеха. Если же обдумать все заранее, ты будешь руководствоваться принципом: «К важным делам следует относиться легко».

Один человек провел несколько лет на службе в Осаке, а затем вернулся домой. Когда он появился в своей провинции, все собрались, чтобы посмотреть на него, но вскоре начали насмехаться над ним, потому что он говорил на диалекте провинции Камигата. Отсюда следует, что если человек Долгое время провел в Эдо или в провинции Камигата, он должен уделить особое внимание тому, чтобы, вернувшись домой, говорить на родном наречии.

Когда человек находится вдали от дома, вполне естественно, что он привыкает к чужим традициям. Но считать после этого обычаи своей провинции деревенскими пошло и глупо, равно как и помышлять о том, чтобы принять чужие традиции и отказаться от своих. Нет ничего плохого в том, что обычаи родной провинции не изысканны и не элегантны. Подражание чужим традициям – это потворство.

Один человек сказал священнику Сюнгаку:

– Традиции Секты Лotosовой Сутры плохи тем, что в ней принято запугивать людей.

– Именно благодаря запугиванию, – ответил Сюнгаку, – это и есть Секта Лotosовой Сутры. Если бы ее традиции были другими, это была бы уже какая-то другая секта.

Вот пример глубокомысленного суждения.

– Почему вы за него ручаетесь? – спросили другие.

– Я ручаюсь за него потому, что этот человек один раз ошибся. Тот, кто никогда не ошибался, опасен.

После этого человека избрали на должность.

Когда преступникам выносили приговор, Накано Кадзума всегда делал наказание не таким строгим, как предполагалось вначале. Эта мудрость была доступна только ему. Тогда приговор могли выносить несколько человек, но если бы не Кадзума, никто из них не проявил бы милосердия. По этой причине Кадзума называют Мастером-виночерпием и Мастером двадцати пяти дней.

Во время собрания, на котором одного человека выдвигали на ответственную должность, было решено, что этот человек не достоин занять столь высокий пост потому, что когда-то во время пьяной пирушки он устроил дебош. Однако кто-то возразил:

– Если мы откажемся от всех тех, кто однажды оступился, мы скорее всего не найдем нужного человека. Тот, кто совершил ошибку только один раз, будет более осмотрителен и принципиален, потому, что он раскаивается. Я считаю, что этот человек должен занять должность.

– Вы за него ручаетесь? – спросили собравшиеся.

– Да, ручаюсь, – ответил выступавший.

Одного человека пристыдили за то, что он не отомстил. Зачастую месть заключается, в том, чтобы просто ворваться к врагу и быть зарубленным. Это не постыдно. Если же ты думаешь, что должен вначале завершить свои дела, а потом мстить, время для мести никогда не настанет. Размышляя о том, сколько людей есть у твоего врага, ты только теряешь время, и в конце концов обстоятельства вынудят тебя отказаться от мести.

Пусть даже у твоего врага тысяча человек, успех будет сопутствовать тебе, если выступишь против них, исполнившись решимости сокрушить их всех до одного. Действуя таким образом, ты многого добьешься.

Обращаясь к истории ночного нападения ронинов господина Асано, мы видим, что, с их стороны, было ошибкой не совершить сэппуку в Сэнгакудзи, потому что после убийства их господина прошло слишком много времени, прежде чем они отомстили. Если бы господин Кира умер за это время своей смертью, им было бы о чем пожалеть. Поскольку люди из провинции Камигата мудрее, они действуют без промедления, хотя их поступки тоже бывают неосмотрительными, о чем свидетельствует резня в Нагасаки.

Все это имеет самое непосредственное отношение к Пути Самурая. Когда приходит время, размышлять некогда. И если ты не успел обдумать все заранее, скорее всего ты опозоришь себя. Чтение книг и слушание бесед других людей нужно только для того, чтобы исполниться решимости.

Путь Самурая – это прежде всего понимание, что ты не знаешь, что может случиться с тобой в следующий миг. Поэтому нужно днем и ночью обдумывать каждую непредвиденную возможность. Победа и поражение часто зависят от

мимолетных обстоятельств. Но в любом случае избежать позора нетрудно – для этого достаточно умереть. Добиваться цели нужно даже в том случае, если ты знаешь, что обречен на поражение. Для этого не нужна ни мудрость, ни техника. Подлинный самурай не думает о победе и поражении. Он бесстрашно бросается навстречу неизбежной смерти. Если ты поступишь так же, ты проснешься ото сна.

Существуют две вещи, которые могут ввести слугу в заблуждение: это богатство и слава. Если же слуга постоянно испытывает нужду, он будет безупречен.

Однажды жил очень умный человек, который больше всего любил замечать отрицательные стороны своей жизни. Если ты будешь поступать так же, как он, ты будешь бесполезен. Но если ты вообще не будешь ведать о том, что в жизни много невзгод, ты будешь совершать опрометчивые поступки, и люди перестанут доверять тебе. Если же тебе не доверяют, каким хорошим человеком бы ты ни был, ты не будешь безупречен. Это тоже можно считать недостатком.

Один человек хвастал: «Такой-то очень вспыльчив, но я прямо сказал ему, то...» То, что он сказал, можно было бы не говорить, потому что сказавший прослыл грубым человеком. Такое поведение недостойно похвалы, потому что все еще является незрелым. Самурая уважают за его хорошие манеры. Говорить с другими таким образом – все равно что участвовать в ссоре копьеносцев из низшего сословия. Это пошло.

Нехорошо привязываться к одному набору представлений. Если ты приложил усилия, чтобы понять что-то, а затем довольствуешься достигнутым пониманием, ты совершаешь ошибку. Вначале нужно прилагать усилия, чтобы убедиться, что ты понял главное, а затем претворять его в жизнь. Так человек должен поступать постоянно. Никогда не думай, что ты достиг нужной ступени понимания. Всегда говори себе: «Этого недостаточно».

Человек должен всю жизнь стремиться к тому, чтобы никогда не отступать от Пути. Он должен учиться, постоянно работая над собой и ничего не оставляя без внимания. В этом Путь.

Вот некоторые из записанных изречений Ямамото Дзиньэмона:

«Если ты уразумеешь одно дело, тебе откроются также восемь других. Притворный смех выдает у мужчины недостаток уважения к себе, а у женщины – похотливость.

Как бы ты ни говорил, формально или неформально, всегда смотри в глаза слушающему. Вежливое приветствие следует произносить один раз, в начале беседы, и больше не повторять. Говорить, потупив взгляд неучтиво.

Нехорошо ходить, засунув руки в разрезы по бокам хакама.

Прочтя книгу или свиток, лучше всего сжечь их или выбросить прочь. Говорят, что чтение книг – дело императорского двора, тогда как дело самурая

из рода Накано – крепко сжимать дубовую рукоять меча и стяжать воинскую доблесть.

Самурай без клана и без лошади – не самурай вообще.

Говорят, что человек каждый день должен подниматься в четыре утра, мыться и причесывать свои волосы. Он должен есть, когда восходит солнце и ложиться спать, когда становится темно.

Самурай ковыряет в зубах зубочисткой, даже если он ничего не ел.

Внутри – шкура тигра – шкура собаки; снаружи.

Как человек должен отвечать, когда его спрашивают: «Что больше всего помогает стать прилежным и достичь цели»?

Прежде всего скажем: «Для этого нужно в это самое мгновение пребывать в ясном, незамутненном расположении духа». Все люди, как правило, выглядят подавленными.

Если у человека ясное, незамутненное расположение духа, его черты будут живыми. Что бы он ни делал, он всегда будет помнить о чем-то одном. В отношении господина – это преданность; в отношении родителей – это сыновнее почитание; в отношении боевых искусств – это смелость. Это также то, что может быть использовано в любое время.

Открыть в себе это качество очень трудно. И даже если оно открыто, очень трудно быть верным ему постоянно.

Нет ничего за пределами текущего мгновения.

Пятьдесят или шестьдесят лет тому назад каждое утро самураи мылись, брили себе лоб, смазывали волосы лосьоном, стригли ногти на руках и на ногах, терли руки и ноги пемзой, а затем кислицей, и вообще делали все, чтобы иметь опрятный внешний вид. Само собой разумеется, что оружие они тоже уделяли особое внимание: его протирали, начищали и хранили в образцовом порядке.

Хотя может показаться, что тщательный уход за собой выдает в человеке позерство и щегольство, это не так. Даже если ты знаешь, что тебя могут сразить в этот самый день, ты должен достойно встретить свою смерть, а для этого нужно позаботиться о своем внешнем виде. Ведь враги будут презирать тебя, если ты будешь выглядеть неаккуратно. Поэтому говорят, что постоянно следить за собой должны и стар, и млад.

Хотя ты говоришь, что это трудно и отнимает много времени, призвание самурая требует этой жертвы. На самом деле это нетрудно и не отнимает много времени. Если ты каждый день укрепляешь свою решимость пасть в поединке и живешь так, словно ты уже мертв, ты достигнешь успеха в делах и в бою, и никогда не опозоришь себя. Между тем каждый, кто не думает об этом днем и ночью, кто живет, потакая своим желаниям и слабостям, рано или поздно навлекает на себя позор. И если он живет в свое удовольствие и думает, что

этого никогда не случится, его распутные и невежественные действия доставят немало хлопот.

Тот, кто заранее не решился принять неизбежную смерть, всячески старается предотвратить ее. Но если он будет готов умереть, разве не станет он безупречным? В этом деле нужно все обдумать и принять правильное решение.

Более того, за последние тридцать лет обычаи сильно изменились. В наши дни самураи собираются только для того, чтобы поговорить о деньгах, об удачных покупках, о новых стилях в одежде и о своих любовных похождениях. Старые традиции умирают на глазах. Можно сказать, что раньше, когда человек достигал возраста двадцати или тридцати лет, он не носил в своем сердце таких презренных мыслей и никогда не говорил на такие темы. Когда другой случайно упоминал о чем-то подобном, он считал это оскорблением в свой адрес. Этот новый обычай появился потому, что люди теперь уделяют слишком много внимания своей репутации и ведению домашнего хозяйства. Чего только не достиг бы человек, если бы он не стремился во всем подражать другим!

Очень жаль, что молодые люди в наше время так сильно увлечены материальными приобретениями. Ведь у людей с материальными интересами в сердце нет чувства долга. А те, у кого нет чувства долга, не дорожат своей честью. Слуга также может достичь многого, если он будет брать пример с хорошего слуги.

Однако в наши дни нет человека, которого можно было бы назвать идеальным слугой. Поэтому нужно создать такой идеал и подражать ему. Чтобы сделать это, нужно познакомиться со многими людьми и взять у каждого человека только самое лучшее. Например, у одного человека взять вежливость, у другого – храбрость, у третьего – красноречие, у четвертого – правильное поведение, у пятого – постоянство устремлений. Вот как нужно создавать идеал.

Ученики в наше время перенимают у своих учителей не положительные, а отрицательные качества. Такое обучение не имеет смысла. Есть люди вежливые, но не искренние. Подражая таким людям, человек незрелый не замечает их вежливости, а перенимает у них только недостаток искренности. Если ты можешь видеть хорошие и плохие стороны человека, ты всегда будешь верен своему идеалу.

Если тебе велели доставить по назначению нечто важное, например, письмо или другой документ, крепко возмись за него и не выпускай его из рук, пока не передашь лично тому, кому оно адресовано.

Слуга – это человек, который остается внимательным в течение двадцати четырех часов в сутки, где бы он ни был, в присутствии хозяина или среди посторонних людей. Если он беспечен во время отдыха, люди подумают, что он небрежен постоянно.

По словам мастера Иттэя, даже плохой писарь достигнет успехов в искусстве каллиграфии, если он будет настойчиво заниматься.

К какому бы сословию человек ни принадлежал, если он делает то, что не должен делать, он рано или поздно совершит презренный или малодушный поступок. В низших сословиях даже найдутся люди, которые в случае опасности будут убегать. Вообще, с челядью нужно быть особенно внимательным.

Есть много людей, которые почитают себя полноправными воинами на том лишь основании, что занимаются боевыми искусствами и набирают себе учеников. На того, кто из всех сил стремится прослыть «человеком искусства», жалко смотреть. Но в искусстве нет ничего плохого, если человек овладел им в совершенстве. Обычно люди, которые прослыли знатоками многих предметов, оказываются невеждами и о самых важных вопросах имеют только поверхностное представление.

Когда господин говорит тебе что-то приятное или неприятное, и ты выслушиваешь его, не сказав ни слова, он может подумать, что ты растерялся. Поэтому важно дать ему правильный ответ. Для этого нужно исполниться решимости заранее.

Более того, когда тебя попросят сделать что-нибудь, ты будешь рад или горд, и это сразу же отразится на твоём лице. Так было со многими. Это очень неприлично. Однако есть люди, которые осознают свои несовершенства и думают: «Я неуклюжий человек, но меня попросили это сделать. Как мне справиться с этим? Я вижу, что это поручение очень серьезно, и поэтому я должен быть внимательным». Хотя эти слова не произносятся вслух, их нетрудно прочесть по их внешнему виду. В этом проявляется скромность.

Непостоянство и своеволие уводят нас от Пути и показывают нам, что мы совсем неопытны. Так мы приносим много вреда.

Учение – хорошая вещь, но очень часто оно приводит к ошибкам. Здесь уместно вспомнить наставление священника Конана. Чтобы мы могли понять свои несовершенства, он советовал нам присматриваться к делам выдающихся людей. Но мы никогда не делаем этого. Мы, гордимся своими суждениями и любим поспорить.

В прошлом году на всеобщем собрании один человек выразил категорическое несогласие с мнением старейшин и сказал, что если его не поддержат, он убьет главу собрания. Его предложение прошло. По окончании собрания он сказал:

– Они согласились со мной очень быстро. Думаю, что они слишком тщедушны, чтобы быть хорошими советниками для своего господина.

Когда в присутственном месте много людей, и тут приходит еще один посетитель со своим делом, его часто встречают холодно или даже со злостью. Это неправильно. Правила поведения самурая в таком случае предписывают успокоиться и внимательно выслушать этого человека. Обращаясь с ним грубо, мы будем вести себя ничем не лучше нищих лакеев.

Иногда бывает, что нужно обратиться к человеку по какому-то делу. Если это делать часто, ты можешь надоест ему просьбами и прослыть назойливым. Поэтому, когда ты что-нибудь делаешь, лучше всего полагаться только на себя.

Попав под дождь, ты можешь извлечь из этого полезный урок. Если дождь начинается неожиданно, ты не хочешь намочнуть и поэтому бежишь по улице к своему дому. Но, добежав до дома, ты замечаешь, что все равно промок. Если же ты с самого начала решишь не ускорять шаг, ты промокнешь, но зато не будешь суетиться. Так же нужно действовать в других схожих обстоятельствах.

В Китае когда-то был человек, который любил драконов, и поэтому украсил свою одежду и мебель изображениями этих существ. Увлечение этого человека драконами привлекло внимание драконьего бога, и вот однажды перед окном китайца появился настоящий дракон. Говорят, он тут же умер от страха. Должно быть, он был одним из тех, кто говорит громкие слова, а на деле ведут себя по-другому.

Когда-то жил один мастер поединка на копьях. Умирая, он позвал лучшего ученика и выразил ему свою последнюю волю: «Я поведал тебе все тайные техники нашей школы, и мне больше нечего сказать. Если ты решишь взять себе ученика, ты сам должен будешь каждый день прилежно упражняться с бамбуковым мечом. Твое мастерство основывается не только на знании тайных техник».

Кроме того, в наставлениях учителя рэнга говорится, что за день до поэтической встречи ученик должен успокоить свой ум и прилежно читать стихи из сборника. Это называется концентрацией на одном деле. Все дела нужно делать сосредоточенно.

Хотя Золотая Середина – мера всех вещей, в воинских свершениях нужно стремиться превзойти других. В соответствии с наставлениями о стрельбе из лука, руки должны находиться на одном уровне, но на практике правая рука зачастую оказывается выше левой. Они будут на одной высоте, если во время стрельбы немного опустить правую руку. В преданиях об опытных самураях говорится, что если на поле боя человек желает превзойти известных воинов, он проявит большую отвагу. Если человек день и ночь ищет возможности сразить могущественного врага, он не будет знать усталости и страха. Этот принцип нужно использовать также и в повседневной жизни.

Существуют правила воспитания ребенка в семье самурая. С младенчества нужно поощрять в нем смелость, никогда не дразнить и не запугивать. Ведь если ребенок с детства привыкнет бояться, он пронесет этот недостаток через всю жизнь. Ошибку совершают те родители, которые учат детей бояться молнии, запрещают им ходить в темноте или рассказывают ужасы, чтобы те перестали плакать. Кроме того, если ребенка много бранить, он станет застенчивым.

Нужно избегать формирования у детей плохих привычек. Ведь если плохая привычка укоренилась, сколько ни упрекай ребенка, он не исправится. Что же

касается правильной речи и хороших манер, нужно постепенно приучать детей к ним. Пусть ребенок не ведает о корыстолюбии. Если в этом отношении он будет воспитан правильно, все остальное приложится само собой.

Ребенок, выросший в неблагополучной семье, будет непослушным. Это естественно. Даже птицы и звери подражают поведению окружающих особей. Кроме того, отношения между отцом и сыном могут ухудшиться вследствие неправильного поведения матери. Мать любит свое дитя превыше всего на свете и поэтому склонна заступаться за него, когда отец делает ему замечания. Если мать становится на сторону ребенка, между ним и отцом не будет согласия. Часто мать заботится только о том, чтобы ребенок опекал ее в старости.

Другие поймают тебя в ловушку, если у тебя не хватает решимости. Более того, если во время разговора ты будешь отвлекаться, может случиться, что человек задаст тебе вопрос, а ты по невнимательности ответишь ему: «Конечно, конечно!». Он может спросить тебя о том, с чем ты не согласен, но другие подумают, что ты его поддерживаешь. Поэтому во время разговора не следует отвлекаться даже на мгновение.

Когда ты слушаешь историю или когда к тебе обращаются, нужно следить за тем, чтобы не попасть в ловушку. Когда тебе пытаются навязать чужое мнение, нужно обратить внимание собеседника на суждение, с которым ты не согласен, и недвусмысленно выразить ему свое отношение. Даже в пустяковых делах из-за мелочей могут возникнуть недоразумения. Об этом нельзя забывать. Более того, лучше не иметь дела с людьми, которые не вызывают у тебя доверия. Ведь, как бы ты ни следил за собой, ты рано или поздно совершишь ошибку, и они могут воспользоваться ею. Чтобы чувствовать себя уверенно с такими людьми, нужно обладать большим опытом.

Принцип: «Искусства помогают заработать человеку на жизнь» справедлив для самураев других провинций. Для самураев клана Набэсима верно то, что искусства разрушают тело. Поэтому искусствами подстать заниматься людям искусства, а не самураям.

Если проникнуться убежденностью, что причастность к искусству пагубна для самурая, все искусства становятся бесполезными. Нужно понимать такого рода вещи.

Как правило, смотреть на себя в зеркало и следить за собой достаточно, чтобы иметь опрятный внешний вид. Это очень важно. Внешний вид многих людей оставляет желать лучшего, потому что они очень редко смотрятся в зеркало.

Чтобы научиться говорить правильно, нужно следить за своей речью, когда находишься дома.

Правила написания писем требуют, чтобы ты всегда отвечал письмом на письмо – пусть даже твой ответ будет длиной в одну строку.

Хорошо, если в твоих письмах чувствуется спокойная сила. Более того, не забывай то, что сказали священнику Редзану, когда он находился в области Камигата: «Когда пишешь письмо, пиши его так, чтобы его не стыдно было повесить на стену».

Говорят, что, совершив ошибку, нужно тут же ее исправить. Если это сделать без промедления, она скоро будет забыта. Но если пытаться прикрывать ошибку, события примут еще более неблагоприятный оборот. Если ты оговорился, но тут же поправился, твое неудачно сказанное слово не вызовет плохого действия, и тебе не нужно о нем беспокоиться. Но если кто-то упрекнет тебя, будь готов сказать ему: «Я объяснил вам причину своей оговорки. Прислушайтесь к голосу разума. Поскольку я сказал это случайно, к моим словам следует относиться так, будто они вообще не были произнесены, и поэтому винить в данном случае некого». Никогда не следует говорить о других людях и тайных делах. Кроме того, в разговоре всегда нужно следить за реакцией собеседника.

Основной принцип каллиграфии – не делать небрежных движений, однако при этом движения кисти могут стать неловкими и закрепощенными. Нужно пойти дальше этого и научиться умело отходить от нормы. Этим принципом надлежит руководствоваться и в других делах.

Недаром говорится: «Если хочешь заглянуть в сердце человека, заболей». Ведь, когда ты болен или испытываешь затруднения, многие из тех, кто всегда дружил с тобой, предадут тебя. Всякий раз, когда ты оказываешься в неблагоприятных условиях, наблюдай за тем, кто из твоих друзей с готовностью оказывает тебе помощь. Впоследствии никогда не забывай тех, кто поддержал тебя в трудную минуту. Так можно многое узнать о своих знакомых. Ведь в этом мире есть люди, которые полагаются на других, когда испытывают затруднения, но впоследствии никогда даже не вспоминают о них.

О том, хорош человек или плох, можно судить по испытаниям, которые выпадают на его долю. Удача и неудача определяются нашей судьбой. Хорошие и плохие действия – это Путь человека. Воздаяние за добро или зло – это всего лишь поучения проповедников.

Однажды Мороока Хикоэмон должен был поклясться перед богами, что он беззаветно предан какой-то идее. Но он сказал:

– Слово самурая тверже металла. Поскольку я запечатлел это слово в себе, причем тут боги и будды?

После этого его торжественная клятва была отменена. Это случилось, когда ему было двадцать шесть лет.

Мастер Иттэй говорил: «Если ты помолишься о чем-то, оно обязательно сбудется. Когда-то давно в нашей провинции не росли грибы мацутаке. Люди, видевшие их в провинции Камигата, стали молиться о том, чтобы они росли в наших краях, и вот теперь их можно встретить по всей провинции Катаяма. Мне бы хотелось, чтобы в будущем в наших краях росли японские кипарисы.

Поскольку этого хочу не только я, в будущем они обязательно появятся здесь. Чтобы это случилось, все должны молиться об этом».

Когда случается что-то необычное, наивно утверждать, что это – тайна, или предзнаменование каких-то будущих событий. Затмения солнца и луны, появление кометы или облака, которое развевается подобно флагу, снег в пятом месяце и молния в двенадцатом – все это случается каждые пятьдесят или сто лет. Все это имеет место в соответствии с круговоротом инь и ян. То, что солнце восходит на востоке и заходит на западе, также показалось бы таинственным, если бы это не случалось каждый день. Но в действительности закат солнца ничем не отличается от его затмения.

Более того, после необычных событий именно потому случаются какие-то бедствия, что люди, увидев, например, комету, думают о несчастье до тех пор, пока оно не случится. Став свидетелями такого события, они ожидают чего-то неладного и тем самым позволяют случиться очередному бедствию.

Знамения имеют место лишь в глазах смотрящего.

х х х

Расчетливые люди достойны презрения. Это объясняется тем, что расчеты всегда основываются на рассуждениях об удачах и неудачах, а эти рассуждения не имеют конца. Смерть считается неудачей, а жизнь – удачей. Такой человек не готовит себя к смерти и поэтому достоин презрения. Более того, ученые и подобные им люди за умствованиями и разговорами скрывают свое малодушие и алчность. Люди часто не видят этого.

х х х

Трудно понять изречение Сида Китиносукуэ: «Если репутация человека ничем не запятнана, и он стоит перед выбором, жить или умереть, лучше продолжать жить». Ведь он говорил также: «Когда выбираешь, уходить или оставаться, лучше не уходить». Продолжая в том же духе, получим: «Когда выбираешь, есть или голодать, лучше не есть. Когда выбираешь, жить или умереть, лучше умереть».

Когда сталкиваешься с неудачами и трудностями, недостаточно просто не беспокоиться. Когда сталкиваешься с трудностями, нужно смело и радостно бросаться вперед. Преодолевая препятствия одно за другим, ты будешь действовать в соответствии с пословицей: «Чем больше воды, тем выше корабль».

х х х

Беспринципно считать, что ты не можешь достичь всего, чего достигали великие мастера. Мастера – это люди, и ты – тоже человек. Если ты знаешь, что можешь стать таким же, как они, ты уже на пути к этому.

Мастер Иттэй говорил: «Конфуций стал мудрецом потому, что стремился к учению с пятнадцатилетнего возраста, а не потому, что учился на старости

лет». Это напоминает буддистское изречение: «Есть намерение, будет и прозрение».

х х х

Воин никогда не должен высказываться неуверенно. Воин должен готовиться ко всему заранее. Даже в повседневных делах проявляется глубина души.

х х х

Когда кто-то выражает тебе свое мнение, ты должен быть ему глубоко признателен, даже если оно тебе не нужно. Если ты не будешь ему признателен, в следующий раз он не расскажет тебе, что о тебе говорят люди. Нужно стремиться к тому, чтобы высказываться и выслушивать мнения других благожелательно.

х х х

Говорят, что самурай должен избегать большого количества сакэ, чрезмерной гордости и великой роскоши. Ведь когда человек несчастен, у него нет повода для беспокойства, но когда у него появляются надежды, эти три соблазна снова становятся опасными. Посмотри, как живут люди. Когда дела у них идут хорошо, их одолевает гордость, и они становятся сумасбродами. Поэтому, если в молодости судьба не благоволит человеку, в этом нет ничего плохого. Такой человек часто сталкивается с трудностями, и у него складывается сильный характер. Если же перед лицом невзгод человек начинает хандрить, он ни к чему не пригоден.

х х х

Воистину нет ничего, кроме подлинной цели настоящего мгновения. Вся жизнь человека есть последовательность мгновений. Если человек до конца понимает настоящее мгновение, ему ничего больше не нужно делать и не к чему стремиться. Живи и оставайся верным подлинной цели настоящего мгновения.

Людям свойственно опускать настоящее мгновение, а затем искать его, словно оно находится где-то далеко. Но никто, кажется, не замечает этого. Однако если человек глубоко это осознал, он должен, не задерживаясь, переходить от одного переживания к другому. Тот, кто однажды постиг это, может об этом забыть, но он уже изменился и стал не таким, как все.

Если человек сполна понимает, что означает жить в настоящем мгновении, у него почти не останется забот. Преданность хозяину также содержится в настоящем мгновении.

х х х

Будь верен текущей мысли и не отвлекайся. Вместо того, чтобы изнурять себя многими мыслями, следуй одной, но позволяй ей меняться от мгновения к мгновению.

х х х

Сердце добродетельного человека пребывает в покое, и поэтому такой человек не знает суеты. Недостойный человек беспокоится, причиняет неудобство другим и ссорится со всеми.

х х х

Плохо, если ты заходишь слишком далеко в хороших делах. Даже в таких вопросах, как буддизм, буддийские проповеди и наставления, много разговоров приносят вред.

х х х

Человек, который напускает на себя вид знатока, не прослывет выдающимся, даже если сделает что-то хорошее. Если же он будет вести себя, как все, люди сочтут, что в его поступках есть какой-то изъян. Но люди похвалят человека, который сделал небольшое добро, если он известен своей скромностью.

х х х

В искусстве красноречия главное – умение молчать. Если тебе кажется, что в каком-то деле можно обойтись без разговоров, работай, не проронив ни слова. Если ты видишь, что в каком-то деле слова должны быть сказаны, говори коротко и ясно.

Если давать волю своему языку, можно навлечь на себя позор и тогда люди отвернутся от тебя.

х х х

Если ты слишком рано достигнешь успеха в жизни, люди станут твоими врагами, и ты не сможешь быть полезным. Если же ты будешь приобретать славу постепенно, люди станут твоими союзниками и счастье тебе будет обеспечено.

Каким бы ты ни был, поспешным или медлительным, пока расположение людей на твоей стороне, ты в безопасности. Говорят, что успех, которым ты обязан другим, – самый ценный.

Юдзан Дайдодзи Будосесинсю. Ямамото Цунэтомо Хагакурэ. Юкио Мисима Хагакурэ Нюмон. Перевод на русский: Котенко Р.В., Мищенко А.А. – СПб.: Евразия, 2000. – 320 с.

ГЛАВА 2

МОРАЛЬНЫЙ ВЫБОР И ОБЯЗАННОСТИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ДРУГИМ ЛЮДЯМ

Об обязанностях по отношению к другим людям

Автор позволяет себе здесь излишнее обсуждение обязанностей относительно неживых, живых или неразумных существ, а также по отношению к разумным существам. Обязанности, однако, мы имеем лишь по отношению к людям. Неживое полностью подчинено нашему произволу. И обязанности по отношению к животным являются таковыми лишь в той степени, в какой они попадают в круг наших интересов. Поэтому мы сведем все обязанности к обязанностям по отношению к другим людям. В них мы отметим две основные разновидности:

1. Обязанности благожелательности, доброты;
2. Обязанности долженствования, справедливости.

В первом случае действия наши добры, во втором — справедливы и обязательны.

Во-первых, если мы обратимся к долгу благожелательности, то не можем сказать, что обязаны любить других людей и делать им добро, потому что тогда, когда любишь другого, то желаешь ему добра, охотно и из собственного побуждения, а не потому, что должен желать этого» Любовь — это благожелательность, проистекающая из склонности. Но доброта может проистекать и из принципов. Соответственно этому наше удовольствие и удовлетворение от благодеяния может быть или непосредственным, или опосредованным удовольствием. Непосредственное удовольствие от благодеяния другому есть любовь, опосредованное удовольствие от благодеяния имеет место тогда, когда мы одновременно сознаем, что исполнили свой долг — это благодеяние по обязанности¹. Благодеяние по любви исходит от сердца, благодеяние же по обязанности — скорее из принципов рассудка. Так, жене можно оказывать благодеяние по любви, но там, где склонность исчезла, необходимо делать это по обязанности.

Спрашивается, может ли утверждать моралист, что долг наш состоит в том, чтобы любить других? Любовь — это благожелательность по склонности, а моим долгом не может стать ничего, что основывается не на моей воле, а на склонности. Я не могу заставить себя любить, а люблю тогда, когда у меня есть к этому побуждение. Долг же — это всегда принуждение: или я должен заставлять себя сам, или же меня принуждают другие.

В чем же, однако, заключается источник обязательности благодеяния по отношению к другим из принципов²? Мы должны взглянуть здесь на мировую

¹ У Менцера предложение сокращено с изменением смысла: «Непосредственное удовольствие от благодеяния имеет место тогда, когда мы одновременно осознаем...»

² У Менцера: «В чем же, однако, заключается источник обязательности благодеяния по отношению к другим? – В принципах».

арену, на которой природа разместила нас в качестве гостей и на которой мы находим все необходимое для нашего временного счастья. Каждый из нас имеет право наслаждаться дарами мира. Поскольку каждому полагается равная часть, а Бог не отмерил никому его доли, предоставив людям право поделить их между собой, то каждый из нас должен таким образом наслаждаться дарами жизни, чтобы заботиться о счастье других, имеющих право на равные части, и ничего не отнимать у них. Поскольку забота Бога носит всеобщий характер, я не должен оставаться равнодушным при рассмотрении счастья другого. Например, если я найду в лесу стол, уставленный яствами, то не должен думать, что они существуют лишь для меня. Я могу наслаждаться ими, но в то же время должен позаботиться о том, чтобы оставить что-то другим; я не должен доедать до конца ни одного блюда, так как и другой может захотеть отведать его. Итак, там, где я вижу, что забота имеет всеобщий характер, я обязан ограничить свое потребление, полагая, что природа уготовила это всем. Таков источник благодеяния по обязанности.

Если, с другой стороны, обратиться к благодеянию по любви и рассмотреть человека, любящего по склонности, то можно увидеть, что такому человеку необходимы другие люди, по отношению к которым он мог бы проявить доброту. Не находя людей, по отношению к которым можно быть благодетельным, он чувствует себя неудовлетворенным. Непосредственное удовольствие и удовлетворенность благодеянием свойственны любвеобильному сердцу, и оно испытывает удовольствия больше, чем если бы наслаждалось само. Эта склонность должна быть удовлетворена, поскольку она есть не что иное, как потребность, проистекающая из доброты души и сердца. Но никакой моралист не должен пытаться культивировать ее, а культивировать необходимо благожелательность, проистекающую из принципов. Ведь первая основывается на склонности и потребности людей, из чего возникает беспорядочность отношений. Такой человек будет из склонности благодетелен к каждому. Если же его кто-либо обманет, то он раскается в том, что сделал, примет иное решение и выработает для себя правило никому более не делать добра. Его поведение, таким образом, не руководствуется принципами. Поэтому моралисты должны заложить принципы, рекомендовать и культивировать благожелательность, проистекающую из обязанности. Если же все обязанности полагаемы природой и религией, то тогда может культивироваться и склонность, но лишь в той степени, в какой она подчиняется принципам - только тогда могут быть полагаемы они как движущие силы³ творения добра из склонности.

Перейдем, наконец, ко второму роду обязанностей по отношению к другим людям, а именно к обязанностям по долгу и справедливости. Эти обязанности проистекают не из склонности, а из права других людей. Здесь речь пойдет не о потребностях других людей, как то было выше, а о правде. Другой человек может нуждаться или не нуждаться, может находиться в

³ Менцер: [...] полагаемы движущие силы [...].

бедственном положении или нет, но когда речь заходит об его праве, то я обязан удовлетворить его. Эти обязанности покоятся на всеобщем законе права.

Высшей среди этих обязанностей является глубокое уважение права других людей. Наш долг состоит в том, чтобы глубоко уважать право других и как святыню ценить его. Во всем мире нет ничего более святого, чем право других людей. Оно неприкосновенно и ненаруσιμο. Проклятие тому, кто ущемляет право других и топчет его ногами! Право человека должно обеспечивать ему безопасность, оно сильнее всякого оружия и надежнее всех стен. У нас есть священный правитель, и то, что он преподнес людям как святость, — это право людей.

Если представить человека, действующего только согласно праву, а не по доброте, то такой человек в состоянии всегда закрыть свое сердце перед другим, он сможет оказаться равнодушным к тяжелой судьбе и страданиям другого. Однако если он относительно любого добросовестен в выполнении своего долга, если он свое право по отношению к каждому человеку считает чем-то святым и высокочтимым, данным людям правителем мира, если он просто так никого не одарит самым малым, но при этом будет настолько точен, что ничего не отнимет у другого, то действовать он будет согласно праву. И если бы все поступали таким же образом, то есть никто не действовал бы из любви и доброты, но не ущемлял при этом право каждого, тогда не существовало бы страдания в мире, кроме лишь того, которое возникает не из попрания права, а, к примеру, из-за болезни, несчастного случая. Наибольшая и наисильнейшая беда коренится скорее в несправии людей, чем в их несчастии.

Уважение права есть следствие принципов, но люди испытывают в них недостаток. Так, провидение заложило в нас другой источник, а именно инстинкт доброты, благодаря которому мы заменяем то, что приобрели незаконным путем. Таким образом, мы обладаем инстинктом доброты, а не справедливости. В соответствии с этим побуждением люди испытывают жалость к другим и творят блага, которых перед этим их лишили, хотя они не осознают никакой несправедливости. Это происходит потому, что понятие несправедливости до конца ими не исследуется.

Можно стать сопричастным ко всеобщей несправедливости даже тогда, когда человек соответственно гражданским законам и положениям не совершает ничего несправедливого. Когда кто-либо делает добро терпящему бедствие, то этим самым ничего не дарит ему, а лишь возвращает то, что ранее помог отнять у него из-за всеобщей несправедливости. Если бы никто не захотел присваивать себе благ жизни более, чем другой, то не существовало бы ни бедных, ни богатых. Поэтому сами действия доброты — это действия, совершаемые по обязанности и долгу и проистекающие из права других.

Когда же мы посмотрим на человека, не уважающего право других людей, но привыкшего собственные действия по обязанности выполнять лишь из доброты, то убедимся, что такому человеку невозможно внушать что-либо о

праве и долге. Многое он делает из доброты, но если придет кто-либо, кто, находясь в крайней нужде, потребует вернуть ему долг с тем, чтобы уплатить по векселю, заведя при этом речь о долге, то будет обвинен им в грубости и желании получить все при помощи принуждения, хотя пришедший вправе этого требовать. Однако если он не возвратит долг этому человеку и тот поэтому делается несчастен, то все его другие добрые и благодетельные дела, совершенные им за всю жизнь, не уравновесят несправедливость, допущенную по отношению к данному человеку, потому что этот поступок подлежит подсчету другого рода, где прежние действия не принимаются в расчет. Творить доброту можно из имеющегося излишества, но при этом ни у кого нельзя отнимать ему принадлежащего.

Если бы все люди захотели действовать лишь по доброте, то не существовало бы «моего» и «твоего», мир тогда был бы ареной не разума, а склонности, тогда никто не стал бы стараться что-нибудь приобретать, а полагался бы на доброту других. Но для этого все должно было бы иметься в огромном изобилии. Так, дети совместно радуются чему-либо до тех пор, пока у них это есть и один другому что-либо дает. Поэтому хорошо, что люди в труде должны проявлять заботу о своем счастье и каждый должен уважать право других. Следовательно, все моралисты и учителя должны настолько, насколько это возможно, представлять действия из доброты как действия по долгу и сводить их к праву. Нельзя льстить человеку только потому, что он совершил доброе дело, иначе его сердце наполнится восторгом от собственного великодушия и он пожелает, чтобы все его действия стали пониматься не иначе, как действия из доброты.

Мы хотим предложить еще несколько замечаний о долге благожелательности и доброты. Невозможно проявлять благожелательность⁴ по любви, а благожелательность по обязанности — можно. Когда мы кому-либо оказываем благодеяние по долгу, то привыкаем к этому и впоследствии поступаем так уже из любви и желания. Если о ком-либо мы говорим хорошее только потому, что видим, что он заслужил это, то так привыкаем, что впоследствии повторяем то же самое уже из симпатии. Таким образом, любовь из склонности также является моральной добродетелью и могла бы рекомендоваться для того, чтобы научиться делать добро по обязанности, а затем — по привычке, чтобы потом творить его из склонности.

Всякая любовь — это или любовь благожелательности, или любовь симпатии. Любовь благожелательности состоит в том, чтобы по склонности и желанию способствовать счастью другого. Любовь симпатии представляет собой то удовольствие, которое мы получаем, восхищаясь совершенством другого. Удовольствие это может быть чувственным и интеллектуальным. Любовь чувственного удовольствия — это получение удовольствия при чувственном восприятии, вытекающее из чувственного желания (например, половое влечение есть чувственное удовольствие). В этом случае речь идет не

⁴ Менцер: симпатию.

столько о блаженстве, сколько об общности лиц. Любовь же интеллектуального удовольствия постичь труднее. Интеллектуальное удовольствие представить нетрудно, но любовь интеллектуального удовольствия — трудно.

Какое же интеллектуальное удовольствие вызывает склонность? Благие убеждения доброты. Если сказано: ты должен любить ближнего, то как понимать это? Я должен любить его не любовью удовольствия, так как такой любовью я могу любить и отъявленного разбойника. Ближнего я должен любить любовью благожелательности. Но моральная благожелательность состоит не в том, что кому-либо желают добра, а в том, что желают, чтобы другой стал достоин его. Такую любовь благожелательности можно питать и к врагам. Такого рода благожелательность всегда может быть искренней: я желаю, чтобы другой обрел себя, чтобы он стал достоин всего счастья и действительно достиг его. Такую благожелательность может испытывать король по отношению к изменнику. Он может оштрафовать его и повесить, он может при этом, конечно, жаловаться ему на то, что очень огорчен, поскольку при определении наказания ему пришлось руководствоваться законом; сам же король сердечно желал бы, чтобы тот оставался достоин вечной жизни. Итак, каждому может быть предписана любовь благожелательности по отношению к своему ближнему. Только любовь удовольствия не может быть предписана вообще. Никто таковую не может испытывать там, где отсутствует объект удовольствия. В каждом человеке существует различие между человеком самим по себе и человечеством. Соответственно этому можно испытывать симпатию к человечеству вообще, но в то же время не питать симпатии к конкретным людям. Такого рода симпатию можно испытывать и к злодею в том случае, если проводить различие между злодеем и человечеством, потому что и в величайшем злодее сохраняется зерно доброй воли. Не существует злодея, который не мог бы различать добро и зло и не хотел бы быть добродетельным. Таким образом, у него присутствуют и нравственное чувство, и добрая воля, но не хватает лишь силы воли и побуждения. И даже если он является таким злодеем, то я все еще могу размышлять: кто знает, что его привело к этому? Может быть, соответственно его темпераменту, это представляет собой такую же мелочь, как и небольшой грех в моем понимании? Если же я постараюсь перенестись в его чувства, то смогу найти в нем некоторые задатки добропорядочности, поэтому и в его лице необходимо любить человечество. Поэтому можно с полным правом сказать, что мы должны любить нашего ближнего; не только обязаны совершать благодеяние, но и с любовью, благожелательностью относиться к другим людям.

Поскольку люди, в которых мы должны любить человечество, являются предметом любви и симпатии, то и судьи при наложении наказания на преступника не должны забывать о человечестве. Они должны наказать злодея, но не оскорблять человечество посредством унижительных мер наказания. Ибо если кто-либо унижает общечеловеческое в конкретном человеке, то и в самом себе он не ценит человеческое и поэтому сам из-за того, что унизил человеческое в себе, недостоин быть человеком. В этом случае с ним

необходимо обращаться, как с предметом всеобщего презрения.

Требование любви по отношению к другим, таким образом, ограничивается любовью по обязанности и по склонности. Так как если я люблю кого-либо по обязанности, то благодаря этому приобретаю вкус к любви посредством уважения, и любовь по обязанности превратится в любовь по склонности. Любовь же из чувства долга (как и вообще всякий долг) притворна, так как человек в данном случае всегда задумывается над тем, обязан ли он делать это. Лишь склонность идет прямым путем, она одна должна следовать им потому, что не знает никаких правил.

Приветливость — не что иное, как манера внешнего поведения в отношении других, это отвращение к любому оскорблению, которое может быть причинено другому. Она возникает из любви к людям, смягчает гнев и жажду быть правым в отношениях с другими. В основе своей она положительна, так как приветливые люди ничего не делают для того, чтобы лишить благополучия других, но они и не столь великодушны, чтобы требовать его для них. Однако оба эти качества [приветливость и любовь к людям. — Ред.] должны быть связаны; только великодушные, сопряженное с мужеством и силой души, не сочетается с приветливостью, заключающейся только в кротости и мягкости.

Человечность — это способность участвовать в судьбе других людей. Бесчеловечность означает отсутствие участия в судьбах других. Почему некоторые науки называются *humaniora* (гуманитарными)? Потому что человека они делают более утонченным. При этом у каждого изучающего их, даже если он не достиг большой учености, сохраняется некоторая утонченность и мягкость. Ведь науки, коль скоро они покорили душу, придают ей мягкость, которая сохраняется и в дальнейшем. Купец поэтому оценивает каждого по его деньгам; человек же, знакомый с гуманитарными науками, оценивает людей по другим критериям.

Приветливость в сочетании с откровенностью представляет собой искренность, столь почитаемую всеми. Дружественность, услужливость, утонченность манер, любезность уже сами по себе являются добродетелями, выраженными, однако, в малом. Но случаи, где добродетель сочетается с силой, очень редки. Так, к добродетели, сочетающейся с силой, относится оказание дружеской услуги и принесение в жертву собственного счастья, что встречается очень редко. Нехорошо, когда человек, имея друга, обременяет его в случае необходимости требованиями о помощи и осложняет этим его жизнь. Тогда последний сразу же подумает, что повторяться это будет часто. Лучше, если человек сам переносит собственные неприятности, а не отягощает ими других. Те же, кто жалуется на недостаток друзей, эгоистичны и пытаются всегда извлекать выгоду из своих друзей. Друг мне требуется не ради выгоды, а для общения и для того, чтобы иметь возможность раскрывать себя. Вежливости же я требую от каждого. Любое общение уже представляет собой культивирование добродетели и является подготовкой к определенному

проявлению добродетели. Вежливость означает ту самую обходительность, когда мы бываем хороши до мелочей, чтобы понравиться другим. Утонченность — это шлифовка грубости. Люди до тех пор шлифуются и притираются, пока не начинают подходить⁵ друг другу. Это умение указывает на утонченную способность оценивать нравится или нет что-то другому человеку.

Хладнокровие характера по отношению к другим есть то, что не содержит в себе проявления любви и не обнаруживает ни малейшего движения души. Тот, кто не осознает благожелательного движения души, тот — холоден. Хладнокровие, однако, осуждать нельзя. Поэты предпочитают теплоту чувств и страстей и порицают хладнокровие. Но люди, у которых хладнокровие сочетается с принципами и хорошим нравом, являются теми людьми, на которых можно в первую очередь положиться. Хладнокровный опекун, желающий добра, адвокат, патриот — это люди верные, отличающиеся постоянством, которые, несомненно, будут способствовать моему благу. Хладнокровие в злодее ужасно, но связанное с добрыми намерениями хладнокровие, хотя это и нехорошо звучит, все-таки лучше, чем теплое чувство, исходящее из аффекта, потому что оно более постоянно.

Душевный холод — это недостаток любви, хладнокровие же — недостаток любовных страстей. Хладнокровие приносит в любовь постоянство и порядок, а душевный холод — недостаток чувств, выражающийся в неспособности реагировать на состояние других.

Мы должны любить других потому, что это хорошо, и потому еще, что, любя других, мы сами становимся добрее. Однако как же можно любить другого, когда тот недостоин этого? В таком случае любовь означает не склонность, а желание, чтобы другой был достоин симпатии. Мы должны стремиться склонять себя к желанию того, чтобы другие были достойны любви. И тот, кто ищет в людях достойное любви, несомненно найдет в них это, так же как человек, не любящий людей, всегда выискивает в других и действительно находит то, что недостойно любви. Необходимо желать счастья другому, но нужно также желать найти его достойным любви.

При этом следует указать на одно правило: мы должны стремиться к тому, чтобы наши намерения любить другого и желать ему счастья не оказались бы безрезультатными, а были бы практическими пожеланиями. Практическое желание — это желание, направляющееся не столько на предмет, сколько на действие, с помощью которого предмет создается. Мы должны не только испытывать удовольствие при виде блага других и их счастья, но само удовольствие должно основываться на практических действиях, которые способствуют осуществлению этого благополучия. Точно так же, когда другой находится в бедственном положении, я должен не только желать, чтобы произошло избавление, но и сам искать путь к избавлению его от беды. Все несчастья и неприятности являются предметом нашего недовольства не столько

⁵ Коллинс: ненавидеть.

потому, что они вообще существуют, сколько потому, что представляют собой дело рук людей. Если у человека пострадало здоровье или состояние из-за вмешательства судьбы, как часто случается в жизни, сказать в данном случае просто нечего, но если все это произошло из-за другого человека, то тогда это становится предметом нашего недовольства. Если же я вижу человека, находящегося в таком состоянии, которое никак не могу изменить и никоим образом не могу прийти ему на помощь, то могу холодно отвернуться от него и, как стоик, изречь: это не касается меня, мои желания не помогут ему. Я могу только в той мере способствовать его счастью и разделить несчастье, в какой могу протянуть мою руку, чтобы помочь ему. Но я не окажу ему никакой помощи в его несчастье, если буду сильно желать, чтобы он освободился от несчастья⁶. В этом смысле сердце лишь тогда будет добрым, когда человек другому не просто желает счастья, но и что-то делает для этого. Люди хвастаются тем, что обладают добрым сердцем, уже тогда, когда просто желают, чтобы каждый был счастлив. Но только тот действительно обладает добрым сердцем, кто способствует осуществлению этого желания.

Все моральные наставления покоятся на том, что наше удовлетворение при виде счастья других должно состоять лишь в том, что мы испытываем удовольствие при содействии счастью других. Поэтому счастье других само по себе не является предметом нашего удовольствия, а становится таковым лишь тогда, когда мы способствуем ему. Люди все же верят, что участие в судьбе других и доброе сердце заключаются уже в самих чувствах и желаниях. Но того, кто не обращает внимания на несчастье других тогда, когда не может помочь, кто равнодушен к несчастью, изменить которое не в силах, но заботится о том, чтобы помочь, сделав то, что возможно, — такого человека можно назвать практичным, а его сердце — хорошим, ибо оно деятельно, хотя он и не устраивает из этого парада, как другие, проявляющие свое участие лишь через пожелания и уже в этом усматривающие дружбу.

1. О дружбе

Дружба — любимый конек поэтически настроенных моралистов, и здесь пытаются они искать нектар и пищу богов. Людьюми движут две силы: одна заключена в них самих и является движущей силой себялюбия, вторая — моральная сила, — относится к другим; она есть движущая сила всеобщей любви к человеку. Эти две силы постоянно борются в человеке. Люди любили бы других и заботились бы об их счастье, если бы сюда не примешивались мотивы, продиктованные себялюбием. Но, с другой стороны, они видят, что действия, продиктованные себялюбием, не являются нравственной заслугой, а лишь допускаются моральными законами. Большой заслугой в противоположность этому является то, когда человек, движимый любовью к людям, способствует счастью других. Но особенно держится человек за то, что

⁶ У Менцера сокращение: «Что касается меня, мои желания не помогут ему, я могу только тем способствовать его счастью и разделить несчастье, что буду сильно желать, чтобы он освободился от несчастья».

придает ценность его личности. Из этой идеи проистекает дружба. С чего же начать? Должен ли я в первую очередь, исходя из чувства себялюбия, обеспечить собственное счастье и только потом уже, когда оно достигну, заботиться о счастье других? Но коль скоро счастье других будет отодвинуто мной на второй план, моя собственная склонность к счастью будет постоянно возрастать, так что я никогда не достигну предела в стремлении к нему, и из-за этого чужое счастье останется в стороне. Если же я сначала начну заботиться о счастье других, то мое собственное отодвинется. Но если бы все люди были благоразумны настолько, что каждый заботился бы о счастье других, то благополучие каждого было бы обеспечено благополучием других. Если бы я знал, что другие озабочены моим счастьем так же, как и я хочу заботиться о других, то я не испытывал бы недостатка в собственном счастье, так как его мне заменило бы то, что я забочусь о счастье других. Таким образом, мы обменялись бы благами, и никто не остался бы ущемленным, потому что точно так же, как я забочусь о других, другие пекутся обо мне. Кажется, что человек что-то теряет, заботясь о счастье других; однако если другие заботятся о нем, то оказывается, что он не теряет ничего. В таком случае счастье каждого зависело бы от великодушия других. Это и есть идея дружбы, согласно которой себялюбие растворяется в идее великодушной взаимной любви. Если же мы вновь рассмотрим вопрос в том аспекте, что каждый заботится лишь о собственном счастье и равнодушен к счастью других, то придется признать, что такое право — заботиться о собственном счастье - имеет каждый. Но право это не является заслугой, а представляет собой лишь разрешение, вытекающее из морального правила. Если кто-либо не помешал счастью другого в то время, когда добивался собственного, то в этом случае он не имеет никакой моральной заслуги, но в то же время и не совершил морального преступления. Если нам всем пришлось бы выбирать, что бы мы избрали? Дружбу или себялюбие? Исходя из моральных причин, мы все избрали бы дружбу, но из практических — себялюбие. Ведь никто другой не в состоянии позаботиться о моем счастье так, как я сам. Но если я выберу одно из двух, то любой выбор будет ошибочным: если я выберу дружбу, то из-за этого пострадает мое счастье; если же я предпочту чистое себялюбие, то выбор мой будет лишен моральной заслуги и ценности.

Дружба - это идея, потому что она не извлечена из опыта, будучи в реальном состоянии очень несовершенна, а заключена в рассудке, но мораль очень нуждается в ней. Здесь уместно пояснить, что такое идея и что — идеал. Требуется мера для того, чтобы оценивать степень совершенства. Эта мера является произвольной тогда, когда величина не определена понятиями а priori, или естественной, при которой величина определена понятиями а priori. При рассмотрении величин, определяемых а priori, возникает вопрос о том, какова определенная мера, в соответствии с которой мы можем их оценивать. Мера эта всегда будет наибольшей. Поскольку последняя является мерой при рассмотрении других величин, которые меньше, то эта мера является идеей, а поскольку она представляет собой образец для других, то - идеалом. Если мы

возьмем любвеобильные устремления людей относительно друг друга, то увидим, что для них характерно много уровней и отношений, определяемых соотношением между любовью к себе и любовью к другим. Максимум взаимной любви представляет собой дружба, а последняя есть идея, поскольку служит мерой взаимной любви. Наивысшая любовь по отношению к другому — та, когда другого я люблю точно так же, как самого себя. Другого я не могу любить более себя, но если я хочу любить его так же, как себя, то могу осуществить это только в том случае, когда уверен, что и другой будет любить меня точно так же, как себя самого, и тогда мне будет возмещено то, что мною утрачено и благодаря этому я обретаю самого себя. Идея дружбы позволяет определить, что представляет собой дружба, и увидеть, сколько нам еще ее недостает. Когда Сократ говорит: «Мои дорогие друзья, друзей нет»⁷, то это означает примерно то, что никакая дружба не совпадает полностью с идеей дружбы. Здесь он был прав, потому что такое совпадение действительно невозможно. Но идея есть нечто истинное. Если я выбираю дружбу и забочусь только о счастье другого в надежде, что другой также заботится о моем счастье, то это правда взаимная любовь, в которой мне воздается (здесь каждое счастье было бы результатом великодушия: я не отказываюсь от своего счастья, но сосредоточено оно в руках другого, счастье которого, в свою очередь, сосредоточено в моих руках). Сама по себе идея эта хороша лишь в рефлексии, но между людьми ее не найти.

Но если каждый будет заботиться лишь о себе, не заботясь о другом, то в этом случае никакой дружбы быть не может. Таким образом, эти подходы должны сочетаться друг с другом. Человек заботится о себе, а также и о счастье других. Поскольку здесь не может быть определенных границ и обозначения степени, то мера в дружеских отношениях не может быть определена никаким законом и правилом. Я обязан заботиться о своих потребностях и довольстве жизнью; если же счастье другого я не могу обеспечить никаким иным образом, как только отказом от собственных потребностей и довольства жизнью, то меня никто не может обязать заботиться о счастье другого и состоять с ним в отношениях дружбы. Но поскольку каждый может увеличивать свои потребности и иметь их столько, сколько хочет, то нельзя установить какой-нибудь уровень, с которого отказ от потребностей становится условием возможности дружбы. Ведь многие из тех потребностей, которые мы стремимся удовлетворить, таковы, что мы можем ими пожертвовать ради друга.

Дружба может быть разделена на дружбу, покоящуюся на потребностях, на вкусе и на убеждениях.

Дружба, покоящаяся на потребностях, — это такая дружба, при которой люди в том, что касается их жизненных потребностей, могут заботиться друг о друге. Таким было начальное состояние дружбы у людей. Она получает

⁷В "Метафизике нравственности" (Ч. II. § 46) Кант верно называл в качестве автора этих слов Аристотеля; их как изречение Аристотеля приводит Диоген Лаэртский (V, 1, 21).

наиболее широкое распространение, когда они были еще в первобытном состоянии. Когда дикари отправляются на охоту, находясь между собой в отношении дружбы, то каждый заступает за другого и старается заботиться о потребностях другого. Чем меньше у людей потребностей, тем сильнее такая дружба, но чем больше становится потребностей, тем меньше дружба такого рода. Когда человек живет в условиях роскоши, имеет много потребностей, то у него не остается времени, чтобы заниматься проблемами других, так как он постоянно занят собой. Поэтому в условиях роскоши такого рода дружбы не существует, да в этом состоянии человек и не хочет иметь такую дружбу. Если один из двух людей знает, что другой добивается дружбы ради того, чтобы удовлетворять некоторые свои потребности, то дружба становится ангажированной (*interessant*)⁸ и тем самым уничтожается. Если же дружба эта активна, то есть если один из них действительно заботится о потребности другого, то в этом случае она щедра; но пассивная сторона, которая исходит лишь из того, чтобы получить пользу от другого, очень неблагородна. Поэтому лучше, если никто не будет отягощать друга собственными бедами, а вынесет их сам. Коль скоро дружба между двумя людьми с обеих сторон благородна, то каждый в этом случае не будет отягощать другого своими делами. Тем не менее во всякой дружбе мы должны предполагать дружбу по потребностям, но не ради того, чтобы наслаждаться ею, а ради доверия, то есть я должен доверять моему истинному другу в том смысле, что он был бы в состоянии заботиться о моих делах и потребностях, но я не должен требовать этого от него ради наслаждения. Истинным другом является тот, в котором я уверен, на которого могу положиться, который в случае нужды действительно поможет мне. Но поскольку я также являюсь его истинным другом, то не должен этого требовать от него и доставлять ему неудобства. Я должен лишь доверять ему, но ничего не требовать и предпочесть выдерживать неприятности самому, чем затруднять другого. Другой должен с таким же доверием относиться ко мне и столь же мало требовать. Таким образом, вера в благожелательный нрав другого и дружбу солидарности будет предполагаться в отношении наших потребностей, несмотря на то, что существует принцип, согласно которому мы не должны злоупотреблять дружбой. Поскольку мой друг столь великодушен, что имеет такие благие намерения в отношении меня, желает мне добра и в случае несчастья поможет мне, то и я должен быть столь же великодушен и не требовать этого от него. Дружба, заходящая столь далеко, когда один помогает другому, причиняя вред себе, очень редка, деликатна и утонченна. Причина ее такова: один не может допустить несчастья другого. Благожелательное настроение есть самое сладчайшее и деликатнейшее в дружбе, а другой должен стараться не уменьшать его, так как деликатная сторона дружбы заключается не в том, чтобы искать лишний шиллинг в кошельке другого. Но существует и другая причина изменения отношений. Отношения дружбы — это отношения равенства. Если один друг помогает в несчастье другому, то он оказывается моим благодетелем, и я остаюсь у него в долгу. Но коль это так, то, значит, я

⁸ Коллинс; (неинтересной).

нахожусь в неловком положении и не могу смотреть ему прямо в глаза. Таким образом, подлинные отношения перестали существовать, и дружбы более нет.

Дружба по вкусам является лишь подобием дружбы. Она заключается в получении удовлетворения от общения и взаимного общества, а не от счастья одного и другого. Между людьми одного сословия или рода занятий дружба по вкусам не распространена так, как между людьми с различными интересами. Так, один ученый не будет состоять в такой дружбе с другим ученым, поскольку другой владеет тем же самым, что и первый; они не смогут удовлетворять друг друга даже в беседе, так как то, что знает один, знает и другой. Но ученый вполне может находиться в состоянии такой дружбы с купцом или солдатом. В том случае, если ученый не является педантом, а купец - глупцом, то они вполне могут беседовать друг с другом каждый о своем предмете. Людей связывает лишь то, что составляет потребность друг для друга, а не то, что оба они уже имеют, то есть их связывает не однообразие, а различие.

Дружба по убеждению или по чувству (sentiments) состоит не в том, что один что-либо требует от другого, например услугу и т. д. Она покоится на откровенной и чистой общности внутреннего настроя. Это и есть дружба в ее всеобщей форме. Для дружбы sentiments в немецком языке не существует вполне адекватного выражения. Речь здесь идет о настрое ощущений, а не о реальных услугах. На этом основывается дружба sentiments. Примечательно, что даже когда мы находимся в обществе или окружении других людей, мы до конца не находимся там. В любом обществе человек большую часть своего характера не проявляет, не выплескивает наружу свои ощущения, представления и суждения. Каждый судит так, как целесообразно в соответствующих обстоятельствах, над каждым довлеет принуждение, каждый испытывает некоторое недоверие по отношению к другим, благодаря чему и возникает скрытность, из-за которой мы или не показываем наши слабые стороны, чтобы нас не оценили слишком низко, или же воздерживаемся от суждений. Когда же мы можем освободиться от этой принужденности, когда то, что ощущаем, сообщаем другому, тогда мы полностью присутствуем в обществе. Для этого каждому требуется друг, которому можно открыться, высказать все свои убеждения и суждения, от которого ничего не нужно скрывать, которому полностью можно выразить себя. На этом покоится дружба по убеждениям и по общности. Нам свойственно сильное стремление раскрыть себя, полностью жить в обществе. Но все это может происходить в обществе одного или двух друзей. Помимо этого людям необходимо раскрывать себя с той целью, чтобы иметь возможность исправлять свои суждения. Если я имею такого друга, о котором знаю, что он откровенен, приятен, не зол, не лицемерен, то он поможет мне разобраться в моих суждениях, когда я заблуждаюсь. Это и есть всеобщая цель людей, то, что составляет удовольствие их существования. Спрашивается, необходима ли сдержанность в таких отношениях? Да, но не ради себя, а ради другого; потому что люди обладают слабостями, и человек должен их скрывать даже в отношениях с близким

другом. Доверительность касается лишь желаний и чувств, но не манер, за которыми необходимо следить и не проявлять собственных слабостей, с тем чтобы не доставлять этим неприятное другому человеку. Своему лучшему другу нужно открываться не в том виде, в каком ты существуешь самым естественным образом и сам известен самому себе, потому что это было бы омерзительно.

В какой степени совершенствуются люди, когда дружат? Люди проявляют свою благожелательность не ко всем вообще, но предпочитают ограничиваться малым кругом. Людям свойственно создавать секту, партию, различные сообщества. Общности, с которыми люди в первую очередь имеют дело, — те, которые возникли из семьи. Поэтому некоторые люди возвращаются лишь в семье. Другие общности создаются сектами, религиозными партиями, благодаря чему люди и связаны друг с другом. Это представляет собой нечто, заслуживающее похвалу, имеет видимость того, что люди стараются в общении культивировать свои ощущения, суждения, однако это приводит к тому, что человеческое сердце закрывается по отношению к тому, кто стоит вне этого общества, например в религиозной партии. Но то, что ограничивает всеобщую благожелательность и закрывает сердце по отношению к другим (и оно только по отношению к немногим остается открытым), ослабляет истинное благородство души, направленное на всеобщее желание добра. Дружба, таким образом, представляет собой то необходимое средство, с помощью которого человек освобождается от принуждения, возникающего из недоверия по отношению к тем людям, с которыми связан, и раскрывается без скрытности. Когда мы находимся в состоянии такой дружбы, мы должны оберегать себя, закрыть сердце по отношению к тем, кто не относится к нашему кругу. Дружба существует не на небесах, потому что небо — наивысшее моральное совершенство, являющееся всеобщим; дружба же — объединение определенных лиц, это лишь убежище в мире, где можно открыть другому свои мысли и общаться с ним. В мире же человек живет, не доверяя другим.

Если люди жалуются на недостаток дружбы, то происходит это потому, что они сами не обладают дружелюбным сердцем и нравом, но жалуются: другие — не друзья. Такие люди всегда чего-либо требуют и беспокоят своих друзей. Другой же, которому все это не нужно, порывает дружбу с такими лицами. Вообще, всякая жалоба на недостаток друзей выглядит точно так же, как жалоба на недостаток денег. Чем цивилизованнее будут люди, тем универсальнее они станут и тем меньшее место будут занимать специфические формы дружбы. Цивилизованный человек старается поддерживать со всеми дружеские и приятные отношения, не вступая в особые связи. Чем большая дикость господствует в нравах, тем более необходимыми являются такие отношения, которые человек выбирает по своему вкусу и нраву. Такая дружба с обеих сторон предполагает слабости, за которые не может быть сделано упрека, где взаимно нужно прощать друг друга, где никто ни в чем не может упрекнуть другого. В этом случае они оба находятся в положении равенства и ни один не может главенствовать.

На чем же покоится сходство и связь в дружбе? В данном случае не требуется идентичность мышления, наоборот, дружба ориентируется более на различие, так как то, чем владеет один, недостает другому. Но в одном моменте друзья должны совпадать. Они должны иметь одинаковые принципы рассудка и нравственности, и тогда они смогут полностью понимать друг друга; но если они расходятся в этом, то вообще не могут представлять единства, так как суждения их различны. Пусть каждый старается стать достойным того, чтобы быть другом. Этого он может достигнуть при помощи добропорядочности, откровенности, доверия, поведения, свободного от злостности и фальши, поведения любезного, живого и жизнерадостного. Это делает нас достойными дружбы. Если человек достоин дружбы, то найдется тот или иной, которому он придется по вкусу и кто выберет его в качестве друга, и дружба их будет становиться все сильнее благодаря тесной связи. Дружба может и закончиться по той причине, что люди ошибаются друг в друге, не находят того, что предполагали и искали в другом. При дружеских отношениях на основе вкуса дружба исчезает, потому что вкус с течением времени меняется и обращается к новым предметам, а затем вытесняется другим. Дружба, основанная на убеждениях, очень редка, потому что люди, как правило, не имеют принципов. Соответственно этому, дружба прекращается, так как она и не была дружбой по убеждениям. Относительно уже прошедшей дружбы необходимо заметить следующее. Человек должен питать уважение к имени дружбы даже тогда, когда друг наш становится врагом; мы должны чтить прошедшую дружбу и не показывать, что способны к ненависти. По прошествии времени отрицательно отзываться о своих друзьях, доказывая тем самым, что не уважаешь дружбу, что ошибся в выборе своих друзей и теперь неблагодарен по отношению к ним, не только скверно, но и не является признаком ума, поскольку те, кому все это говорится, думают, что их ждет такая же участь в случае, если станут твоими друзьями, а потом поссорятся с тобой и не захотят дружить. Необходимо так держать себя по отношению к другу, чтобы нам ничего не навредило, если бы он оказался нашим врагом. Мы не должны ничего спускать ему с рук, не предполагая при этом, что он может оказаться нашим врагом, иначе между нами не существовало бы доверия. Если человек полностью полагается на своего друга, доверяя ему все тайны, которые могут уменьшить его собственное счастье, окажись тот врагом и выболтай их, то доверять их ему очень неосмотрительно. Ведь друг может выболтать их либо по неосторожности, либо из желания навредить, если бы действительно стал нашим врагом. Тот, у кого вспыльчивый друг, который в возбуждении может пожелать нам виселицы, а успокоившись просит прощения, не должен такому человеку ничего доверять.

Спрашивается, можно ли быть другом каждого человека? Всеобщая дружба — это быть другом людей вообще, иметь благоволение по отношению к каждому. Но быть другом каждого невозможно, ведь тот, кто является другом каждого, не имеет своего друга. Но дружба — это особый союз. Только о некоторых людях можно сказать, что они друзья каждого из нас, если они

способны дружить с каждым из нас. Таких граждан мира мало, они обладают благими убеждениями и склонны все рассматривать с лучшей стороны. Эта добросердечность, соединенная с рассудком и вкусом, и делает одного другом всех. Это уже высокая степень совершенства. Однако люди склонны создавать особые союзы. Причина этого состоит в том, что человек всегда начинает с особенного и продвигается ко всеобщему, в этом заключается побуждение природы. Без друга человек совершенно одинок; в дружбе добродетель культивируется и в малом.

2. О враждебности

Враждебность — нечто большее, чем отсутствие дружбы. Если у человека нет друга, то из этого еще не следует, что он враг каждого из нас. У него может быть доброе сердце, но у него нет дара нравиться и располагать к себе других. Он может иметь благие убеждения, но не знает, как снискать дружбу, не придавая значения всем людским промахам. Такой человек может не иметь друзей, но из этого еще не следует, что он имеет дурную душу. Подобно тому, как дружба заключается во взаимном благоволении и симпатии, так и враждебность — во взаимном неблагоприятии и антипатии.

Можно испытывать к кому-то антипатию, но при этом не быть неблагоприятным. Мы испытываем к кому-то антипатию, если не находим в нем той доброты, которую ищем; мы не можем общаться с ним, и он не может стать нашим другом. Однако по отношению к нему мы не питаем никакой недоброжелательности, желаем ему добра и даже что-нибудь подарили бы ему, лишь бы только он ушел. Недоброжелательность мы питаем лишь к тому, кому не желаем добра. Поскольку враждебность состоит в недоброжелательности и неблагоприятности, когда человек находит удовольствие в том, что доставляет неприятность другому, постольку мы не должны питать враждебных чувств ни к кому. Ведь это само по себе ужасно, когда человек ненавидит других и желает им несчастья. Человек является достойным любви в собственных глазах, когда находит себя преисполненным любви. Человек, не питая враждебности к своему врагу, может все-таки иметь его. Можно сторониться своего врага, можно желать, чтобы он почувствовал, что значит испытывать на себе несправедливость других, можно по отношению к нему быть злым и нетерпимым, но не быть ему врагом, поскольку все это еще не основание, чтобы делать его несчастным. Таким образом, истинной враждебности ты питать к нему не должен. Мы можем, конечно, кого-либо ненавидеть, если он в отношении нас вел себя так, что выболтал наши тайны, благодаря чему у нас и возникли неприятности. В этом случае он заслуживает ненависти, но только на этом основании нельзя считать его нашим врагом. Из-за этого мы не должны причинять ему зла, потому что враждебность — это выраженное намерение творить зло другому.

Миролюбивый человек тот, который ко всем видам ненависти питает отвращение. Миролюбив человек может быть двояко: когда желает мира только для себя или когда способствует миру для других. Последнее

великодушнее. Это миролюбивое намерение отличается от безразличия, при котором человек избегает всякой ссоры и неприятностей, доставляющих неудобства, но определяется такое намерение не его мягким характером, а сердечностью и доброй душой. Миролюбивый нрав, происходящий из принципов, тот, который не зависит от мягкого темперамента, а является таковым из принципов.

Мизантропия — это человеконенавистничество, проявляющееся двояким образом: нелюдимостью и враждебностью к людям. Нелюдимый человек боится людей, в которых видит врагов. Враждебен к людям тот, кто сам является врагом других. Нелюдимый избегает людей из-за темперамента; такой человек считает себя недостаточно хорошим для других, ограниченным, но поскольку он все-таки честолубив, то уединяется и избегает людей. Человек, враждебный людям, избегает людей из принципа, считая себя слишком хорошим для других. Мизантропия происходит частично из недовольства, частично — из недоброжелательства. Мизантроп из недовольства видит всех людей плохими, он не находит в них то, что ищет. Он не испытывает ненависти к ним, желает им добра, но только недоволен ими. Таковы унылые люди, не умеющие составить представления о человеческом роде. Мизантроп из недоброжелательства — тот, кто никому не желает добра, а зла желает всем.

3. Об обязанностях, проистекающих из права человека

Что представляет собой право, определяется в юриспруденции. Право показывает необходимость действий, происходящих из полномочий или из принуждения. Этика же показывает необходимость действий, происходящих из внутренней обязанности, которая возникает из права других людей, а не из принуждения человека.

Во-первых, мы должны в первую очередь обратить внимание на то, из каких принципов возникают обязанности. Если мы что-то должны кому-либо соответственно его праву, то мы не должны рассматривать это как результат нашей доброты и благородства, действия долженствования мы не должны выдавать за действия по мотивам склонности. Обозначение обязанностей не должно подвергаться изменению. Если человек лишил другого чего-либо и в случае нужды оказал ему услугу, то это не великодушие, а слабая замена того, чего тот был лишен. Сама гражданская конституция создана уже таким образом, что мы принимаем участие в открытых и всеобщих принуждениях (Unterdruckungen)⁹. Соответственно этому действие, которое совершаем относительно других, мы рассматриваем не как исходящее из доброты и благодушия, но лишь как малую замену того, что отняли у другого благодаря такому общественному устройству.

Во-вторых, все действия и обязанности, проистекающие из права других людей, являются наивысшими среди обязанностей по отношению к другим. Все действия, продиктованные добротой, разрешены лишь постольку,

⁹ Менцер: Unterhandlungen (обсуждения).

поскольку они не противоречат правам других; если же противоречат, то такое действие морально запрещено. Так, я не могу спасти от нищеты ни одну семью ценой оставленных после этого долгов. Таким образом, нет ничего более святого в мире, чем право другого. Доброта — это изобилие. Тот, кто не совершил никаких добрых дел, но и не ущемлял права других, все-таки может остаться порядочным, и если бы все были такими, то бедных не было бы вообще. Тот же, кто всю жизнь совершал добрые дела, но притеснял права хотя бы одного человека, тот это притеснение не может искупить всеми своими добрыми делами. Но все-таки обязанности, проистекающие из уважения права и доброты, не являются столь высокими, как обязанности относительно самого себя. Движущей силой обязанностей, проистекающих из права других, не должно быть принуждение, иначе человек превратится в плута, уважающего право из страха перед наказанием. Движущей силой не должен быть также и страх перед наказанием Божьим, так как это будет то же самое.

4. О справедливости

Справедливость — это право, не предоставляющее никаких полномочий принуждать другого. Это право, но не право принуждения. Если кто-либо работал на меня за ранее обговоренную плату, но сделал больше, чем я требовал, он имеет право требовать оплаты за дополнительную работу, но не может принудить меня сделать это. Если же он пожелает снова привести дело в первоначальное состояние, то этого также сделать не сможет, если не захочу я сам, так как относительно моего дела никто не имеет никаких прав. Он, таким образом, не располагает возможностью принудить меня, поскольку это не было обговорено и объявлено. Так как если кто-либо обладает полномочиями принуждать меня, то его действие должно вытекать из права другого, но, помимо этого, оно должно покоиться и на внешне достаточных условиях вменения права, которые предоставляются при помощи внешне само собой разумеющихся доказательств. *Coran foro interno* — это справедливость строгого права, но не *coran foro externo*. Справедливость, таким образом, есть право, в котором основания внешней вменяемости права *coran foro externo* незначимы, но значимы перед совестью.

5. О невиновности

Юридически кто-либо виновен, если совершил действие, направленное против права другого. Но этически он виновен уже тогда, когда у него лишь возникла мысль о том, чтобы совершить такое действие. Христос ясно выражается, когда говорит: «Коль скоро ты посмотришь на женщину...» и т. д. Поэтому, когда кто-либо не совершенствует свой образ мыслей, то всегда останется с этической точки зрения виновным в преступлении, которое не совершил из-за отсутствия условий. Действие было бы совершено, так как в мыслях решение было уже принято, но помешали лишь обстоятельства. Чистота убеждений освобождает нас от вины этических обязанностей (этической вины). Лишенный чистоты убеждений человек перед моральным судом будет выглядеть так, как если бы он совершил действие, ведь человек и

во внешнем суде будет повинен в действии, даже если к этому его привели только обстоятельства. Так, иной не является виновным в преступлении, поскольку он не попал в такие обстоятельства, но, окажись он перед тем же соблазном, был бы повинен в том же преступлении. Таким образом, все зависело только от внешних обстоятельств. Соответственно, не существует добродетели столь сильной, для которой невозможно найти соблазна. Мы знаем наше внутреннее убеждение недостаточно хорошо до тех пор, пока не оказываемся в обстоятельствах, в которых оно проявилось бы. Ведь даже каждый злодей имеет желание "быть хорошим" и "считает себя таким". Но кто может сказать, что у того или другого был соблазн обмануть своего ближнего и он не сделал этого? Чистоту внутренних убеждений необходимо практически показывать при каждом возможном случае, это и есть моральная невинность. Человек часто гордится своей невинностью, еще не подвергшись искушению. У человека есть причина, чтобы избежать искушения, поэтому и Христос в "Отче наш" (в этой моральной молитве, которая даже тогда, когда мы просим о дневном хлебе, указывает больше на скромность, чем на заботу о пище) считал нужным просить не вводить в искушение. Потому что кто знает, как далеко простираются наши моральные качества и кто выдержал бы все искушения? Небо лучше всех знает нашу вину. Кто может сказать, что он морально невиновен? Мы можем быть невиновны еще перед foro externo, но не здесь.

6. О вреде

О вреде ничего сказать невозможно, так как это касается уже прав других. По отношению к тому, кто оболгал и обманул меня, я не поступлю несправедливо, если оболгу и обману его, но вообще, в соответствии со всеобщим человеческим правом, я совершаю несправедливость. Человек, оболгавший меня, не может, правда, пожаловаться на меня, но я все-таки также не прав. Таким образом, не к чему хвалиться, что мы по отношению к другому не совершили никакой несправедливости, мы могли все-таки совершить несправедливость вообще. При оскорблении необходима компенсация или удовлетворение. Если это произойти не может, то следует просить прощения. Если человек доказывает свое сожаление о нанесенном оскорблении и жалеет о том, что оскорбил другого, но другой не удовлетворяется этим, то ему делает честь то, что он просит прощения. Последнее, следовательно, не является унижением.

7. О мести

Жажда права (Rechtsbegierde) отличается от жажды мести (Rachbegierde). Каждый человек обязан отстаивать свое право и следить, чтобы другие не топтали его ногами. Он не должен отказываться от человеческого преимущества "иметь право", а обязан так долго отстаивать его, как только может, потому что, отказываясь от своего права, он отказывается и от права называться человеком. Следовательно, всем людям свойственно желание бороться за свои права, защищать их, что включает в себя требование и при помощи насилия удовлетворять оскорбленное право. Когда мы слышим, что по

отношению к кому-то была допущена несправедливость, то это сердит нас, мы жаждем, чтобы другой почувствовал, что значит оскорблять права людей. Допустим, мы работали для кого-либо, а у него отсутствует желание заплатить за это, и он делает столько оговорок, что это уже задевает наше право, и мы не должны позволять, чтобы с ним играли. Здесь речь идет не о жалких двух талерах, а о нашем праве, которое представляет собой нечто большее, чем сто или тысяча талеров. Если же наша жажда права идет дальше, чем необходимо, чтобы защитить его, то это уже месть. Месть связана с непримиримостью, с болью и бедами, которые мы желаем доставить тому, кто ущемил наше право, хотя этим самым не внушаем никакого уважения к нашему праву. Такое вожделение уже порочно и представляет собой жажду мести.

8. О наущничестве

Необходимо провести различие между открытым и коварным врагом. Льстивый, тайный и коварный враг более опасен, чем неприкрытая злость даже тогда, когда она связана с насилием. Потому что человек может в этом случае защититься от нее, а от коварной злобы защититься невозможно. Последняя уничтожает всякое доверие между людьми, а открытая вражда нет. На того, кто открыто заявляет, что является врагом, можно положиться. Коварная скрытая злость, стань она всеобщей, положила бы конец всякому доверию вообще. Мы презираем этот вид злости более, чем злость, использующую силу, потому что коварная злость не имеет никакой ценности и не содержит в себе никакого источника добра. Открытого злодея еще возможно научить дисциплине, дикость его еще может пройти: того же, кто не имеет в себе источника добра, научить этому невозможно.

9. О ревности и возникающих из нее недоброжелательности и зависти

Люди обладают двумя средствами самооценки: сравнение себя с идеей совершенства и с другими людьми. Человек имеет хороший масштаб, если сравнивает себя с идеей совершенства; если же сравнивает себя с другими, то может часто прийти к противоположным результатам, чем когда оценивает себя соответственно идее совершенства. Потому что все зависит от того, какими свойствами обладают те, с которыми он себя сравнивает. При сравнении себя с идеей совершенства проигрывает и должен проявить усилия, чтобы стать похожим на нее. Если же он сравнивает себя с другими, то может все-таки обладать большей ценностью, потому что те, с кем он себя сравнивает, могут быть большими плутами. Люди с большим удовольствием оценивают себя, сравнивая с другими, так как в этом случае они всегда имеют преимущество. И даже из тех, с кем себя сравнивают, они выбирают наихудших, а не наилучших, потому что на таком фоне они будут блистать наилучшим образом. Если они начинают сравнивать себя с людьми, имеющими большую ценность, то их самооценка оборачивается их недостатком.

Остаются только два пути сравнения с совершенством других: я пытаюсь или достичь совершенства, которым обладает другой, или преуменьшить его.

Таким образом, я или увеличиваю свое совершенство, или принижая достоинство другого и вследствие этого всегда буду превосходить. Поскольку последнее удобнее, то люди предпочитают преуменьшать совершенства другого вместо того, чтобы увеличивать собственные. Это и является причиной ревности. Когда люди, сравнивая себя с другими, находят у них совершенства, то по поводу каждого из найденных ими совершенств другого будут испытывать чувство ревности и стараться его совершенства преуменьшать с тем, чтобы возвысить собственные. В этом выражается недоброжелательная ревность. Если же я пытаюсь увеличить мои собственные совершенства, чтобы стать равным другим, то это будет соревнованием. Ревность представляет собой родовое понятие, подразделяющееся на недоброжелательную и соревнующуюся ревность. Но поскольку соревнующаяся ревность является делом более трудным, люди склоняются к недоброжелательной ревности.

Соответственно этому родители в воспитании детей должны следить за тем, чтобы ориентировать их на достойные действия не с помощью равнения на других, так как у них в таком случае появляется недоброжелательная ревность и они будут питать злобу к тому, кто им ставится в пример. Если же мать еще и говорит: "Посмотри, сынок, каков соседский мальчик Фриц, как хорошо он себя держит, как он ...прилежен", то тот сразу же начинает сердиться на Фрица и думать, что если бы не Фриц, то он был бы лучше всех. Ребенок, правда, может стараться приобрести те же самые совершенства, которыми обладает соседский мальчик, но так как это трудно, то он впадает в зависть. Добро должно быть представлено детям в том виде, как оно существует в себе и для себя, независимо от того, будут ли другие лучше или хуже. Ведь если бы другой не был лучше, то и у этого отсутствовал бы стимул становиться лучше. Подобно тому как мать может сказать: "Посмотри, он лучше, чем ты", сын может ответить: "Да, правда, он лучше меня, но посмотри на других! Еще намного больше тех, кто хуже меня". Поэтому, если сравнение представляется подходящим для одной стороны, то и для другой стороны оно может оказаться также подходящим. В этом состоит очень распространенная ошибка воспитания. Когда родители ставят детям в пример других, они культивируют в них ревность, заранее предполагая ее, так как в противном случае дети были бы совершенно равнодушны по отношению к другим. Дети же, в конце концов, выбирают второй путь, потому что легче принизить совершенства других, чем возвысить собственные до их уровня. Так зарождается недоброжелательность.

Ревность представляет собой естественное чувство, но это не извиняет нас за то, что мы культивируем его. Ревность - это вспомогательное средство, движущая сила, если мы еще не обладаем максимумами разума; тогда, когда мы уже обладаем максимумами разума, то в этом случае должны ограничивать ее посредством разума¹⁰. Поскольку мы являемся деятельными людьми, то нам даны многие движущие силы, такие, как тщеславие, и среди них также

¹⁰У Менцера сокращение: "[...] движущая сила. Если мы еще не обладаем максимумами разума, то в этом случае должны ограничивать ее посредством разума".

ревность. Но коль скоро господствует разум, мы должны пытаться совершенствовать себя не потому лишь, что другие опережают нас, а только сами по себе. Тогда движущая сила [ревности] должна прекратить свое существование, а ее место должен занять разум. Ревность особенно свойственна лицам одинакового сословия и профессии, например купцам, а особенно ученым одной профессии, так как другие не принимаются ими в расчет. Женщины ревнивы между собой относительно лиц другого пола.

Недоброжелательность - это то, когда человек раздосадован превосходством других. Мы чувствуем себя слишком униженными из-за счастья другого и поэтому недоброжелательны к нему. Если же мы недовольны тем, что другой обладает частицей счастья, то это — зависть. Зависть бывает тогда, когда мы желаем несовершенства и несчастья другим не потому, что благодаря этому хотим стать совершенными и счастливыми, но потому, что только тогда мы будем чувствовать себя совершенными и счастливыми. Человек стремится быть счастливым таким образом, чтобы вокруг него все были несчастны, он сладость счастья ищет в том, чтобы лишь самому испытывать наслаждение, в то время как другие несчастны. Такова зависть, о которой ниже будет сказано, что она дьявольского происхождения. Недоброжелательство более естественно, хотя и его нельзя одобрять. Добродушные люди также могут быть недоброжелательными: когда, например, у человека плохое настроение, а другие все радуются, то он завидует другим, потому что одному иметь плохое настроение тогда, когда все вокруг радуются, тяжело. Если только мне попалось плохое блюдо, а всем другим хорошее, то мне это действует на нервы, и я завидую им. Но если в целом городе никто не имеет лучшего, то я доволен. Смерть переносима постольку, поскольку все люди смертны, но если же все должны были бы жить и только я один умереть, то это сделало бы меня несчастным. Мы помещаем себя в отношения вещей, но не в сами вещи. Мы недоброжелательны из-за того, что другие счастливее нас. Когда добрая душа счастлива и радостна, то она желает, чтобы все во всем мире были точно так же радостны и счастливы, такой человек не будет недоброжелателен ни к кому.

Неблагосклонность - это то, когда человек никогда не желает другому даже того, чего не хочет сам. В этом проявляется уже злостность души, но еще не зависть. Если я не желаю, чтоб у другого была та часть моей собственности, в которой я не нуждаюсь, то это еще не значит, что я один хочу обладать всем, а другой ничем, я еще не завидую его собственности. Человеческая природа содержит много недоброжелательности, которая может оказаться завистью, но еще не является ею. Рассказ в обществе о несчастье другого, которое, однако, еще сносно, или о падении известных богатых лиц, воспринимается нами с большим интересом, И хотя мы не показываем виду, что нам это нравится, но в глубине души наслаждаемся про себя. Или когда мы в бурю или скверную погоду, сидя возле теплой печки и кофейного столика, заводим речь о человеке, находящемся в такую погоду в пути или в плавание, то мы еще более наслаждаемся нашим счастьем, и ощущение уюта возрастает. Итак, нашей

натуре свойственна недоброжелательность, которая, однако, еще не является завистью.

Самыми ужасными тремя пороками, которые мы можем рассматривать все вместе и которые воплощают подлейшие и злейшие наши пороки, являются неблагодарность, зависть и злорадство. Когда же они достигают своей высшей степени, то превращаются в дьявольские пороки.

Все люди бывают сконфужены оказанными им благодеяниями, потому что человек становится обязанным тому, кто оказал ему благодеяние. Но каждый стыдится быть обязанным. Великодушный человек поэтому не принимает благодеяния, чтобы не быть обязанным. В этом уже заключается зачаток неблагодарности. Если человек, испытавший благодеяние, горд и своекорыстен, то будет и неблагодарным, потому что из гордости стыдится быть обязанным кому-то, а из своекорыстия не хочет оказывать ему такое же благодеяние; поэтому он будет упрям и неблагодарен. Если же эта неблагодарность возрастет до такой степени, что он своего благодетеля даже переносить уже не сможет и станет его врагом, то это и будет степень дьявольского порока, потому что ненависть и преследование человека, совершившего добрые дела, не согласуется с человеческой природой. К тому же возник бы большой вред, если бы люди стали более всего бояться благодеяний и, видя как плохо из-за этого с ними обращаются, превратились бы в мизантропов.

Вторым пороком является зависть, которая крайне отвратительна, поскольку человек в таком случае хочет не только быть счастливым, но быть счастливым лишь один. Человек этот желает таким образом наслаждаться своим счастьем, чтобы все вокруг него были несчастны. И только тогда он будет по-настоящему радоваться своему счастью. Подобный человек хочет во всем мире уничтожить счастье и поэтому становится непереносим.

Третьей разновидностью дьявольской злостности является злорадство, заключающееся в том, что человек находит непосредственное удовольствие в неудачах других, например, когда человек создает атмосферу враждебности в браке или где-нибудь еще и радуется, наблюдая несчастье другого. Здесь можно отметить одно правило: никому нельзя повторять того, что было отрицательного сказано тебе о ком-либо другими, за исключением того случая, когда умалчивание приносит другому вред. Повторяя это, я сею враждебность, потому что другой лишается покоя, чего не произошло бы в том случае, если бы я промолчал, и по отношению к тому, кто мне сообщил, я действую также вероломно. Наша забота состоит в том, чтобы порядочно вести себя, и тогда весь мир может говорить все, что угодно. Последнее же я должен опровергать не при помощи слов, а своим образом жизни. Как говорит Сократ, «мы должны вести себя так, чтобы люди не верили тому, что говорится не в нашу пользу».

Все три свойства — неблагодарность (*ingratitude qualificata*), зависть и злорадство — являются дьявольскими пороками, поскольку выражают непосредственную склонность ко злу. То, что человек обладает

опосредствованной склонностью ко злу, является человеческим и естественным, например, скряга хочет как можно больше присвоить себе, но он не испытывает удовольствия, когда у других ничего нет. Таким образом, пороки бывают прямо или косвенно злыми. Упомянутые три порока злы непосредственно.

Спрашивается: свойственна ли человеческой душе непосредственная склонность ко злу, то есть склонность к дьявольскому пороку? Дьявольским мы называем такое зло, которое развито у людей до степени, превышающей натуру человека. Точно так же добро, выходящее за границу человеческой природы, мы называем ангельским. Счастье относим мы к небу, зло — к аду, а середину оставляем на земле. Но можно верить, что в природе человеческой души не существует непосредственного стремления ко злу, а только косвенное. Человек не может быть настолько неблагодарен, чтобы ненавидеть других; он лишь очень горд, чтобы быть благодарным. Впрочем, он даже желает другому счастья, но только хотел бы быть подальше от него. Так, человек не радуется непосредственно бедам других; когда, например, с кем-либо случается несчастье, то радуется, потому что этот человек был самодовольным, богатым и эгоистичным, поскольку людям нравится поддерживать равенство. Человек, таким образом, не обладает непосредственной склонностью ко злу как таковому, а лишь опосредствованной. Но злорадство часто проявляется уже достаточно сильно в юности. Так, дети творят часто злые штуки с помощью иголки. Они делают это из баловства, не думая о том, что почувствует другой. Занимаются они и другими подобными играми, например, прищемляют хвост кошке или собаке, приводя тем самым животных в страх. Должно видеть, во что это может вылиться, и заранее предотвращать поступки, которые представляют определенный вид зверства. В человеке есть что-то от дикого зверя, которого он никак не может укротить. Источник этого нам неизвестен. Для некоторых свойств мы вообще не можем найти какого-либо основания. Так, существуют звери, которым свойственна тяга захватывать все, что им никогда не пригодится; и кажется, что человек как будто унаследовал эту тягу от зверя.

О неблагодарности мы можем заметить еще следующее. Помощь, оказываемая другим в ситуациях нужды, есть благодеяние, ради потребностей других — доброта, а ради удобства — вежливость. Другой может оказать нам благодеяние, которое, однако, мало что будет ему стоить. Мы благодарны другому за оказанное нам благодеяние соответственно степени подвижной им благожелательности. В выражении благодарности мы руководствуемся теми усилиями, которых стоило оказанное нам благодеяние. Мы бываем благодарны не только за то добро, которое нам сделали, но и за доброе отношение к нам.

Благодарность двояка: она может проистекать из долга и из склонности. Благодарность из чувства долга — та, которую мы выражаем не тогда, когда нас трогает доброта других, а когда мы видим, что следует быть благодарными. В этом случае мы обладаем не благодарным сердцем, а лишь принципами благодарности. Из склонности мы благодарны тогда, когда в себе ощущаем

ответную любовь. Рассудок наш имеет одну слабость, нередко известную нам, а именно: условие мы вкладываем в сами вещи, в то время как оно является условием нашего рассудка. Точно так же, как силу мы оцениваем не иначе как по препятствиям, так и о благодеянии мы можем судить лишь по степени затруднений. Мы можем даже не заметить благодеяния и любви того, у кого отсутствуют для их проявления всякого рода затруднения. Когда Бог творит кому-либо добро, то человек думает, что это не стоило ему никаких усилий, и когда благодарит Бога, то льстит ему. Это естественный образ мысли человека. Человек в состоянии испытывать страх перед Богом, но далеко не способен любить Бога из склонности, поскольку постигает в нем существо, доброта которого проистекает из величайшего изобилия и которому ничего не мешает проявлять доброту по отношению к нам. Это ведет не к тому, чтобы люди поступали должным образом, а к тому, что сердце человека, когда его распознаешь, действительно так чувствует. У народов было недоброжелательное представление о божестве, они говорили, что боги сдержанны в своих благодеяниях, хотят, чтобы им только молились и приносили к алтарям множество пожертвований, поскольку считали, что Богу ничего не стоит дать им побольше. Это представление заложено в человеческих сердцах. Только тогда, когда мы прибегнем к помощи разума, то увидим, что степень доброты у божественного существа должна быть столь велика, чтобы все-таки быть добрым по отношению к такому недостойному существу, как человек. Однако мы можем себе помочь. Мы являемся должниками Божьей благодати не по склонности, а по долгу, поскольку Бог представляет собой совершенно иное существо и не может быть объектом наших склонностей.

Необходимо избегать принимать благодеяния. Принимать их возможно лишь при двух условиях: во-первых, из большой нужды и, во-вторых, из большого доверия к своему благодетелю - став благодетелем, друг перестает быть другом, превращаясь в покровителя, — в этом случае не будет существовать обязанностей в отношении последнего. Но принимать благодеяния без разбора и пытаться искать их неблагородно и невеликодушно, так как этим самым человек обязывает себя. Если же человек находится в большой нужде, то необходимо пренебречь собственной ценностью и принять благодеяние из насущной необходимости; или человек должен быть уверен, что его благодетель не рассматривает благодеяние как некое обязательство. Впрочем, лучше отказаться от чего-либо, чем принять благодеяние, ведь оно является таким долгом, который не может быть оплачен. Ведь если я дам моему благодетелю даже в десять раз больше, чем он мне, мы все-таки не будем квиты, так как он оказал мне благодеяние, которое не обязан был оказывать. Он первым оказал мне его, и если даже я отдам в десять раз больше, то сделаю это лишь для того, чтобы отплатить ему благодеянием и вернуть долг. В этой ситуации я не могу опередить его; он всегда останется тем, кто первым облагодетельствовал меня.

Благодетель может представить свое благодеяние другому или как долг, или как выражение обязанности. Если он представит благодеяние как долг, то

этим заденет гордость другого и уменьшит его благодарность. Если же он не хочет, чтобы человек остался неблагодарным, то должен думать, что исполнил человеческий долг и не считает это долгом, о возмещении которого должен думать другой. Этот другой должен все-таки принять благодеяние как обязательство и быть благодарным своему благодетелю. В таком случае благодеяния допустимы. Благоразумно мыслящий человек не принимает одолжения, а еще меньше - благодеяния. Благодарные настроения очень приятны, даже комедии могут вызвать слезы, но великодушные характеры еще слаще. Мы удивительно ненавидим неблагодарность: даже если направлена не на нас, она все-таки возмущает до такой степени, что мы сами готовы что-либо предпринять против нее. Это происходит потому, что из-за неблагодарности уменьшается великодушие.

Зависть заключается не в том, что человек в первую очередь хочет быть счастливым. Это было бы недоброжелательство. Завистливый человек хочет быть счастлив один, и это самое возмутительное в зависти. Если счастлив я, почему другие не должны быть счастливы? Зависть проявляется и в некоторых диковинных делах. Например, у голландцев, которые вообще представляют собой завистливую нацию, тюльпаны стоили как-то 100 флоринов за штуку. У одного богатого купца был тюльпан лучшего и редчайшего сорта. Когда же он услышал, что у другого купца был такой же тюльпан, то купил его у этого купца за 2000 флоринов, растоптал и сказал: "Зачем он мне? У меня есть один. Я хотел только того, чтобы ни у кого больше не было такого же, как у меня". То же самое происходит в отношении счастья.

Со злорадством дело обстоит по-другому. Злорадные люди могут смеяться там, где другие плачут, испытывать удовольствие там, где другие — боль. Когда один делает несчастным других, это жестокость, если причиняет телесную боль — кровожадность. Все это, взятое вместе, — бесчеловечность, точно так же как соблезнование и участие представляют собой человечность, потому что отличают человека от животных. Как возникает жестокий нрав, объяснить трудно. Он должен проистекать из представлений о злостности других людей, вследствие чего их ненавидят. Люди, уверенные в том, что их ненавидят, начинают поэтому также ненавидеть, несмотря на то, что первые ненавидят их справедливо. Если один человек из-за своих пороков и корысти станет предметом ненависти и будет знать, что другие по этой причине его ненавидят, тогда, несмотря на то, что это справедливо, он также их возненавидит. Так, короли, как только узнают, что их ненавидят подданные, становятся еще более жестокими. Точно так же если один делает другому добро, то первого второй любит потому, что знает, что и тот его любит, и он питает к нему то же самое. Он любит его из-за встречной любви и точно так же ненавидит другого из-за встречной ненависти. Ради самого себя человек должен избегать ненависти со стороны других, потому что иначе будет сам заражен ненавистью к ним. Человек, который ненавидит, обеспокоен в большей степени, чем тот, кого ненавидят.

10. Об этических обязанностях по отношению к другим, а именно о правдивости

В человеческом обществе главное — сообщение внутренних убеждений, при котором основное заключается в том, чтобы каждый был искренен в своих мыслях, потому что без этого теряется смысл общения. Только из обозначения (*Beziehung*)¹¹ мыслей человек может судить, что думает первый и когда тот заявляет, что хочет выразить свои мысли, то так и должен поступать - в противном случае никакое общество не может существовать. Сообщество составляет лишь второе условие общества. Лгун же разрушает сообщество. Лгуна презирают, так как ложь делает людей неспособными извлекать из разговора других что-либо положительное. Человеку свойственны две привычки: сдерживать себя и притворяться. Сдержанность — это *dissimulatio*, а притворство — *simulatio*. Человек сдержан относительно собственных ошибок и слабостей, он способен притворяться и казаться кем-то иным. Стремление скрывать свою сущность покоится на том, что провидение хочет, чтобы человек не был открыт полностью, так как заполнен недостатками. Поскольку у каждого из нас много свойств и желаний, неприемлемых для других, то мы хотим в глазах других казаться иными, например сумасбродными и ненавидящими; впоследствии же эти свойства возникают действительно, потому что люди привыкают к ним, так как видят у всех остальных. Поэтому мы держим себя следующим образом: частью скрываем наши поступки, частью принимаем иной вид, владея искусством выглядеть по-другому, чем есть на самом деле. Следовательно, другим людям не наши слабости и недостатки бросаются в глаза, а наше внешнее благополучие, и благодаря этому мы привыкаем к хорошим нравам, которые и приводят к правильному поведению. Поэтому искреннего человека в истинном понимании этого слова не существует. Если бы требование Мома о том, чтобы Юпитер прорубил в сердце окно, с тем чтобы каждый человек мог узнать его настроение, было осуществлено, то люди должны были бы быть устроены совершеннее и иметь благие принципы. Тогда, когда все люди были бы хороши, никто не должен был бы скрывать, но поскольку это не так, то мы вынуждены закрывать свои дверцы. Так же мы поступаем, когда в определенном месте в доме нечисто, точно так же мы не хотим, чтобы посторонний человек входил в спальню, где стоит ночной горшок, и, хотя он точно знает, что у нас он такой же, как и у него, мы все-таки этого не позволяем, потому что тогда мы привыкли бы к этому, и испортили свой вкус. Точно так же мы скрываем свои ошибки и пытаемся казаться иными, практикуемся в вежливости, испытывая при этом чувство недоверия. Только благодаря этому мы привыкаем к вежливости, и в конце концов она становится нам свойственна, благодаря чему нас ставят в пример. Если бы не это, то каждый опустил бы, не найдя никого, кто был бы лучше. Поэтому стоит тратить усилия на то, чтобы казаться кем-то иным, чтобы впоследствии стать таким. Если бы все люди были хороши, то они могли бы быть чистосердечны, но не сейчас. Замкнутость состоит в том, что

¹¹ Менцер: *Beziehung* (отношение).

человек не выражает своих взглядов. Последнего можно добиться тем, что вообще молчать. Это кратчайший путь к замкнутости, но всему окружению это является помехой, и столь тихие люди в обществе не только лишние, но их к тому же еще и подозревают в слежке за окружающими. Поэтому, если его спросят о том, что он думает по какому-либо поводу, и он скажет: "Я молчу", — то это будет выглядеть так, как если бы он одобрял неудачное суждение, потому что если бы он отозвался хорошо, то мог бы и сказать "да". Молчание поэтому всегда выдает, и неумно держать себя замкнуто. Можно держать себя замкнуто с умом, не прибегая к молчанию. Такого рода замкнутость требует, чтобы человек высказывал свои суждения и говорил со всеми, но не о том, о чем хочет умолчать.

Молчаливость есть нечто совершенно другое в сравнении с замкнутостью. Я могу о чем-либо умолчать, если склонность рассказать об этом отсутствует, например, скрыть преступление, это не в природе натуры — выдавать его. Поэтому у каждого человека есть тайны, которые он с легкостью может хранить при себе. Но существуют вещи, сохранить которые требуется сила. Тайны эти такого рода, что просятся наружу, и здесь требуется сила, чтобы не выдать их — это и есть молчаливость. Тайны — это вклад других, который я не должен передать в пользование кому-либо. Но поскольку болтливость очень занимает людей, то разговор о тайнах — это то, что очень способствует болтливости, и поэтому другой рассматривает его как подарок. Как можно хранить тайны? Люди не особенно разговорчивые могут хорошо хранить тайны, но лучше всего хранят тайны те, кто болтлив, но при этом умен, так как из первых все-таки можно что-то вытянуть, а из вторых нет. Последние всегда знают, что вместо этого сказать.

Так же, как полная немота является излишеством с одной стороны, точно так же болтливость — излишество с другой. Первая — это ошибка мужчин, а вторая — женщин. Один автор говорит: женщины болтливы потому, что им доверено воспитание маленьких детей, благодаря болтливости они быстро учат детей говорить, так как они в состоянии целый день что-то рассказывать детям; у мужчин дети не заговорили бы так быстро. Молчаливость ненавидят, на молчунов сердятся. Молчаливость указывает на наличие гордости. Болтливость у мужчин презираема и противоречит их силе. Это были рассуждения лишь в прагматическом плане. Теперь перейдем к более существенному.

Когда человек говорит, что хотел бы открыть свои мысли, то должен ли он в этом случае сознательно высказывать их или остаться замкнутым? Если человек говорит, что собирается открыть свои мысли и не делает этого, а вместо этого предлагает ложное высказывание, то это будет *falsiloquium*, то есть неправда.

Она может возникнуть тогда, когда другой человек не сможет предположить того, что я выскажу свое мнение. Можно обмануть кого-либо без того, чтобы вообще ему что-то сказать. Я могу притворяться, могу делать такое высказывание, из которого другой сделает выводы, угодные мне, но другой не

имеет права при этом требовать от моего суждения выражения внутреннего настроения, и не считается поэтому, что я обманул его, так как не клялся в искренности. Например, когда я упаковываюсь, другие думают, — уезжаю, что мне и нужно; при этом они не имеют никакого права требовать от меня объяснения моего намерения. Так поступил известный Лоу. Он строил и строил, и когда все думали, что он не уедет, он взял да уехал. Но я могу также сотворить ложь с намерением скрыть перед другими свои мысли, и тот может догадываться, что я буду скрывать мои мысли, чтобы не дать воспользоваться правдой. Например, когда враг пристаёт ко мне с ножом к горлу и спрашивает, где я храню деньги, то в этом случае я могу скрыть свои мысли, так как он хочет воспользоваться правдой. Но это еще не *mendacium*, так как другой знает, что я буду скрывать свои мысли и что у него нет никакого права требовать от меня правды. Но предположим, я действительно заявляю, что хочу объявить мысли, и другой точно знает, что никакого права не имеет требовать этого от меня, поскольку он сам обманщик, спрашивается: лгун ли я? Если другой обманул меня и я отплатил ему тем же, то в этом случае я не поступаю по отношению к этому человеку несправедливо, а поскольку он сам обманул меня, то не может и жаловаться. Но я все-таки являюсь лгуном, потому что поступил вразрез с правом человечества. Соответственно этому *falsiloquium* может превратиться в *mendacium*, то есть в ложь, тогда, когда направлена против права человека. По отношению к тому, кто меня постоянно обманывал, я не поступаю несправедливо, если также ему лгу, но действую при этом против права человечества, так как действовал я не в соответствии с условиями и средствами существования человеческого общества, то есть против права человечества. Так, когда одно государство нарушило мир, то другое не может из-за возмездия поступить так же. Если бы это имело место, то не существовало бы гарантии мира. Если, таким образом, что-либо не противоречит даже правам определенных людей, то все-таки будет ложью, так как направлено против права человечества. Когда человек распространяет ложные сведения, то этим самым наносит вред не какому-то конкретному человеку, а — человечеству. Потому что если бы это превратилось во всеобщее правило, то понизилась бы любознательность людей. Потому что только двумя путями, кроме спекуляции, я могу расширить свои познания - посредством опыта и рассказа. Поскольку же не во всем можно убедиться самому, а рассказы других содержали бы ложные сведения, то мое любопытство было бы не удовлетворено. Одна *mendacium* есть, таким образом, *falsiloquium in praejudicium humanitatis*, хотя она не будет направлена против определенного *jus quaesitum* другого. Юридически *mendacium* есть *falsiloquium in praejudicium alterius*, и не может быть другой, но с моральной стороны *mendacium* есть *falsiloquium in praejudicium humanitatis*. Не каждая неправда является ложью, но таковой она будет тогда, когда человек во всеуслышание заявляет, что хочет, чтобы его точку зрения приняли другие, а сам не делает этого. Этим самым мы нарушили пакт и действовали против права человечества. Но если бы мы хотели во всех пунктах остаться верными истине, то были бы часто вынуждены оставлять других, желающих воспользоваться нашей честностью,

беззащитными перед злобностью. Если бы все обладали благими намерениями, то люди не лгали бы по долгу, этого просто никто не стал бы делать, так как не требовалось бы. Но сейчас, поскольку люди злы, правда состоит в том, что человек часто идет навстречу опасности из-за своей приверженности истине. Отсюда и проистекает понятие лжи по необходимости, что для философа морали оказывается критическим пунктом. Поскольку человек из нужды может воровать, убивать и обманывать, то этот крайний случай разрушает мораль. Потому что если этот крайний случай признается, то в любом другом случае суждение зависит от того, признается ли он таковым или нет. И поскольку здесь не определено основание — что является таким случаем, постольку и моральные правила не надежны. Например, меня спрашивает кто-либо, кто знает, что у меня есть деньги: «У тебя есть с собой деньги?» Если я смолчу, то другой заключает из этого, что они у меня есть, если говорю "да", то он возьмет их у меня, а говорю "нет" - лгу. Как же поступить в таком случае? Коль скоро я из-за насилия, примененного ко мне, вынужден буду сделать признание и мое высказывание будет использовано несправедливым образом, и я посредством молчания не спасу себя, то ложь в таком случае является ответным оружием. Вынужденное признание, которое может использоваться против меня, позволяет мне защищаться. Потому что все равно, что он выудит у меня — признание или деньги. Таким образом, не существует случая, где моя ложь по принуждению была бы оправдана, за исключением той ситуации, когда признание вынужденно и я уверен, что другой использует его в несправедливых целях.

Спрашивается: является ли ложь, не интересующая никого и не приносящая никому вреда, все-таки ложью? Да. Потому что если я объявляю, что выражу свое мнение, и выражаю его неверно, то я едва ли обманываю определенного человека, но все-таки — человечество. Существует ложь косвенная, при помощи которой обманывают другого. Обман — это лживое обещание. Неправда — это когда мы обещаем что-либо с правдивостью, но обещания свои выполняем не так, как обещали. Ложное обещание — это оскорбление других, и хотя оно не всегда имеет характер оскорбления, но в нем всегда есть что-то низкое. Например, если я обещаю кому-либо налить вина, а затем высмеиваю его, то это уже обман. Поскольку, хотя он и не имеет права требовать его у меня, это все-таки обман, потому что благодаря моему обещанию он уже часть вина рассматривал как свою собственность. *Reservatio mentalis* относится; к сокрытию а *aequivocatio* — к притворству. К двусмысленности мы прибегаем тогда, когда нам необходимо отделаться от кого-либо и заставить его замолчать, с тем чтобы он не пытался далее узнать от нас правду, если он видит, что сказать правду мы не можем, а обмануть не хотим. Если другой умен, он удовольствуется этим. Но совершенно по-иному мы занимаемся двусмысленными разговорами, если открыто заявляем о желании высказать свои мысли, потому что тогда другой человек из нашей двусмысленности делает иные выводы и получается, что мы солгали. Такую ложь, которая якобы может служить чему-то хорошему, иезуиты называли

peccatum philosophicum, или peccatillum, откуда впоследствии и возникло Bagatelle¹². Ложь в себе есть что-то мерзкое, она может иметь хорошие или дурные намерения, но по форме своей она зла; но еще более мерзка, когда и содержание ее зло. Поэтому посредством лжи всегда может возникнуть зло. Лжец — это трусливый человек, потому, что поскольку он не может чего-либо достигнуть иным путем или помочь себе в случае нужды, то начинает лгать. Смелый же человек любит правду и не позволяет возникнуть casum necessitatis. Все подобные методы, благодаря которым другого человека можно заставить врасплох, в высшей степени омерзительны. К ним относятся: ложь, убийство из-за угла и с помощью яда. Нападение на улице менее мерзко, потому что человек может быть на страже, а перед отравителем — нет, ведь есть-то он должен. Лесть — это не всегда ложь, но недостаток в самооценке, когда человек не останавливается перед тем, чтобы занижать собственную ценность и преувеличивать ценность другого с целью получить выгоду. Но человек может льстить и от чистого сердца. Этим занимаются люди с доброй душой, имеющие о других высокое мнение. Существуют, таким образом, лесть от чистого сердца и лживая лесть. Первая — слаба, а вторая " - мерзка. Люди, когда не льстят, часто впадают в упрёки.

Когда человек в обществе рассуждает о другом, то часто критикует его. Человек не должен о своих друзьях говорить только хорошее, потому что другие из-за этого будут ревнивы и недоброжелательны. Они не поверят в возможность того, что другой, будучи человеком, обладает всеми совершенствами. Таким образом, недоброжелательству других необходимо отдавать дань и говорить о некоторых недостатках другого человека, который не воспримет это дурно, так как я при этом воздам должное его заслугам и предам гласности общеизвестные ошибки, не являющиеся существенными.

Тунеядцы — это люди, возносящие кого-то с целью получить выгоду. Люди созданы для того, чтобы судить о других, но и другие также являются судьями. Природой они определены быть судьями, потому что в противном случае никто не обращал бы внимания на неправильные действия, не касающиеся компетенции внешней законодательной власти, как в других случаях поступает суд. Например, один человек оскорбил другого, но власть не наказывает за это, другие же осуждают его и наказывают, но только в той мере, в которой могут, то есть без насилия; например, избегают его, и этим он уже достаточно наказан. Если бы не это, то действия, не наказуемые властью, совершенно и полностью оказались бы безнаказанными. Но что означают слова, которые нередко слышишь: не судите других? Можем ли мы с полным моральным основанием судить о том, наказуем ли он перед божьим судом или нет, потому что не знаем его внутреннего состояния и настроения? О моральном настроении других может судить только Бог, но в рассмотрении моего собственного внутреннего мира я сам являюсь компетентным судьей. Таким

¹² Согласно примечанию к академическому изданию Канта в данном случае он ошибался: слово bagatella имеет иное происхождение.

образом, мы не можем судить о внутреннем состоянии моральности других, о ней не может судить ни один человек, но о ее внешней стороне мы судим как компетентные судьи. Мы, с моральной точки зрения, не являемся судьями других людей, но от природы обладаем правом судить о других, и природа предписала нам то, что мы должны руководствоваться суждением других. Тот, кто не обращает внимания на суждения других, низок и заслуживает порицания. В мире не существует ничего такого, о чем мы не должны были бы судить, и мы также утонченны в оценке действий.

Лучшие друзья — те, кто наиболее адекватно судит о своих действиях. Такая откровенность может существовать лишь между двумя друзьями. Когда мы судим о человеке, то возникает другой вопрос: что мы должны сказать о человеке — добр ли он или зол? Все наши суждения мы должны строить таким образом, что человечество достойно любви, что мы никогда не выносим высшего приговора или оправдания, особенно когда находимся в состоянии злости. Моральное суждение выносят тогда, когда на основании действий человека считаем его достойным осуждения или оправдания. Хотя мы имеем право судить других, но шпионить за другими нам право все-таки не дано. У каждого человека есть право препятствовать тому, чтобы другой его действия разведывал и выслеживал. Такой человек присваивает себе право рассматривать чужие дела и поступки, что не должен делать никто. Так, например, если один что-нибудь потихоньку сказал другому, то третий не должен прислушиваться, а идти своим путем, чтобы не слышать ни звука. Или, например, когда человек входит в комнату другого и там оставляют его одного, а на столе лежит открытое письмо, то будет крайне низко, если он попытается его прочитать; добропорядочный человек постарается предотвратить недоверие и подозрение — он не останется в комнате, где на столе лежат деньги, совершенно один, он не будет с охотой выслушивать тайны других, чтобы не попасть под подозрение, что он их выболтал, и потому, что его всегда смущают чужие тайны. Потому что даже при величайшей дружбе может существовать подозрение. Но тот, кто, следуя склонности или желанию, что-либо отнимает у своего друга, например, уводит невесту, тот при всем другом поступает крайне низко. Потому что точно так же, как у него возникло желание заполучить мою невесту, точно так же у него может пробудиться аппетит к моему кошельку. Это очень низко, когда пытаются выслеживать и подслушивать своих друзей или кого-либо еще, например, пытаются через слуг узнать о действиях другого; в этом случае он должен будет сблизиться со слугами, после чего слуга всегда захочет обходиться с ним таким же образом. Все, что противоположно откровенности, приводит к потере человеческого достоинства. Например, для того чтобы за спиной человека предпринималось что-либо, необходимо прибегнуть к таким средствам, где невозможно быть искренним и которые разрушительны для любого общества. Все ползучее — намного более низко, чем насильственное, так как последнего можно еще остерегаться. У того, кто не имеет достаточно смелости сознаться в совершенном зле, отсутствует всякое основание благородства. Тот же, кто руководствуется принципом насилия, но в

то же самое время более всего ненавидит мелочность, тот может еще стать хорошим, если укротить его нрав. Поэтому в Англии умерщвление мужа женой с помощью яда карается сожжением, так как если это укоренится, то ни один мужчина не будет в безопасности перед своей женой. Поскольку я не могу следить за другим, то не могу и указать ему на ошибки, потому что он даже тогда, когда сам требует этого, никогда не выслушает без обиды. Он сам лучше нас знает, что имеет их, но при этом верит, что другой их не видит; если же ему говорит о них другой, то он слышит, что тот действительно узнал о них. Поэтому нехорошо, когда говорят: друзья должны указывать друг другу на ошибки, так как другому они виднее. Но никто другой не может знать моих ошибок лучше, чем я сам. Конечно, другой лучше знает, остановился ли я, прямо ли иду, но кто может лучше меня знать, могу ли я контролировать себя? Нескромность проявляется в том, что кто-либо указывает на ошибки другого и если в дружбе это заходит уж слишком далеко, то и дружба вскоре исчезает. Необходимо закрывать глаза на ошибки других, так как в противном случае другой замечает, что утратил уважение и со своей стороны перестает уважать вас. На ошибки следует указывать тогда, когда кто-либо законом выше поставлен над другими, только тогда человек вправе преподавать урок и указывать на ошибки, например, муж по отношению к своей жене. Но при этом необходимо проявлять доброту и уважение, происходящие из доброжелательного нрава, так как если присутствует лишь недовольство, то это приведет только к упрекам и горечи. Упрек же можно смягчить с помощью любви, благожелательности и уважения. Все другое не способствует улучшению отношений.

Ко всеобщему человеческому долгу относится обходительность, *humanitas*. Что значит быть обходительным? Обходительность — это привычная гармония с окружающими. Действенная обходительность — это любезность. Последняя может быть или негативной, и тогда она превращается лишь в уступку, или позитивной, и тогда она становится услужливостью. От услужливости необходимо отличать учтивость, при которой один по отношению к другому делает то, что делать не обязан. Она распространяется лишь на предметы удобства. Например, если кто-либо посылает со мной своего слугу, то это будет учтивость, если меня угостят обедом, то это будет называться услужливостью, так как для другого является определенной жертвой. Отрицательная обходительность не столь ценна, так как состоит лишь из уступок. Так, существуют люди, способные напиться лишь из учтивости, потому что другие их к этому принуждают, а у них не хватает сил отказаться. Такой человек предпочел бы находиться вне общества, но если уж он там оказался, то — учтив. Недостаток силы и мужественности проявляется тогда, когда у человека не хватает силы и воли действовать по собственным принципам. У таких людей ни характер, ни действия не вытекают из принципов. Противоположностью обходительности является упрямство. Упрямый человек руководствуется принципом — никогда не считаться с мнением других. Первый никогда не противопоставляет себя мнению других и

выглядит поэтому несколько ниже упряма, так как последний все-таки имеет принципы. Поэтому человек должен пытаться скорее быть упрямее, чем полностью подчинять себя желаниям других. Решимость действовать в соответствии с принципами упрямством более не является. Если же решимость основывается не на общем, а на личном стремлении, то это — упрямство. Упрямство — это свойство глупцов. Уживчивость — это неприятие ссор и противоборства с мнением других. Тот, кто склонен быть морально индифферентным к умонастроению другого, тот уживчив, с тем можно не беспокоиться о возникновении ссоры. Терпеливым считается тот, кто переносит даже то, что ему противно, только потому, чтобы избежать ссоры. Терпеливый толерантен. Не толерантен тот, кто без ненависти не может перенести несовершенства других. Часто в обществе есть люди нетолерантные потому, что не терпят других и поэтому становятся непереносимы сами и нетерпимы другими. Отсюда следует, что терпимость является всеобщим человеческим долгом. Всем людям свойственны действительные и мнимые недостатки, и поэтому один должен с терпением относиться к недостаткам другого. Терпимость с религиозной точки зрения состоит в том, что один может без ненависти переносить несовершенства и заблуждения религии другого, хотя и испытывает при этом неудовольствие. Кто истинной религией считает то, что является в моей религии заблуждением, ни в коем случае не должен быть предметом ненависти. Я не должен ненавидеть человека, кроме того, кто преднамеренно творит зло, но если другой делает зло по заблуждению, преследуя при этом добрые цели, то такой человек не должен стать предметом зла. Богословская ненависть — это ненависть, свойственная духовным лицам и существующая тогда, когда теолог дело своего собственного тщеславия превращает в дело Бога и питает ненависть, основывающуюся на гордости, веря при этом в то, что поскольку он является проповедником Бога, то можно претендовать, и, на то, чтобы быть представителем Бога и что его как посланника Бог наделил авторитетом, чтобы он от его имени правил людьми. Теологическая ненависть обрушивается на того, чья ошибка, когда в это верят, является высшим предательством божественного. В этом случае религиозная ошибка выдается за оскорбление божественного величества. Если один человек извращает суждения другого и, по-другому их излагая, многое выводит из них, с тем чтобы выдать за оскорбление божественного величества, то этот человек религиозную ненависть переносит на другого. Тот, кто поступает таким образом, является Consequentarius, так как из суждения других он выводит следствия, о которых другой даже не помышлял. Затем он приклеивает ему ярлык и говорит, например, что тот — атеист, а другой удивляется и говорит: "Что, атеист? Хотелось бы мне знать, как он выглядит". И человека из-за этого ярлыка все не будут терпеть и возненавидят.

Оскорбление божественного величества — это бессмыслица, которую никто не совершает. Ортодокс утверждает, что, по его мнению, религия должна быть необходимо всеобщей. Но кто же является ортодоксом? Если бы мы все явились перед небесными вратами и нас спросили бы: "Кто из вас ортодокс?",

— то еврей, турок и христианин ответили бы: "Я". Ортодоксия не должна никого принуждать.

Диссидент — это тот, кто в умозрительной области отклоняется от других, но в практических делах выступает с ними заодно. Миротворительный характер тот, который избегает всякой враждебности к диссиденту. Почему я должен ненавидеть человека, который запутался?

Синкретизм - это определенный вид обходительности, заключающийся в том, что человек пытается свои собственные убеждения растворить в убеждениях других только для того, чтобы ужиться с ними. Это очень вредно, поскольку тот, кто свои убеждения растворяет в убеждениях других, не имеет ни того, ни другого. Если люди располагают способностью суждения, их лучше оставить заблуждаться. Они же ведь все-таки могут избавиться от заблуждения.

Тайный дух слежки, когда скрытно преследуют человека, заговаривают с ним и в то же самое время выдают за атеиста, является мерзким духом слежки. Более осторожный дух слежки имеет место тогда, когда один человек не преследует с ненавистью другого, не придерживающегося его мнения, но все-таки питает к нему отвращение. Дух преследования, происходящий из почитания Бога, ведет борьбу против всего и не уважает ни благодетеля, ни друга, ни отца, ни мать. Каждый считает своей заслугой отправить другого на костер из почитания Бога. В делах религиозной истины необходимо пользоваться доводами, а не силой. Истина защищает себя сама, и заблуждение держится дольше, если против него используют силу. Свобода исследования — вот лучшее средство утверждения истины.

11. О бедности и проистекающих из этого благих действиях

Благим называется такое действие, которое соответствует потребностям другого человека и направлено на его благополучие. Благие действия могут быть также и великодушными, если приносится в жертву собственная выгода. Если они удовлетворяют необходимые потребности других, то это — благотворительные действия, если же они направлены на удовлетворение крайней жизненной нужды, то это — подаяние. Люди же соглашаются или думают, что соглашаются с рассмотрением их долга любви к человеку, когда поначалу пытаются приобрести все блага, а потом думают, что, поскольку дают подаяние бедным, они тем самым оплачивают долг своему благодетелю. Если бы люди были во всем справедливы, то тогда не было бы и бедных, которым мы подаем милостыню, считая, что тем самым доказываем свою благотворительность. Лучше быть совестливым во всех действиях, но еще лучше помогать нуждающимся своими поступками, а не тем, чтобы отдавать лишнее. Милостыня свидетельствует о доброте, связанной с гордостью и осуществляемой без усилий, а также с такой добротой, которая не предполагает размышления о том, достоин ли тот или иной пожертвования или нет. Подаяние унижает людей. Было бы лучше придумать другой способ помощи бедным, который не унижал бы людей, принимающих ее. Многие моралисты пытаются смягчить наше сердце и из мягкосердечности выдавливать добрые

действия. Лишь от сильной души происходят истинно благие действия. Чтобы быть добродетельным, человек должен быть сильным. Оказываемая другим добродетель должна преподноситься скорее как долг, а не как великодушие и доброта. И это действительно так, потому что все благотворительные действия представляют собой лишь небольшое возмещение нашего долга.

12. О светских добродетелях

Автор говорит здесь о легкости подхода, о разговорчивости, вежливости, утонченности, порядочности или о лести, подхалимстве, других привлекающих внимание качествах. Вообще мы замечаем, что некоторые свойства нельзя отнести к добродетели как не требующие большой степени моральной решимости для своей реализации. Они не требуют жертвенности и необходимости преодолевать себя, они не направлены на счастье другого или его нужду, а предполагают лишь удобство. Они составляют не более, как удовольствие при общении людей, в обхождении. Но если эти качества не предстают добродетелью, то все-таки являют собой культивирование добродетели: когда люди в обхождении ведут себя вежливо, то благодаря этому становятся мягче и утонченнее, на мелочах обучаясь хорошим манерам. Нередко у человека отсутствует возможность культивировать добродетельные действия, но ему часто предоставляется возможность проявить свои светские качества и вежливость. Удобство в обхождении подчас нравится нам настолько, что мы даже не замечаем его пороков. Чаще всего я нуждаюсь не в великодушии и честности, а в любезности и скромности в обхождении. Можно было бы спросить, приносят ли пользу те писания, которые служат только нашему развлечению, занимают фантазию и при описании некоторых страстей, например, любви, доходят до пределов допустимости? Да, хотя побуждения и страсти в них очень преувеличиваются, но они все-таки делают человека более тонким в своих ощущениях, превращая объект животных устремлений в объект утонченной склонности. Благодаря этому человек становится способным испытывать благоприятные побуждения. Косвенная польза, следовательно, есть. Когда склонность утончается, люди становятся более цивилизованными. Чем тоньше становятся грубые манеры, тем более совершенствуется человечество, и этим самым человек становится способным ощущать движущую силу принципов добродетели.

Автор говорит о духе противоречия, или парадокса, или о странности суждения. Парадокс хорош тогда, когда не направляется на восприятие того особого, что было сказано, а на повороты мысли. Новые пути в мышлении нередко люди находят благодаря внезапному повороту мысли. Дух противоречия в общении выражается упрямством, в обществе он может способствовать поддержанию беседы, а поэтому — и культуре, но тогда речь не должна идти о важных материях, по поводу которых часто возникает такой спор. Последний необходимо или разрешить, или при помощи нового рассказа превратить в игру.

13. О высокомерии

Автор называет высокомерие *superbia*, *arrogantia* — это такая гордость, при которой человек приписывает себе достоинство, которым не обладает. Если человек считает, что обладает преимуществом перед другими, то это — высокомерие, при котором он унижает других, считая их более низкими. Гордый человек других не считает ниже себя, он только претендует на такие же заслуги, как и они. Он не будет преклоняться и унижаться перед ними, считая, что обладает достоинством, которое не желает обесценивать перед другими. Такая гордость правомерна и оправданна, если не преступает определенных границ. Но если он хочет продемонстрировать свои достоинства другим, то такое ошибочное поведение, собственно, и называется гордостью. Высокомерие не есть притязание на оценку собственного достоинства наравне с другими; оно представляет собой претензию на более завышенную оценку собственных достоинств и заниженную — других. Высокомерие ненавистно и смешно, поскольку такая оценка является чисто внутренней. Если кто-либо хочет, чтобы его почитали, то он не должен начинать с требования этого, считая других ниже себя; этим самым он не вызывает чувства уважения к себе, а вместо этого будет скорее высмеян из-за претензии на это. Все высокомерные люди поэтому являются посмешищем и предметом презрения, так как демонстрируют лишь собственные преимущества.

Fastums - чванство, стремление иметь преимущества перед другими не за ум или реальные выдающиеся заслуги, а лишь за счет внешнего превосходства перед другими. Люди являются чванливыми, когда претендуют на высшее место. Искать преимущество в том, что не имеет никакой ценности, - это тщеславие. Чванливые люди ищут преимущества в мелочах. Они, например, предпочитают хуже питаться, но иметь хороший экипаж и красивую одежду, они придают значение титулам и сословностям и пытаются выглядеть благородными. Люди, обладающие действительными заслугами, не являются ни высокомерными, ни чванливыми, а скромными, потому что их представление об истинной ценности столь велико, что все их действия не могут быть достаточными, чтобы соответствовать ей. Они скромны, потому что видят расстояние, отделяющее их от истинной ценности. Чванливость в большой степени свойственна низшему, а особенно среднему сословию. Так как она выражает стремление вскарабкаться вверх, то чванливыми являются те люди, которые хотят приблизиться ко двору.

14. О насмешке

Люди, склонные к насмешке, либо — клеветники, либо — шутники. Клевета проистекает из злостности, а шутка — из легкомыслия, заключающегося в том, чтобы веселить одних за счет промахов других. Клевете свойственно зло. Нередко причиной этого является неумение общаться с другими, а помимо этого, клевета питает наше самолюбие, так как на ее фоне наши собственные ошибки выглядят незначительными. Люди боятся открытой насмешки более, чем клеветника, потому что наушничество и клевета

осуществляются втайне и могут быть привнесены далеко не в любое общество. Последнюю я могу сам не слышать, а прямая насмешка может присутствовать в любом обществе. Прямая насмешка в большей степени унижает человека, чем зло. Человек, становясь объектом насмешки в обществе, теряет собственную ценность и становится беззащитен перед презрением. Но при этом необходимо иметь в виду то, почему он становится объектом насмешки других людей. Нередко такой смех безобиден для другого, а именно тогда, когда он обоим ничего не стоит и никто от него ничего не теряет. Профессиональный зубоскал доказывает тем самым, что он мало уважает других и не оценивает вещи по их истинному достоинству.

Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А.Гусейнова.- М.: Республика, 2000.- С. 176 – 211.

АРИСТОТЕЛЬ

НИКОМАХОВА ЭТИКА. КНИГА ВТОРАЯ (В)

1(Г). Итак, при наличии добродетели двух [видов], как мыслительной, так и нравственной, мыслительная возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и именно поэтому нуждается в долгом упражнении, а нравственная (ethike) рождается привычкой (ex ethoys), откуда и получила название: от этос при небольшом изменении [буквы].

Отсюда ясно, что ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (ethidzein) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх, приучай его, подбрасывая вверх хоть тысячу раз, а огонь не [приучится двигаться] вниз, и ничто другое, имея по природе некий [образ существования], не приучится к другому. Следовательно, добродетели существуют в нас не от природы и не вопреки природе, но приобрести их для нас естественно, а благодаря приучению (dia toy ethoys) мы в них совершенствуемся. Далее, [все] то, чем мы обладаем по природе, мы получаем сначала [как] возможность (dynameis), а затем осуществляем в действительности (tas energeias apodidomen). Это поясняет пример с чувствами. Ведь не от частого вглядывания и вслушивания мы получаем чувства [зрения и слуха], а совсем наоборот: имея чувства, мы ими воспользовались, а не то что воспользовавшись - обрели. А вот добродетель мы обретаем прежде [что-нибудь] осуществив (energesantes), так же как и в других искусствах. Ибо [если] нечто следует делать, пройдя обучение, [то] учимся мы, делая это; например, строя дома, становятся зодчими, а играя на кифаре - кифаристами. Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно - благоразумными, [действуя] мужественно - мужественными. Доказывается это и тем, что происходит в государстве, ведь законодатели, приучая [к законам] граждан, делают их добродетельными, ибо таково желание всякого законодателя; а кто не преуспевает [в приучении] - не достигает цели, и в этом отличие одного государственного устройства от другого, а именно добродетельного от дурного.

Далее, всякая добродетель и возникает, и уничтожается так же как искусство, из одного и того же и благодаря одному и тому же. Играя на кифаре, становятся и добрыми (agathoi), и худыми (kakoi) кифаристами, и, соответственно, (добрыми и худыми) зодчими и всеми другими мастерами, ибо, хорошо строя дома, станут добрыми зодчими, а строя худо - худыми. Будь это не так, не было бы нужды в обучении, а все так бы и рождались добрыми или худыми (мастерами).

Так обстоит дело и с добродетелями, ведь, совершая поступки при взаимном обмене между людьми (prattontes ta en tois synallagmasi), одни из нас становятся людьми правосудными, а другие неправосудными; совершая же поступки среди опасностей и приучаясь к страху или к отваге, одни становятся мужественными, а другие - трусливыми. То же относится и к влечению, и к гневу: одни становятся благоразумными и ровными, другие распущенными и

гневливыми, потому что ведут себя по-разному. Короче говоря, [повторение] одинаковых поступков порождает [соответствующие нравственные] устои (hexeis).

Потому-то нужно определить качества деятельности: в соответствии с их различиями различаются и устои. Так что вовсе не мало, а очень много, пожалуй, даже все, зависит от того, к чему именно приучаться с самого детства.

2(II). Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно как следует поступать.

Ведь мы уже сказали: от того, как мы поступаем, зависит какими быть складам [души, или устоям]. Итак, поступать согласно верному суждению (kata ton orthon logon) – это общее правило, и мы примем его за основу, а поговорим о нем позже, как и о том, что такое верное суждение и как оно соотносится с другими добродетелями.

Впрочем, условимся заранее, что давать любое [определение] поступкам лучше в общих чертах и не точно, согласно сказанному вначале, что [точность] определений необходимо соразмерять с предметом. А ведь во всем, что связано с поступками, их пользой [и вредом], нет ничего раз и навсегда установленного, так же как и [в вопросах] здоровья. Если таково определение общего, то еще более неточны определения частного. Ведь частные случаи не может предусмотреть ни одно искусство и известные приемы [ремесла]. Напротив, те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность, так же как это требуется от искусства врача или кормчего.

И все же, хотя это так, надо попытаться помочь делу. Прежде всего нужно уяснить себе, что добродетели по своей природе таковы, что недостаток (endeia) и избыток (hyperbole) их губят так же, как мы это видим на примере телесной силы и здоровья (ведь для неочевидного нужно пользоваться очевидными примерами). Действительно, для телесной силы губительны и чрезмерные занятия гимнастикой, и недостаточные подобно тому, как питье и еда при избытке или недостатке губят здоровье, в то время как все это в меру (tasymmetra) и создает его, и увеличивает, и сохраняет. Так обстоит дело и с благоразумием, и с мужеством, и с другими добродетелями. Кто всего избегает, всего боится, ничему не может противостоять, становится трусливым, а кто ничего вообще не боится и идет на все, - смельчаком. Точно так же, вкушая от всякого удовольствия и ни от одного не воздерживаясь, становятся распущенными, а сторонясь, как неотесанные, всякого удовольствия, - какими-то бесчувственными. Итак, избыток (hyperbole) и недостаток (eleipsis) губительны для благоразумия и мужества, а обладание серединой (mesotes) благотворно.

Но добродетели не только возникают, возрастают и гибнут благодаря одному и тому же и из-за одного и того же [действия], но и деятельности, [сообразные добродетели], будут зависеть от того же самого. Так бывает и с другими вещами, более очевидными, например с телесной силой: ее создает

обильное питание и занятие тяжелым трудом, а справится с этим лучше всего, видимо, сильный человек. И с добродетелями так. Ведь, воздерживаясь от удовольствий, мы становимся благоразумными, а становясь такими, лучше всего способны от них воздерживаться. Так и с мужеством: приучаясь презирать опасности и не отступать перед ними, мы становимся мужественными, а став такими, лучше всего сможем выстоять.

III. Признаком [тех или иных нравственных] устоев следует считать вызываемое делами удовольствие или страдание. Ведь кто, воздерживаясь от телесных удовольствий, этим и доволен, тот благоразумен, а кто тяготится, - распушен, так же как тот, кто с радостью противостоит опасностям или по крайней мере не страдает от этого, мужествен, а кому это доставляет страдание - труслив. Ведь нравственная добродетель сказывается в удовольствиях и страданиях, ибо если дурно мы поступаем ради удовольствия, то и от прекрасных поступков уклоняемся из-за страданий.

Вот поэтому, как говорит Платон, с самого детства надо вести к тому, чтобы наслаждение и страдание доставляло то, что следует. Именно в этом состоит правильное воспитание.

Далее, если добродетели связаны с поступками и страстями (pathe), а всякая страсть и всякий поступок сопровождаются удовольствием или страданием, то уже поэтому, вероятно, [нравственная] добродетель связана с удовольствием и страданием. Это показывают и наказания, ибо это своего рода лекарства, а лекарства по своей природе противоположны [заболеванию].

Кроме того, как мы сказали ранее, всякий склад души проявляется по отношению к тому и в связи с тем, что способно улучшать его и ухудшать, ибо [нравственные устои] становятся дурными из-за удовольствий и страданий, когда их добиваются и избегают, причем либо не того, чего следует, либо не так, как следует, либо [неверно] в каком-нибудь еще смысле. Вот почему добродетели определяют даже как некое бесстрашие и безмятежность. Но это [определение] не годится, потому что не указывается, при каких условиях [это так, а именно] как, когда и при каких еще имеющих сюда отношение обстоятельствах. Следовательно, основополагающее [определение такое]: данная, [т.е. нравственная], добродетель - это способность поступать наилучшим образом [во всем], что касается удовольствий и страданий, а порочность - это ее противоположность.

Это же явствует, пожалуй, еще и из следующего. Три [вещи] мы избираем и трех избегаем: первые три - это прекрасное, полезное и доставляющее удовольствие, а вторые противоположны этому - постыдное, вредное, доставляющее страдание. Во всем этом добродетельный поступает правильно, а порочный оступается, причем главным образом в связи с удовольствием. Ведь именно оно общее [достояние] живых существ и сопутствует [для нас] всему тому, что подлежит избранию, ибо прекрасное и полезное тоже кажутся доставляющими удовольствие.

Кроме того, [чувство удовольствия] с младенчества воспитывается в нас и растет вместе с нами, и потому трудно избавиться от этой страсти, коей пропитана [вся] жизнь. [Так что в наших] поступках мерилom нам служат,

одним больше, а другим меньше удовольствия и страдания. Поэтому наши занятия должны быть целиком посвящены этому, ведь для поступков очень важно, хорошо или плохо наслаждаются и страдают.

Кроме того, по словам Гераклита, с удовольствием бороться труднее, чем с яростью, а искусство и добродетель всегда рождаются там, где труднее, ведь в этом случае совершенство стоит большего. Так что еще и поэтому с удовольствиями и страданиями связано все, с чем имеют дело и добродетель, и наука о государстве; действительно, кто хорошо справляется [с удовольствием и страданием], будет добродетельным, а кто плохо (*kakos*), порочным (*kakos*).

Итак, договоримся, что [нравственная] добродетель имеет дело с удовольствиями и страданиями, что она возрастает благодаря тем поступкам, благодаря которым она возникла, но она гибнет, если этих поступков не делать, и деятельность ее связана с теми же поступками, благодаря которым она возникла.

3(IV). Может быть, кто-нибудь спросит, что мы имеем в виду, утверждая, будто правосудными нужно делаться, поступая правосудно, а благоразумными, поступая благоразумно. Ведь если поступают правосудно и благоразумно, то уже и правосудны, и благоразумны, так же как те, кто занимается грамматикой и музыкой, суть грамматик и музыканты. А может быть, и в искусствах все обстоит не так? В самом деле можно сделать что-то грамотно и случайно, и по чужой подсказке, но [истинным] грамматиком будет тот, кто, делая что-то грамотно, делает это как грамматик, т. е. согласно грамматическому искусству, заключенному в нем самом. Более того, случай с искусствами не похож на случай с добродетелями.

Совершенство искусства - в самих его творениях, ибо довольно того, чтобы они обладали известными качествами; но поступки, совершаемые сообразно добродетели, не тогда правосудны или благоразумны, когда они обладают этими качествами, но когда [само] совершение этих поступков имеет известное качество: во-первых, оно сознательно (*eidos*), во-вторых, избрано преднамеренно (*proairoumenos*) и ради самого [поступка] и, в-третьих, оно уверенно и устойчиво. Эти условия, за исключением самого знания, не идут в счет при овладении другими искусствами. А для обладания добродетелями знание значит мало или вовсе ничего, в то время как остальные условия - много, даже все, коль скоро [обладание правосудностью и благоразумием] рождается при частом повторении правосудных и благоразумных поступков.

Итак, поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек, а правосуден и благоразумен не тот, кто [просто] совершает такие [поступки], но кто совершает их так, как делают это люди правосудные и благоразумные.

Так что правильно сказано, что благодаря правосудным поступкам человек становится правосудным и благодаря благоразумным - благоразумным: без таких поступков нечего и надеяться стать добродетельным. Однако в большинстве своем люди ничего такого не делают, а прибегают к рассуждению и думают, что, занимаясь философией, станут таким образом

добропорядочными. Нечто подобное делают для недужных те, кто внимательно слушает врачей, но ничего из их предписаний не выполняет. Ибо так же как тела при таком уходе не будут здоровы, так и душа тех, кто так философствует.

4. Теперь надо рассмотреть, что такое добродетель. Поскольку в душе бывают три [вещи] - страсти, способности и устои, то добродетель, видимо, соотносится с одной из этих трех вещей. Страстями, [или переживаниями], я называю влечение, гнев, страх, отвагу, злобу, радость, любовь (philia), ненависть, тоску, зависть, жалость - вообще [все], чему сопутствуют удовольствия или страдания. Способности - это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить. Нравственные устои, [или склад души], - это то, в силу чего мы хорошо или дурно владеем [своими] страстями, например гневом: если [гневаемся] бурно или вяло, то владеем дурно, если держимся середины, то хорошо. Точно так и со всеми остальными страстями.

Итак, ни добродетели, ни пороки не суть страсти, потому что за страсти нас не почитают ни добропорядочными, ни дурными, за добродетели же и пороки почитают, а также потому, что за страсти мы не заслуживаем ни похвалы, ни осуждения - не хвалят же за страх и не порицают за гнев вообще, но за какой-то [определенный]. А вот за добродетели и пороки мы достойны и похвалы, и осуждения.

Кроме того, гневаемся и страшимся мы не преднамеренно (aproairesis), а добродетели - это, напротив, своего рода сознательный выбор (proairesis), или, [во всяком случае], они его предполагают. И наконец, в связи со страстями говорят о движениях [души], а в связи с добродетелями и пороками не о движениях, а об известных наклонностях. Поэтому добродетели - это не способности: нас ведь не считают ни добродетельными, ни порочными за способности вообще что-нибудь испытывать (и нас не хвалят за это и не осуждают). Кроме того, способности в нас от природы, а добродетельными или порочными от природы мы не бываем. Раньше мы уже сказали об этом. Поскольку же добродетели это не страсти и не способности, выходит, что это устои. Итак, сказано, что есть добродетель по родовому понятию.

5(VI). Впрочем, нужно не только указать, что добродетель - это [нравственные] устои, но и [указать], каковы они. Надо сказать между тем, что всякая добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому им делу. Скажем, добродетель глаза делает доброкачественным (soudaios) и глаз, и его дело, ибо благодаря добродетели глаза мы хорошо видим. Точно так и добродетель коня делает доброго (soudaios) коня, хорошего (agathos) для бега, для верховой езды и для противостояния врагам на войне.

Если так обстоит дело во всех случаях, то добродетель человека - это, пожалуй, такой склад [души], при котором происходит становление добродетельного человека и при котором он хорошо выполняет свое дело.

Каково это дело, мы, во-первых, уже сказали, а во-вторых, это станет ясным, когда мы рассмотрим, какова природа добродетели.

Итак, во всем непрерывном и делимом можно взять части большие, меньшие и равные, причем либо по отношению друг к другу, либо по отношению к нам, а равенство (to ison) - это некая середина (meson ti) между избытком и недостатком.

Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно, и такая середина не одна и не одинакова для всех. Так, например, если десять много, а два мало, то шесть принимают за середину, потому что насколько шесть больше двух, настолько же меньше десяти, а это и есть середина по арифметической пропорции.

Но не следует понимать так середину по отношению к нам. Ведь если пищи на десять мин много, а на две мало, то наставник в гимнастических упражнениях не станет предписывать питание на шесть мин, потому что и это для данного человека может быть [слишком] много или [слишком] мало. Для Милона этого мало, а для начинающего занятия - много. Так и с бегом и борьбой. Поэтому избытка и недостатка всякий знаток избегает, ища середины и избирая для себя [именно] ее, причем середину [не самой вещи], а [середину] для нас. Если же всякая наука успешно совершает свое дело (to ergon) таким вот образом, т. е. стремясь к середине и к ней ведя свои результаты (ta erga) (откуда обычай говорить о делах, выполненных в совершенстве, "ни убавить, ни прибавить", имея в виду, что избыток и недостаток губительны для совершенства, а обладание серединой благотворно, причем искусные (agathoi) мастера, как мы утверждаем, работают с оглядкой на это [правило]), то и добродетель, которая так же как природа и точнее, и лучше искусства любого [мастера], будет, пожалуй, попадать в середину.

Я имею ввиду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина. Так, например, в страхе и отваге, во влечении, гневе и сожалении и вообще в удовольствии и в страдании возможно и "больше", и "меньше", а и то, и другое не хорошо. Но все это, когда следует, в должных обстоятельствах, относительно должного предмета, ради должной цели и должным способом, есть середина и самое лучшее, что как раз и свойственно добродетели.

Точно так же и в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добродетель сказывается в страстях и в поступках, а в этих последних избыток - это проступок, и недостаток [тоже] (не похвалят), в то время как середина похвальна и успешна. И то и другое между тем относят к добродетели.

Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой; во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает. Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо - определенному), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). В этом, стало быть, причина того, что избыток и недостаток

присущи порочности (kakia), а обладание серединой - добродетели. Лучшие люди просты, но многосложен порок.

6. Итак, добродетель есть сознательно избираемый склад [души], состоящий в обладании серединой по отношению к нам, причем определенной таким суждением, каким определит ее рассудительный человек. Серединой обладают между двумя [видами] порочности, один из которых - от избытка, другой - от недостатка. А еще и потому [добродетель означает обладание серединой], что как в страстях, так и в поступках [пороки] преступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же [умеет] находить середину и ее избирает.

Именно поэтому по сущности и по понятию, определяющему суть ее бытия, добродетель есть обладание серединой, а с точки зрения высшего блага и совершенства - обладание вершиной.

Однако не всякий поступок и не всякая страсть допускает середину, ибо у некоторых [страстей] в самом названии выражено дурное качество (phaylotes), например, злорадство, бесстыдство, злоба, а из поступков - блуд, воровство, человекоубийство. Все это и подобное этому считается дурным само по себе, а не за избыток или недостаток, а значит, в этом никогда нельзя поступать правильно, можно только совершать проступок. И "хорошо" или "не хорошо" невозможно в таких [вещах как, например, невозможно] совершать блуд с кем, когда и как следует; вообще совершать какой бы то ни было из таких [поступков] - значит совершать проступок. Будь это не так, можно было бы ожидать, что в неправосудных поступках, трусости, распущенности возможны обладание серединой, избыток и недостаток, ведь тогда было бы возможно по крайней мере обладание серединой в избытке и в недостатке, а также избыток избытка и недостаток недостатка. И подобно тому как не существует избытка благоразумия и мужества, потому что середина здесь - это как бы вершина, так и [в названных выше пороках] невозможно ни обладание серединой, ни избыток, ни недостаток, но, коль скоро так поступают, совершают проступок. Ведь, вообще говоря, невозможно ни обладание серединой в избытке и недостатке, ни избыток и недостаток в обладании серединой.

7(VII). Нужно не только дать общее определение [добродетели], но и согласовать его с каждым [ее] частным [проявлением]. Действительно, в том, что касается поступков, общие определения слишком широки, частные же ближе к истине, ибо поступки - это все частные случаи, и [определения] должны согласовываться с ними.

Итак, мужество (andreia) - это обладание серединой между страхом (phobos) и отвагой (tharrhe); названия для тех, у кого избыток бесстрашия (aphobia), нет (как и вообще многое не имеет имени), а кто излишне отважен - смельчак (thrasys), и кто излишне страшится и недостаточно отважен - трус (deilos). В связи с удовольствиями (hedonai) и страданиями (lypai) (страдания имеются в виду не все, в меньшей степени и не в том же смысле, [что удовольствия]) обладание серединой - это благоразумие (sophrosyne), а избыток

- распушенность (akolasia). Люди, которым бы не доставало [чувствительности] к удовольствиям, вряд ли существуют, именно поэтому для них не нашлось названия, так что пусть они будут "бесчувственные" (anaisthetoí).

Что касается даяния (dosis) имущества и его приобретения (lepsis), то обладание в этом серединой - щедрость (eleytheriotes), а избыток и недостаток - мотовство (asotia) и скупость (aneleytheria). Те, у кого избыток, и те, у кого недостаток, поступают при [даянии и приобретении] противоположным образом. В самом деле, мот избыточно расточает и недостаточно приобретает, а у скупого избыток в приобретении и недостаток в расточении. Конечно, сейчас мы даем определения в общем виде и в основных чертах, и этим здесь удовлетворяемся, а впоследствии мы дадим [всему] этому более точные определения.

С отношением к имуществу связаны и другие наклонности (diatheseis). Обладание серединой здесь - великолепие (megaloprepeia). Великолепный ведь не то же, что щедрый: первый проявляет себя в великом, второй - в малом), а избыток здесь - безвкусная пышность (apeirokalia kai banavsia) и недостаток - мелочность (mikroprepeia). Эти [виды порока] отличаются от тех, что соотносятся со щедростью, а чем именно, будет сказано ниже.

В отношении чести (time) и бесчестия (atimia) обладание серединой - это величавость (megalopsykhia) избыток именуется, может быть, спесью (khaunotes), а недостаток - приниженностью (mikropsykhia). В каком отношении по нашему суждению щедрость, отличаясь тем, что имеет дело с незначительными вещами, находится к великолепию, в таком же отношении некая другая наклонность находится к величию души, так как величие души связано с великой честью, а эта наклонность - с небольшой. Можно ведь стремиться к чести столько, сколько следует, а также больше и меньше, чем следует, и тот, чьи стремления чрезмерны, честолубив (philotimos), а чьи недостаточны - нечестолубив (aphilotimos). Тот же, кто стоит посередине, не имеет названия, безымянны и [соответствующие] наклонности, за исключением честолубия (philotimia) у честолубца. Отсюда получается, что крайности присуждают себе наименование промежутка, и мы иногда называем того, кто держится середины, честолубивым, а иногда нечестолубивым и хвалим то честолубивого, то нечестолубивого.

Почему мы так делаем, будет сказано впоследствии, а сейчас будем рассуждать об остальных наклонностях тем способом, какой мы здесь ввели. Возможен избыток, недостаток и обладание серединой в связи с гневом (orge), причем соответствующие наклонности, видимо, безымянны, и все же, называя ровным (praios) человека, держащегося в этом середины, будем называть обладание серединой ровностью (praiotes), а из носителей крайностей тот, у кого избыток, пусть будет гневливым (orgilos), а его порок - гневливостью (onsilotes), а у кого недостаток - как бы безгневным (aoigetos), и его недостаток - безгневностью (aorgesia).

Существуют еще три [вида] обладания серединой, в одном они подобны, в другом различны. Все они касаются взаимоотношений [людей] посредством слов и поступков (peri logon kai praxeon koinonia): а различия их в том, что один

связан с правдой (talethes) в словах и поступках, а два других – с удовольствием (to hedy). Это касается как развлечений, так и [вообще] всего, что бывает в жизни. Поэтому надо сказать и об этом, чтобы лучше понять, что обладание серединой похвально в чем бы то ни было, а крайности и не похвальны, и не правильны, но достойны [лишь] осуждения. Впрочем, и тут по большей части нет названий. Мы же попытаемся все-таки так же, как и раньше, тут тоже создать имена ради ясности изложения и простоты усвоения.

Итак, что касается правды (to alethes), то пусть, кто держится середины (ho mesos), называется, так сказать, правдивым (alethes), обладание серединой - правдивостью (alaheia), а извращения [истины] в сторону преувеличения - хвастовством (aladzoneia) и его носитель хвастуном (aladzon), а в сторону умаления - притворством (eironeia) и (его носитель) - притворой (eiron).

По отношению к удовольствиям в развлечениях (en paidiai) держащийся середины - остроумный (eutrapelos), а его склонность – остроумие (eutrapelia), избыток - это шутовство (bomolokhia), а в ком оно есть – шут (bomolokhos), тот же, в ком недостаток, - это, может быть, неотесанный (agroikos), а склад [его души] - неотесанность (agroikia). Об остальных вещах, доставляющих удовольствие, [скажем], что человек, доставляющий нам удовольствие должным образом, - друг (philos), и обладание серединой - дружелюбие (philia), а кто излишне заботится о нашем удовольствии, но не ради чего-то - угодник (areskos), если [же он ведет себя так] ради собственной выгоды, то он подхалим (kolax), у кого же в этом отношении недостаток и кто сплошь и рядом доставляет неудовольствие, тот как бы зловерный и вздорный (dyseris tis kai dyskolos).

Обладание серединой возможно и в проявлениях страстей, и в том, что связано со страстями. Так стыд (aidos) - не добродетель, но стыдливый (aidemon) заслуживает похвалы и в известных вещах держится середины, а у другого - излишек стыда, например у робкого (kata-plex), который всего стыдится. Если же человеку не хватает стыда или его нет вовсе, он беззастенчив (anaiskhyntos), в то время как держащийся середины стыдливый.

Негодование (nemesis) - это обладание серединой по сравнению со злобной завистью (phthonos) и злорадством (epikhairekakia); это все связано со страданием и удовольствием из-за происходящего с окружающими. Кто склонен к негодованию - страдает, видя незаслуженно благоденствующего, а у завистливого в этом излишек, и его все [хорошее] заставляет страдать. Что же до злорадного, то он настолько лишен способности страдать, что радуется [чужой беде]. Об этом, однако, уместно будет сказать и в другом месте.

Что же касается правосудности (dikaiosyne), поскольку это слово не однозначно (oukh haplos legetai), то после разбора вышеназванных [добродетелей] мы скажем о той и другой [правосудности], в каком смысле каждая представляет собою обладание серединой. Это же относится и к добродетелям рассуждения.

8 (VIII). Итак, существуют три наклонности, две относятся к порокам - одна в силу избытка, другая в силу недостатка - и одна к добродетели – в силу

обладания серединой. Все эти [наклонности] в известном смысле противоположны друг другу, ибо крайние (akrai) противоположны и среднему, и друг другу, а средний - крайним. Ведь так же как равное в сравнении с меньшим больше, а в сравнении с большим меньше, так и находящиеся посередине (raesai) складываются [души располагают] избытком сравнительно с недостатком и недостатком сравнительно с избытком как в страстях, так и в поступках. Так, мужественный кажется смельчаком по сравнению с трусом и трусом по сравнению со смельчаком.

Подобным образом и благоразумный в сравнении с бесчувственным распушен, а в сравнении с распущенным - бесчувствен, и щедрый перед скупым - мот, а перед мотом - скупец. Потому-то люди крайностей отодвигают того, кто держится середины, к противоположной от себя крайности, и мужественного трус называет смельчаком, а смельчак - трусом; соответственно [поступают] и с другими. Так получается, что, хотя [наклонности] друг другу противоположны, крайности в наибольшей степени противоположны не середине, а друг другу, подобно тому как большое дальше от малого и малое от большого, нежели то и другое от того, что [находится] ровно между ними. Кроме того, некоторые крайности представляются отчасти подобными середине, как, например, смелость - мужеству или мотовство - щедрости. Крайности же не имеют между собой никакого сходства. А более всего удаленное определяется как противоположное, и, следовательно, более противоположно то, что больше удалено. Середине же в одних случаях более противоположно то, в чем недостаток, в других - то, в чем избыток, скажем, мужеству более противоположна не смелость, в которой избыток, а трусость, в которой недостаток; напротив, благоразумию не так противостоит бесчувственность, в коей присутствует какая-то обделенность (endeia), как распушенность, состоящая в излишестве.

Это происходит по двум причинам, [и] одна [из них заключена] в самом предмете. Ведь поскольку одна из крайностей ближе к середине и довольно похожа на нее, мы противопоставляем ее не середине, а, скорее, противоположной крайности. Например, поскольку смелость представляется более или менее подобной и близкой мужеству, то более непохожей будет трусость, и ее мы резче противопоставляем мужеству, а ведь то, что дальше отстоит от середины, кажется и резче противопоставленным.

Итак, это и есть одна из причин, заключенная в самом предмете, другая же заключается в нас самих, ибо, чем более мы склонны к чему бы то ни было, тем более это, видимо, противоположно середине. Например, мы сами от природы более склонны к удовольствиям, и потому мы восприимчивее к распушенности, нежели к скромности (kosmiotes). Так что мы считаем более резкой противоположностью середине то, к чему [в нас] больше приверженность (epidosis). И вот по этой причине распушенность, будучи излишеством, резче противопоставлена благоразумию, [чем бесчувственность].

9 (IX). Итак, о том, что нравственная добродетель состоит в обладании серединой и в каком смысле, и что это обладание серединой между двумя

пороками, один из которых состоит в избытке, а другой в недостатке, и что добродетель такова из-за достижения середины как в страстях, так и в поступках, - обо всем этом сказано достаточно.

Вот почему трудное это дело быть добропорядочным, ведь найти середину в каждом отдельном случае - дело трудное, как и середину круга не всякий определит, а тот, кто знает, [как это делать]. Точно так и гневаться для всякого доступно, так же как и просто [раз]дать и растратить деньги, а вот тратить на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует, способен не всякий, и это не просто. Недаром совершенство и редко, и похвально, и прекрасно. А значит, делая середину целью, прежде всего нужно держаться подальше от того, что резче противостоит середине, как и Калипсо советует: «В сторону должен ты судно отвести от волненья и дыма». Ведь в одной из крайностей погрешность больше, а в другой меньше, и потому, раз достичь середины крайне трудно, нужно, как говорят, "во втором плаванье избрать наименее дурной путь", а это лучше всего исполнить тем способом, какой мы указываем. Мы должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев.

Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно. А значит, именно то, что испытали к Елене старейшины [троянского] народа, и нам надо испытать к удовольствию и при всех обстоятельствах повторять их речи, ибо если мы сможем так, как они, отдалить от себя удовольствие, то меньше будем совершать проступки. Словом, так поступая, мы, чтобы сказать лишь самое главное, лучше всего сумеем достичь середины. Это, вероятно, трудно, и особенно в каждом отдельном случае, ибо не просто определить как, из-за кого, из-за чего и сколько времени следует, [например], гневаться. В самом деле, мы иногда хвалим тех, в ком недостаточно гнева, и называем их равными, а иногда тем, кто зол, даем другое имя, [нарекая их] истинными мужами. Но осуждения заслуживает не тот, кто немного отходит от совершенства, будь то в сторону большего или меньшего, а тот, кто далеко отходит, ибо такое не остается незамеченным. Не просто дать определение тому, до какого предела и до какой степени [нарушение меры] заслуживает осуждения; так ведь обстоит дело со всем, что относится к чувственно воспринимаемому, а все это — частные случаи, и судят о них, руководствуясь чувством.

Итак, ясно, по крайней мере, что срединный склад во всех случаях заслуживает похвалы и что следует отклоняться в одних случаях к избытку, а в других - к недостатку, ибо так мы легче всего достигнем середины и совершенства.

Аристотель Никомахова этика; пер. Н.А.Брагинской // Философы Греции.
- М.: ЭКСМО-Пресс. 1997. - С. 20 - 34.

Марк Аврелий

ВТОРАЯ КНИГА

Писано в области Квадов близ Грана.

1. С утра говорить себе наперед: «Встречусь с суетным, с неблагодарным, дерзким, с хитрецом, с алчным, необщественным. Все это произошло с ними по неведению добра и зла. А я усмотрел в природе добра, что оно прекрасно, а в природе зла, что оно постыдно, а еще в природе погрешающего, что он родствен мне - не по крови и семени, а причастностью к разуму и божественному наделу. И что ни от кого из них не могу я потерпеть вреда, ведь в постыдное никто меня не ввергает. а на родственного не могу же я сердиться или держаться в стороне от него, раз мы родились для общего дела, как ноги и руки, как ресницы, как верхний ряд зубов и ряд нижний. Так вот, противодействовать другому противно природе, а негодовать и отвращаться - это противодействие».

2. Что бы я ни был такое - все это плоть, дыханье и ведущее. Брось книги, не дергайся - не дано. Нет, как если б ты уже умирал, пренебреги плотью; она грязь, кости, кровянистая ткань, сплетение жил, вен, протоков. Посмотри и на дыханье: что оно такое? Дуновение, да и не постоянное, а то изрыгаемое, то заглатываемое вновь. Ну а третье - ведущее. Так сообрази вот что: ты уже стар, не позволяй ему и дальше рабствовать и дальше дергаться в необщественных устремлениях, а перед судьбой и дальше томиться настоящим или погружаться в грядущее.

3. Что от богов - полно промысла; что от случая - тоже не против природы или увязано и сплетено с тем, чем управляет промысл. Все течет оттуда; и тут же неизбежность и польза того мирового целого, которого ты часть. А всякой части природы хорошо то, что приносит природа целого и что ту сохраняет. Сохраняют же мир превращения, будь то первостихий или же их соединений. Прими это за основоположения, и довольно с тебя. А жажду книжную брось и умри не ропща, а кротко, подлинно и сердечно благодарный богам.

4. Помни, с каких пор ты откладываешь это и сколько уже раз, получив от богов отсрочку, ты не воспользовался ею. А пора уж тебе понять, какого мира ты часть и какого мироправителя истечение, и очерчен у тебя предел времени; потратишь его, чтобы так и не просветлиться душой - оно уйдет, ты уйдешь, и уж не придется больше.

5. С мужеской, с римской твердостью помышляй всякий час, чтобы делать то, что в руках у тебя, с надежной и ненарочитой значительностью, приветливо, благородно, справедливо, доставив себе досуг от всех прочих представлений. А доставишь, если станешь делать всякое дело будто последнее в жизни, удалившись от всего случайного и не отвращаясь под влиянием страсти от решающего разума, вдали от притворства, себялюбия, неприятия сопутствующих решений судьбы. Видишь, сколь немногим овладев, можно повести благотекущую и богоподобную жизнь, ведь и боги ничего больше не потребуют от того, кто это соблюдает.

6. Глумись, глумись над собой, душа, только знай, у тебя уж не будет случая почтить себя, потому что у каждого жизнь - и все. Та, что у тебя почти уже пройдена, а ты не совестилась перед собою и в душе других отыскивала благу свою участь.

7. Дергает тебя что-нибудь вторгающееся извне? Ну так дай себе досуг на то, чтобы узнать вновь что-нибудь хорошее, брось юлой вертеться. Правда же, остерегаться надо и другого оборота: ведь глупец и тот, кто деянием заполнил жизнь до изнеможения, а цели-то, куда направить все устремление, да разом и представление, не имеет.

8. Не скоро заметишь злосчастного от невнимания к тому, что происходит в душе другого; а те, кто не осознает движений собственной души, на злосчастье обречены.

9. О том всегда помнить, какова природа целого и какова моя, и как эта относится к той, и какой частью какого целого является, а еще что никого нет, кто воспреещал бы и делать, и говорить всегда сообразно природе, частью которой являешься.

10. Сравнивая погрешения, Феофраст хоть и делает это сравнение по-обыденному, однако по-философски утверждает, что проступки, допущенные из вожделения, тяжелее тех, что от гнева. Разве не явственно, что разгневанный отвращается от разума с некой печалью, втайне сжимаясь; тот же, кто погрешает из вожделения, сдавшись наслаждению, представляется как бы более распушенным и вместе расслабленным в своих погрешениях. Так что правильно и достойно философии он утверждал, что погрешения, совершенные в наслаждениях, заслуживают более тяжкого обвинения, чем когда с печалью. И вообще, один похож скорее на потерпевшего обиду и понуждаемого к гневу печалью; другой же прямо с места устремляется к несправедливости, вожделением увлекаемый к деянию.

11. Поступать во всем, говорить и думать, как человек, готовый уже уйти из жизни. Уйти от людей не страшно, если есть боги, потому что во зло они тебя не ввергнут. Если же их нет или у них заботы нет о человеческих делах, то что мне и жить в мире, где нет божества, где промысла нет? Но они есть, они заботятся о человеческих делах и так все положили, чтобы всецело зависело от человека, попадет ли он в настоящую-то беду, а если есть и другие еще беды, так они предусмотрели и то, чтобы в каждом случае была возможность не попадать в них. А что не делает человека хуже, может ли делать хуже жизнь человека? Что ж, по неведению ли, или зная, да не умея оберечься наперед или исправиться после, допустила бы это природа целого? Неужто по немощи или нерасторопности она так промахнулась, что добро и худо случаются равно и вперемешку как с хорошими людьми, так и с дурными? Ну а смерть и рождение, слава, безвестность, боль, наслаждение, богатство и бедность - все это случается равно с людьми хорошими и дурными, не являясь ни прекрасным, ни постыдным. А следовательно, не добро это и не зло.

12. Как быстро все исчезает: из мира - само телесное, из вечности - память о нем; и каково все чувственное, в особенности то, что приманивает

наслаждением или пугает болью, о чем в ослеплении кричит толпа. Как это убого и презренно, смутно и тленно, мертво! Разумной силе - усмотреть, что такое они, чьи признания и голоса [несут] славу? И что такое умереть? И как, если рассмотреть это само по себе и разбить делением мысли то, что сопредставляемо с нею, разум не признает в смерти ничего кроме дела природы? Если же кто боится дела природы, он - ребенок. А тут не только дело природы, но еще и полезное ей. Как прикасается человек к богу и какой своей частью, и в каком тогда состоянии эта доля человека.

13. Нет ничего более жалкого, чем тот, кто все обойдет по кругу, кто обыщет, по слову поэта, "все под землею" и обследует с пристрастием души ближних, не понимая, что довольно ему быть при внутреннем своем гении и ему служить искренно. А служить - значит блюсти его чистым от страстей, от произвола, от негодования на что-либо, исходящее от богов или людей. Ибо то, что от богов, своим превосходством вселяет трепет, а что от людей - по-родственному мило. Ведь иной раз и жалко их за неведение того, что добро и что зло. Ибо этот недуг ничуть не лучше того, из-за которого лишаются способности различать черное и белое.

14. Да живи ты хоть три тысячи лет, хоть тридцать тысяч, только помни, что человек никакой другой жизни не теряет, кроме той, которой жив, и живет лишь той, которую теряет. Вот и выходит одно на одно длиннейшее и кратчайшее. Ведь настоящее у всех равно, хотя и не равно то, что утрачивается; так оказывается каким-то мгновением то, что мы теряем, а прошлое и будущее терять нельзя, потому что нельзя ни у кого отнять то, чего у него нет. Поэтому помни две вещи. Первое, что все от века единообразно и вращается по кругу, и безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, двести или бесконечно долго. А другое, что и долговечнейший и тот, кому рано умирать, теряет ровно столько же. Ибо настоящее - единственное, чего они могут лишиться, раз это и только это имеют, а чего не имеешь, то нельзя потерять.

15. Что все - признание. Верно, конечно, то, что отвечали на это кинику Мониму, но верно и то, что изречение это пригодно, если принять его силу в пределах истины.

16. Душа человека глумится над собой более всего, когда он начинает, насколько это в его силах, отрываться и как бы нарываться на мировом теле, потому что негодовать на что-либо значит отрываться от природы, которой крепко держится природа всякой другой части. Глумится также, когда отвращается от кого-нибудь или еще кидается во вражду, как бывает с душой разгневанных. В-третьих, глумится, когда сдается наслаждению или боли. В-четвертых, когда делает или говорит что-нибудь притворно и лживо. В-пятых, когда отправит безо всякой цели какое-либо деяние или устремление, действуя произвольно или бессвязно, между тем как надо, чтобы и самая малость сообразовалась с некоторым назначением. А назначение существ разумных - следовать разуму и установлениям старейшего града и его государственности.

17. Срок человеческой жизни - точка; естество - текуче; ощущения - темны, соединение целого тела - тленно; душа - юла, судьба - непостижима, слава - непредсказуема. Сказать короче: река - все телесное. слепота и сон - все душевное, жизнь - война и пребывание на чужбине, а память после - забвение. Тогда что способно сопутствовать нам? Одно и единственное - философия. Она в том, чтобы беречь от глумления и от терзаний поселенного внутри гения, того, что сильнее наслаждения и боли, ничего не делает произвольно или лживо и притворно, не нуждается в том, чтобы другой сделал что-нибудь или не сделал, и который приемлет, что случается или уделено, ибо оно идет откуда-то, откуда он сам, который, наконец, ожидает смерти в кротости разумения, видя в ней не что иное, как распад первостихий, из которых составляется всякое живое существо. Ведь если для самих первостихий ничего страшного в том, чтобы вечно превращаться во что-то другое, для чего тогда нам коситься на превращение и распад всего? Оно же по природе, а что по природе - не зло.

СЕДЬМАЯ КНИГА

1. Порок - что такое? То, что ты часто видел. И при всем, что случается, пусть у тебя под рукой будет: вот - то, что ты часто видел. Вообще вверху, внизу найдешь все то же - то, чем полны предания древних, средних, недавних времен, чем и теперь полны города и жилища. Ничто не ново, все и привычно, и недолговечно.

2. Основоположения могут ли отмереть, если только не угаснут соответствующие им представления? А разжечь их снова от тебя же зависит. Могу я здесь как следует применить признание? Раз могу, что же смущаюсь? Ведь то, что вне моего разума, то вообще ничто для моего разума. Пойми это, будешь прям. А обновление для тебя возможно - смотри только на вещи снова так, как уже начинал видеть их, - в этом обновление.

3. Тщета пышности, театральные действия, стада, табуны, потасовки, кость, кинутая псам; брошенный рыбам корм, муравьиное старание и гавканье, беготня напуганных мышей, дерганье кукол на нитках. И среди всего этого должно стоять благожелательно, не заносясь, а только сознавая, что каждый стоит столько, сколько стоит то, о чем он хлопочет.

4. Надо осознать, что говорится, до единого слова, а что происходит - до единого устремления. В одном случае сразу смотреть, к какой цели отнесено, а в другом уловить обозначаемое.

5. Хватает у меня разумения на это или нет? Если хватает, то оно и служит мне в деле как орудие, данное мне природой целого. Если же не хватает, то либо уступлю дело тому, кто способен лучше с ним справиться, раз уж не выходит иначе, либо делаю, как могу, объединившись с тем, кто способен помочь моему ведущему сделать то, что сейчас важно для общей пользы. Ведь что бы я ни делал сам или с чьей-либо помощью, только о том и следует заботиться, что пригодно и подходит для общества.

6. Сколько их, прославленных, предано уж забвению. Да и те, что прославили, с глаз долой.

7. Не стыдись, когда помогают; тебе поставлена задача, как бойцу под крепостной стеной. Ну что же делать, если, хромый, ты не в силах один подняться на башню, а с другим вместе это возможно?

8. Пусть будущее не смущает, ты к нему придешь, если надо будет, с тем самым разумом, который теперь у тебя для настоящего.

9. Все сплетено одно с другим, и священна эта связь, и ничего почти нет, что чуждо другому. Потому что все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Ибо мир во всем един, и бог во всем един, и естество едино, и един закон - общий разум всех разумных существ, и одна истина, если уж одно назначение у едиnorodных и единому разуму причастных существ.

10. Все, что вещественно, не медлит исчезнуть во всеобщем естестве, и все причинное немедленно приемлется всеобщим разумом, и воспоминание обо всем не медля погребается вечностью.

11. Для разумного существа, что содеяно по природе, то и по разуму.

12. Исправен или исправлен.

13. Что в единенных телах суставы тела, то же по смыслу среди разделенных тел - разумные существа, устроенные для некоего единого сотрудничества. Осознание этого скажется у тебя больше, если почаще будешь говорить себе, что вот я - сустав в совокупности разумных существ. А если ты так говоришь, что ты просто в составе целого, то значит еще не любишь людей от всего сердца, и радость от благодеяния тобою еще не постигнута, и еще ты делаешь его просто как подобающее, а не так, как благодетельствующий самого себя.

14. Пусть любое выпадает извне тому, что может пострадать, когда ему это выпало; наверное само пострадавшее и посетует, если ему угодно. Я же, если не признаю, что происшедшее - зло, никак не пострадал. А ведь мне дано не признать.

15. Кто бы что ни делал, ни говорил, а я должен быть достойным. Вот как если бы золото, или изумруд, или пурпур все бы себе повторяли: «Кто бы что ни делал, ни говорил, а я должен быть изумрудом и сохранять свой собственный цвет».

16. Ведущее самому себе не досаждаёт - скажем, не пугает себя по собственной прихоти. А если кто другой может его напугать или опечалить, пусть попытается, потому что оно само не пойдет сознательно на такой разворот. Твое тело само пусть печется, если может, чтобы ему как-нибудь не пострадать, и пусть само рассказывает, как оно там страдает. А вот твоя душа, хоть ее и пугают, и печалят, всецело распоряжаясь признанием в этих делах, пусть никак не страдает - ты не доведешь ее до такого суждения. Ведущее само по себе ни в чем не нуждается, если не сотворит себе нужды, точно так же оно невозмутимо и не знает помех, если само себя не возмутит и себе же не помешает.

17. Блаженство - это благое божество, или благое ведущее. Так что же ты тут делаешь, представление? Иди, добром прошу, откуда пришло, потому что ты мне не нужно. Ну да, ты пришло по старому обыкновению, я не сержусь, только уйди.

18. Страх превращения? А может ли что происходить без превращения? Что любезнее и свойственнее природе целого? Сам ты можешь ли хоть вымыться, если не превратятся дрова? Или ты можешь напиться, если не превратится еда? Хотя что-нибудь нужное может ли совершиться без превращения? Так разве не видишь ты, что и твое превращение - нечто сходное и сходным же образом необходимое для природы целого?

19. В естестве целого, словно в потоке, передвигаются все тела, сопрод-ные целому и с ним сотрудничающие, как наши части одна с другой. Скольких уже Хрисиппов, скольких Сократов поглотила вечность, скольких Эпиктетов! Это же пусть явится тебе и обо всяком другом и человеке, и деле.

20. Меня одно-единственное касается: как бы самому мне не сделать такого, чего не желает строение человека, или так, как оно не желает, или чего сейчас не желает.

21. Недалеко забвение: у тебя - обо всем и у всего - о тебе.

22. Любить и тех, кто промахнулся, - это свойственно человеку. А это получится, если учтешь и то, что все - родные, заблуждаются в неведении и против своей воли, и что вы скоро умрете оба, а более всего, что не повредил он тебе, ибо ведущее твое не сделал хуже, чем оно было прежде.

23. Природа целого из всего, что есть, словно из воска, слепила коня какого-нибудь, потом смешала это и взяла вещество для древесной природы, а там, положим, для человека, после еще на что-нибудь. И всякий раз это очень ненадолго. И не страшнее ларцу быть сломанным, чем быть собранным.

24. Озлобленное лицо очень уж не согласно с природой; если она часто замирает или является видимостью, она в конце концов угаснет так, что невозможно будет ее разжечь. Поэтому старайся осознавать, что это противно разуму. Ведь если уйдет ощущение своего заблуждения, тогда жить зачем?

25. Все, что видишь, вот-вот будет превращено природой-распорядительницей всего; она сделает из того же естества другое, а из того еще другое, чтобы вечно юным был мир.

26. Если кто чем-нибудь погрешил против тебя, сразу подумай: что он, делая это, признавал добром и злом? Это усмотрев, пожалеешь его без изумления или гнева. Ведь либо ты и сам еще считаешь добром то же или почти то же самое, что и он, тогда надо прощать; либо ты уже не признаешь добром и злом всякое такое, и тогда тебе не так уж трудна будет благожелательность к менее зоркому.

27. Не мыслить отсутствующее как уже существующее; счесть, сколько превосходного в настоящем, и в связи с этим напоминать себе, как бы оно желанно было, если б его не было. С другой стороны, остерегайся, как бы вот этак радуясь, не привыкнуть тебе настолько это ценить, чтобы смутиться, утратив это.

28. Крепись в себе самом. Разумное ведущее по природе самодостаточно, если действует справедливо и тем самым хранит тишину.

29. Сотри представление. Не дергайся. Очерти настоящее во времени. Узнай, что происходит с тобой ли или с другим. Раздели и расчлени предметы на причинное и вещественное. Помысли о последнем часе. Неправо содеянное оставь там, где была неправота.

30. Сопутствовать мыслью тому, что говорится. Погружать мысль в то, что происходит и производит.

31. Просветлись простотой, скромностью и безразличием к тому, что среднее между добродетелью и пороком. Полюби человеческую природу. Следуй за богом. Говорит философ: «Всецело по обычаю, а по правде только первостихии». Но довольно помнить: всецелое - по своему обычаю. Вот уж совсем мало.

32. О смерти: или рассеянье, если атомы, или единение, и тогда либо угасание, либо переход.

33. О боли: что непереносимо, уводит из жизни, а что затянулось, переносимо. И мысль через обретение себя сохраняет свою тишину, и ведущее не станет хуже. А раз уж какие-то части пострадали от боли, то пусть, если могут, сами заявят об этом.

34. О славе. Рассмотря их разумение, каково оно, чего избегает и за чем гонится. А еще как морской песок опять и опять ложится поверх прежнего, так прежнее в жизни быстро заносится новым.

35. У кого есть мысль великолепная и созерцающая время и бытие в целом, тому человеческая жизнь представится ли, как ты думаешь, чем-нибудь значительным? - Исключено, сказал тот. - Так, видно, и смерть для такой мысли не покажется чем-то ужасным? - Ни в коем случае.

36. Творя добро, слыть дурным - царственно.

37. Безобразно, когда послушное лицо соблюдает вид и порядок по воле разумения, а в самом-то разумении ни вида, ни порядка.

38. На ход вещей нам гневаться не следует. Что им за дело? !

39. Дай же бессмертным богам и нам, земнородным, отраду.

40. Жизнь пожинать, как в пору зрелый злак, - Того уж нет, а тот стоит.

41. Пренебрегли детьми и мною боги. Что ж, знать, есть и в этом смысл.

42. Ибо благо со мной и правда со мной.

43. Не рыдай с другим, не задыхайся.

44. А я, пожалуй, справедливо отвечу ему таким словом, что нехорошо ты, друг, считаешь, если думаешь, что человек, который вообще на что-нибудь годен, должен прикидывать, жить ему или умереть (от чего проку мало), а не смотреть единственно на то, справедливо ли он действует или несправедливо, как достойный человек или дурной.

45. В том, мужи афиняне, и правда, где кто-либо сам же себя сочтет за лучшее поставить или где его поставит начальник, там, думается мне, ему и встречать опасность, не принимая в расчет смерть или другое что, а только постыдное.

46. А ты взгляни-ка, счастливец: разве смелое и благое - в том, чтоб сохранять и сохраняться? Вот от этого-то, чтобы жить, скажем, столько-то времени, настоящему человеку надо отказаться и не дрожать за жизнь, но

вверившись в этом деле богам и поверив старухам, что от судьбы никуда не уйдешь, думать больше о том, как бы положенный срок прожить как можно достойнее.

47. Смотреть на бег светил, ведь и ты бежишь вместе, и мыслить непрестанно о превращении одной стихии в другую. Ибо такие представления очищают от праха земной жизни.

48. Прекрасно это у Платона: «И когда о людях судишь, надо рассматривать все наземное как бы откуда-то сверху: поочередно стада, войска, села, свадьбы, разводы, рождение и смерть, толчею в судах, пустынные места, пестрые варварские народы, праздники, плач, рынки, совершенную смесь и складывающийся из противоположностей порядок».

49. Вновь видеть то, что уже прошло. Сколько держав пережили превращение! Видеть вперед, что будет - тоже возможно. Оно ведь конечно будет единообразно и не уйдет от лада настоящего. Оттого и равно, изучать ли жизнь человеческую сорок лет или же тысячелетиями. Ну что еще ты увидишь?

50. И то, что землей рождено, В нее же уйдет, а эфира дитя Вернется обратно в небесный предел или так: распадение переплетений атомов и какое-то такое расточение бесчувственных первостихий.

51. Еще: Едой, питьем и разными заклätьями Поток отводят, смерти уклоняются. А бурю, рожденную в лоне богов, Сносить суждено нам без жалоб.

52. Скорее стремящийся возобладать, чем служить общественно, не почтительный, не подчинившийся происходящему, не снисходительный к недосмотрам ближних.

53. Там, где можно свершить дело по общему богам и людям разуму, там ничего нет страшного. Потому что, где дано получить потребное от блаженно шествующей и поступающей сообразно с устройением деятельности, там не подозревай никакого худа.

54. От тебя везде и всегда зависит и благочестиво принимать как благо то, что сейчас с тобой происходит, и справедливо относиться к тем людям, что сейчас с тобой, и обращаться по правилам искусства с тем представлением, которое у тебя сейчас, для того, чтобы не вкралось что-нибудь, что не постигательно.

55. Не оглядывайся на чужое ведущее, а прямо на то смотри, к чему тебя природа ведет: природа целого с помощью того, что с тобой случается, а твоя - с помощью того, что надлежит тебе делать. А надлежит то, что сообразно устройению каждого, устроено же все прочее ради существ разумных, как и вообще худшее ради лучшего, а разумные существа - друг ради друга. Так вот, первостепенным в человеческом устройении является общественное. Второе - неподатливость перед телесными переживаниями, ибо свойство разумного и духовного движения - определять свои границы и никогда не уступать движениям чувств и устремлений, так как эти последние животны, духовное же движение хочет первенствовать, а не быть под властью. И по праву, ведь ему от природы дано ими всеми распоряжаться. Третье в разумном устройении - неопрометчивость и

проницательность. Так вот, держась этого, пусть ведущее шествует прямо и всем своим владеет.

56. А теперь нужно остаток жизни прожить по природе, как если бы ты, отжив свое, уже умер.

57. Любить только то, что тебе выпало и отмерено. Что уместнее этого?

58. При каждом событии иметь перед глазами тех, с кем случилось то же самое, а потом они сетовали, удивлялись, негодовали. А теперь где они? Нигде. Что же, и ты так хочешь? А не так, чтобы оставить чужие развороты души тем, кто разворачивает или разворачивается, а самому всецело заняться тем, как распорядиться этими событиями? Ведь распорядишься прекрасно, и это будет твой материал. Только держись и желай быть прекрасен перед самим собой, что бы ты ни делал. И помни как о том, так и о другом - безразлично то, от кого деяние.

59. Внутрь гляди, внутри источник блага, и он всегда может пробиться, если будешь всегда его откапывать.

60. Надо, чтобы и тело было собранным и не разбрасывалось, будь то в движении или в покое. Ведь подобно тому как мысль выражается на лице, сберегая его осмысленность и благообразие, так и от всего тела должно требовать того же. И все это соблюдать с непринужденностью.

61. Искусство жить похоже скорее на искусство борьбы, чем танца, потому что надо стоять твердо и с готовностью к падению.

62. Внимательно рассматривать, кто они такие, те, чьих отзывов ты домогаешься, и каково их ведущее. Потому что ты не станешь бранить тех, кто ошибается против своей воли, и в свидетельстве их не будешь нуждаться, когда заглянешь в источники их признания и устремления.

63. Сказано: против воли лишается истины всякая душа. Точно так же и справедливости, здравомыслия, благожелательности и всего такого. И ничего нет важнее, как вспоминать об этом непрестанно - будешь со всеми тише.

64. При всякой боли пусть у тебя будет под рукой, что не постыдна она и что правительницу-мысль хуже не делает, так как не губит ее ни в ее вещественном, ни в общественном. И при любой почти боли пусть поможет тебе еще и эпикурово: «Переносимо и не вечно, если помнишь о границах и не примысливаешь». Помни и о том, что многое, на что мы сетуем, втайне тождественно страданию. Так с сонливостью, потением, с вялостью к еде. Так вот, когда ты раздражен чем-нибудь таким, говори себе, что поддался страданию.

65. Смотри, к нелюдям не относись так, как люди к людям.

66. Да откуда мы знаем, что душевный склад Телавга не был добротнее Сократова? Не довольно же, что кончина Сократа славнее, что он бойчее вел беседы с софистами, легче переносил ночные заморозки, а когда приказали привезти саламинца, решил, что это будет мужественно - воспротивиться, а еще красовался на дорогах. Всем этим вполне еще можно заняться, как оно доподлинно было. Нет, здесь надо рассмотреть то, какова была душа Сократа и сумел ли он довольствоваться тем, чтоб быть справедливым к людям и праведным перед богами, не досадуя ни на что попусту и чужому

неведению не рабствуя, ничуть не отчуждаясь от того, что уделяет природа целого, и не соглашаясь на это, словно невыносимое, и телесным страстям не предоставляя единострастный разум.

67. Не в такое сцепление замешала природа, чтобы нельзя было определить себе границу и себе подчинить все свое: она очень даже допускает, чтобы человек дошел до божеского и при том остался не узнан как таковой. Об этом всегда помни, а еще о том, как мало надо, чтобы жить счастливо. Так что если ты изверился в своем знании диалектики или природы, не отказывайся из-за этого быть благородным, почтительным, общественным и послушным богу.

68. Прожить неприневоленно в совершенном благодущии, хотя бы кричали о тебе, что им вздумается, хотя бы звери раздирали члены вот этого вокруг тебя выросшего месива. Ведь разве что-нибудь мешает мысли сохранять свою тишину, благодаря истинному суждению об окружающем, а также готовности распоряжаться именно тем, что ей выдалось? Так, чтобы суждение говорило тому, что ему выпадает: ты - естественно, хотя и покажешься не таким; а то, что распоряжается, говорило бы тому, что ему подпадает: а вот и ты, потому что для меня всегда именно настоящее предмет разумной и общественной доблести и вообще искусства человеческого и божественного. Ибо все, что случается, с богом или человеком - по их расположению, и нет в нем ничего нового или несподручного, а все знакомо и исполнимо.

69. Совершенство характера - это то, чтобы всякий день проводить как последний: не возбуждаться, не коснеть, не притворяться.

70. Боги бессмертны, а не сетуют, что уж придется им целую вечность терпеть вечно великое множество прескверных людей; более того, боги всячески о них заботятся; а ты, который вот-вот прекратишься, зарекаешься. Ты, из скверных один.

71. Смешно это - собственной порочности не избегать, хоть это и возможно, а чужую избегать, что никак невозможно.

72. Что разумная и гражданственная сила находит не духовным и не общественным, то она по праву считает весьма ей уступающим.

73. Ты сделал добро, другому - сделано добро. Что же ты, как безумец, ищешь что-то третье сверх этого? Чтобы еще и знали, как хорошо ты сделал, или чтобы возмещение получить?

74. Благодетельствуемый не устает. Благодетельство есть деяние, согласное с природой. Так не уставай же, благодетельствуя, благодетельствовать себе.

75. Природа целого устремилась к миропорядку. И теперь, что ни происходит, либо происходит последственно, либо лишено всякого смысла даже, и самое главное, к чему собственно устремляется всемирное ведущее. Вспомнишь это, и много тише будет у тебя на душе.

ЭПИКТЕТ

III. КАК БОРОТЬСЯ ПРОТИВ ПОРОЧНЫХ ЖЕЛАНИЙ?

Каждый знает, что всякая привычка от упражнения усиливается и укрепляется. Например, чтобы сделаться хорошим ходоком, надо часто и много ходить; чтобы сделаться хорошим бегуном, надо много бегать; чтобы выучиться хорошо читать, надо много читать и т. д. Наоборот, если перестанешь делать то, к чему привык, то и сама привычка понемногу пропадет. Если ты, например, пролежишь десять дней, не вставая, и потом станешь ходить, то увидишь, как слабы стали твои ноги.

Значит, если ты хочешь привыкнуть к какому-нибудь делу, то тебе нужно часто и много делать это дело; и наоборот, если ты желаешь отвыкнуть от чего-нибудь, то не делай этого. То же самое бывает и со способностями нашей души: когда ты сердишься, то знай, что ты делаешь не одно это зло, но что вместе с тем ты усиливаешь в себе привычку к гневу, - ты подкладываешь дрова в огонь. Когда ты поддался плотскому соблазну, то не думай, что ты провинился только в этом, и больше ничего: нет, ты в то же время усилил еще и привычку к похотливым поступкам.

Всякий разумный человек скажет тебе, что наши душевные недуги, наши злые помыслы и желания так именно и усиливаются. Если больной лихорадкой не совсем вылечился, то он легче вновь заболевает, чем человек, никогда не страдавший ею. То же бывает и с болезнями души: после них остаются раны, которые надо вылечить совсем. Иначе, если ударять опять по тому же месту, рана вновь откроется и еще пуще разболится. А потому если ты не хочешь приучать себя к гневу, то всячески сдерживай свой гнев и не давай привычке нарастать. Побороть гнев всего легче в самом его начале - вот тогда-то останови себя. Считай те дни, в которые ты не сердился, и ты увидишь воочию, как улучшение твое подвигается. Через несколько времени ты скажешь себе: «Вот, прежде я сердился каждый день, а теперь сержусь только через день; если буду так же воздерживаться и впредь, то буду сердиться только через каждые три дня, потом через каждые пять дней и т. д.». Если бы ты, наконец, мог прожить 30 дней сряду, ни разу не сердясь, то благодари Бога.

Точно так же и всякая привычка может сначала ослабевать, а потом и вполне пропасть. Если ты сможешь сказать себе: вот уже целый день, как я не падал духом; вот уже два дня; затем, вот уже два месяца, три месяца я зорко смотрел за собою, когда попадались случаи для огорчения; если ты сможешь это сказать, то, значит, у тебя все идет, как следует.

Если я сегодня видел такую красавицу, какой еще ни разу не видал, и при этом не дал ходу своим похотливым помыслам, то я могу сказать себе: «У тебя, Эпиктет, все обстоит благополучно». Но каким путем приобретается такая сила в борьбе со своими помыслами? Желай быть праведным перед своею собственною совестью, перед Богом. Если будешь стремиться к этому, то преодолеешь свои порочные помыслы. В борьбе с соблазнительными мыслями бывает полезно искать общество людей более добродетельных, чем ты сам, или вспоминать и читать поучения мудрых людей, живших прежде тебя.

Когда у тебя в уме начинает заводится какая-нибудь соблазнительная мысль, то вступай с ней в борьбу. Скажи ей: «Подожди немного, мысль! Дай мне разобраться, кто ты такая и к чему ты клонишь меня. Дай мне обсудить тебя». Потом не давай ей хода дальше, а представь себе поясное все то, что выйдет, если ты поддашься этой соблазнительной мысли. Если ты поддашься ей, то она завлечет тебя за собою, куда только ей захочется. Призови себе на подмогу какую-нибудь другую мысль, честную и добрую, и замени ею свой нечистый помысел.

Если ты приучишь себя к такой борьбе, то сам увидишь, каким силачом ты сделаешься. Истинный борец - тот, кто борется со своими порочными помыслами. Борись, братец, и не давай себя завлекать в болото. Борьба эта святая и приближает тебя к Богу. От успешности ее зависит твоя свобода, - зависит спокойствие и счастье твоей жизни. Вспоминай Бога, зови Его на помощь, как во время бури на море зовут Его мореплаватели. Буря, которую в нашей душе поднимают порочные помыслы, гораздо страшнее и губительнее всякой морской бури. Помни всегда два времени: одно - настоящее время, в которое, уступив порочным помыслам, ты будешь наслаждаться похотью, и другое время, в которое, насытившись ею, ты будешь каяться и укорять себя. Прими также в соображение то удовольствие, которое будешь испытывать, если воздержишься.

Помни и то, что трудно будет воздержаться, если однажды преступил меру. Но если ты будешь уступать своим порочным помыслам и уверять себя, что ты победишь завтра, а завтра скажешь то же самое, то ты этим доведешь себя до такой слабости и болезненности, что на будущее время перестанешь даже замечать свои ошибки, а если и заметишь, то у тебя всегда найдется готовое оправдание для всех твоих порочных поступков. Тогда окажется правда в том, что говорил один мудрец: "Нерешительный человек всю свою жизнь плачется на свои несчастия".

IV. НЕЛЬЗЯ ОДНОВРЕМЕННО ЖИТЬ И ДОБРОДЕТЕЛЬНО И РАСПУТНО

Если ты захотел бросить прежнюю твою распутную жизнь, чтобы освободиться от своих пороков и жить добродетельно, то не водись с прежними своими товарищами, которые продолжают жить развратно: они будут только мешать тебе в твоём добром желании. Если же они будут сердиться на тебя за то, что ты их покинул, то помни, что никакого воздержание не дается даром и что потому и тебе придется кое-чем поплатиться, если хочешь достигнуть своей цели.

Ты не можешь оставаться прежним человеком и вместе с тем поступать по-новому. Реши, чего ты больше хочешь, - того ли, чтобы люди тебя любили и хвалили за то, что ты безобразничаешь вместе с ними, или того, чтобы жить по-новому, несмотря на всякие упреки, нарекания и насмешки, которые посыпятся на тебя за это? Если хочешь начать новую жизнь, то не откладывай дела, не оглядываясь назад и не старайся сохранить доброе расположение прежних твоих развратных товарищей. Если станешь влиять в разные стороны, угождать и нашим, и вашим, то и вперед недалеко уйдешь, и прежним друзьям не

угодишь. Нельзя делать двух дел зараз: насколько успеешь в одном деле, настолько потеряешь в другом.

Если ты перестал пьянствовать, играть в карты и распутничать, то, конечно, тебя перестанут любить те люди, которые занимаются такими делами. Выбирай же одно из двух: либо стать человеком разумным и добродетельным, либо слышать, как люди говорят о тебе: "Ах, какой приятный и славный малый". Если ты решил, что для тебя лучше стать свободным от своих пороков, то и занимайся только этим освобождением себя, работай только для этого, отвернись от прошлого и не дотрагивайся до него. Если же это тебе не нравится, а нравится одобрение людей, то передайся весь на другую сторону: пьянствуй, блуди и всячески развратничай, будь тряпкой в чужих руках, делай все, что людям нравится, и ты получишь их одобрение, то, чего искал. Да не забывай при этом корчить из себя шута: этим ты особенно угодишь своим друзьям.

Невозможно в одно и то же время быть господином и рабом. Если хочешь быть рабом, то и угождай людям всякими подлостями; если же хочешь стать господином, то надобно освобождать себя от пороков.

V. ДОБРОДЕТЕЛЬ НЕ УБЫТОЧНА

Не говори, что ты в убытке, когда ты променял осла на коня, овцу на быка, деньги на доброе дело, пустые споры на разумное молчание, разгильдяйство на порядочность. В этих случаях ты получил больше, чем потерял. Если ты этого не понимаешь, то не понимаешь и своего счастья и спокойствия. Кормчему легче погубить корабль, чем уберечь его в опасном месте. Чуть он повернул корабль не в ту сторону, чуть задумался о постороннем, и пропал корабль. Так и в твоей жизни: гляди в оба! Тебе приходится уберечь то, что важнее всего на свете. Наблюдай же с неотступным вниманием за своею умеренностью, честностью, мужеством, спокойствием, довольством,- одним словом, за своею свободою. Если потеряешь ее, то взамен не получишь ничего столь же ценного.

Рассуждай сам с собою так: "Пусть другому достанется богатство, а мне - мудрость; другому - власть, а мне - умеренность. Не стану я хвалить то, что постыдно. Я хочу быть свободным, то есть другом Богу, хочу добровольно повиноваться Ему. А Бог не хочет, чтобы я прельщался ни плотью своею, ни богатством, ни могуществом, ни славой. Если бы Бог желал, чтобы люди этим были довольны, то Он устроил бы так, чтобы все это доставляло довольство и блаженство. Но от всего этого люди не блаженствуют, а страдают. Значит, Бог не в этом назначил нам благо. А потому я и не стану слушаться Его велений. Беречь я буду свою добродетель; всем же остальным, что дано мне, я буду дорожить настолько, насколько требует разум".

VI. ОТЧЕГО ЛЮДИ ТРЕВОЖАТСЯ И БЕСПОКОЯТСЯ?

Когда я вижу человека, который мучит себя какими-нибудь опасениями и беспокойствами, я спрашиваю себя: «Что нужно этому несчастному человеку? Наверно, он хочет чего-нибудь такого, что не находится в его власти и чем он не может сам распорядиться; потому что когда то, чего я хочу, находится в

моей власти, то я не могу беспокоиться об этом, а прямо делаю то, чего желаю».

Посмотрите, например, на человека, поющего или играющего на гуслях: пока он поет или играет сам для себя, без всяких слушателей, он не беспокоится и не волнуется никакими опасениями или сомнениями. Но посмотрите на него тогда, когда он играет перед большой толпой народа: как он мучит себя, как он бледнеет и краснеет, как сильно бьется у него сердце! А почему? Потому что он хочет не только хорошо сыграть или спеть, но чтобы и люди похвалили его, а это, очевидно, зависит не от него, но от слушателей его. И вот он беспокоится о том, чем не может распорядиться сам, и мучит себя совершенно понапрасну. Он беспокоится не о том, что он плохо споет или сыграет, - нет, он хорошо знает свое дело, он беспокоится не о деле своем, но о похвале людской, то есть о том, что не в его власти.

Он мучит себя потому, что дорожит тем, что вовсе не дорого; он не знает еще дешевизны и гнилости похвал людских. Он знает хорошо свои гусли и умеет петь на разные голоса, но он не знает и никогда не думал о том, как ничтожна людская похвала и как мало она заслуживает внимания. Такого человека я называю чужеземцем среди людей.

"Почему же так?" - спросите вы.

- А потому, что чужеземец не знает порядков того народа, среди которого он поселился, и без руководителя может наделать себе бед, когда будет добиваться того, что не допускается в этой стране. Так и этот человек: он чужеземец среди людей, потому что не знает законов, данных людям Богом, - не знает, что во власти человека и что не в его власти. Ему хочется получить то, что не дано ему, и избежать того, от чего нельзя отказаться. Если бы он хотел только того, что ему предоставлено, то он ничем бы не смущался и не тревожился.

В самом деле, если бы он знал в чем истинное зло, то он не боялся бы ни того, что не есть зло, ни того, что есть настоящее зло, так как он знал бы, что настоящее зло не приходит извне, но находится внутри человека, и что, следовательно, человек всегда может от него освободиться.

Когда человек желает того, что ему не дано, и отвращается от того, чего он избежать не может, то у него желания не в порядке: он болен расстройством желаний точно так же, как люди бывают больны расстройством желудка или печени. Таким расстройством желаний болен всякий человек, который тревожится о будущем или мучит себя разными беспокойствами и страхами о том, что от него не зависит.

VII. КТО ЖИВЕТ РАЗУМНО, ТОТ СВОБОДЕН ОТ МИРСКИХ ВОЛНЕНИЙ И ЗНАЕТ, В ЧЕМ БЛАГО

Люди затрудняются, беспокоятся и волнуются только тогда, когда они заняты внешними делами, от них не зависящими. В этих случаях они тревожно спрашивают себя: что я стану делать? Что-то будет? Что из этого выйдет? Как бы не случилось того или другого? Так бывает с теми, кто постоянно заботится о том, что им не принадлежит. Наоборот, человек, занятый тем, что от него

самого зависит, и полагающий свою жизнь в работе самосовершенствования, не станет так тревожить себя. Если бы он и стал беспокоиться о том, удастся ли ему держаться истины и избегать лжи, то я сказал бы ему:

- Успокойся: то, что тревожит тебя, находится в твоих собственных руках. Гляди только зорко за своими мыслями и поступками и старайся всячески исправлять себя. Если бы такой человек стал сомневаться, достигнет ли он лучшей доли и не попадет ли он в такую же суету, от которой он хочет уйти, - я прежде всего обнял бы его и поцеловал бы за то, что он отбросил от себя все, что других соблазняет и пугает, а заботится только о том, чтобы самому быть лучше; а потом бы сказал ему:

- Если ты хочешь всегда получать желаемое и никогда не подвергаться тому, чего избегаешь, то никогда не желай того, что не твое, и не избегай того, что не в твоей власти. Куда тогда денутся все эти беспокойные вопросы о том, как бы не случилось того или другого? То, что случится, не в твоей воле, а жить по добру или по злу - в твоей воле. Никто не помешает тебе, что бы ни случилось с тобою, поступать всегда и во всем сообразно с правдой и добром. Так и не говори: что-то будет? Все, что ни случится, ты обратишь себе в поучение и пользу.

- А если я умру в борьбе с несчастиями?

- Ну что же? В таком случае ты умрешь смертью честного человека, совершая то, что ты должен совершать. Нужно же тебе все равно умереть, и смерть должна же застать тебя за каким-нибудь делом. Я был бы доволен, если бы смерть застала меня за делом, достойным человека, за делом, добрым и полезным всем людям; или чтобы она застала меня в то время, когда я стараюсь исправлять себя. Тогда я мог бы поднять руки к Богу и сказать Ему:

- Господи! Ты знаешь Сам, насколько я воспользовался тем, что Ты дал мне для понимания Твоих законов. Упрекал ли я Тебя? Возмущался ли против того, что со мной случилось? Уклонялся ли от исполнения своего долга? Благодарю Тебя за то, что я родился, - за все дары Твои! Я пользовался ими довольно: возьми их назад и распорядись ими, как Тебе угодно, - ведь они Твои!

Может ли быть лучшая смерть? Чтобы дожить до такой смерти, тебе нужно многого лишиться, хотя, правда, этим самым ты многое приобретешь. Если же ты захочешь удержать то, что не твое, то ты непременно потеряешь и то, что твое. Кто хочет иметь успех в мирских делах, тот не спит по целым ночам напролет, постоянно хлопочет и суетится, подделывается к сильным людям и вообще поступает как подлый человек. И в конце концов чего он всем этим добился? Он добился того, что его окружают некоторыми почестями, что его боятся и что он, сделавшись начальником, распоряжается какими-нибудь пустяками.

Неужели же ты не захочешь сколько-нибудь потрудиться для того, чтобы освободить себя от всех таких забот и спать спокойно ничего не боясь и ничем не мучась? Знай же, что такое спокойствие души не достается даром. Нельзя заботиться зараз и о душе своей, и о мирских благах. Если хочешь мирских благ - откажись от души; если хочешь уберечь свою душу - отрекись от

мирских благ. Иначе ты будешь постоянно раздваиваться и не получишь ни того ни другого.

Когда ты чем-нибудь мирским встревожен или расстроен, то вспомни, что тебе придется умереть; и тогда то, что тебе раньше казалось важным несчастьем и волновало тебя, станет в твоих глазах ничтожною неприятностью, о которой не стоит и беспокоиться.

VIII. ДЛЯ РАЗУМНОГО ЧЕЛОВЕКА НЕ ДОЛЖНО БЫТЬ ЗАТРУДНЕНИЙ ВО ВНЕШНИХ ДЕЛАХ

Разница между человеком разумным и неразумным состоит в том, что неразумный человек постоянно волнуется и жалеет о том, что от него не зависит, например о своем ребенке, отце, брате, о своих делах, о своем имуществе. Разумному же человеку если и случается беспокоиться и печалиться, то только о том, что зависит прямо от него, то есть о том, что касается до его собственных мыслей, желаний и поступков.

Человек уже много улучшил себя, если понял, что он должен обвинять только самого себя, когда не может справиться со всем тем, что с ним случается, то есть если понял, что все дело его - в том, как он сам поймет свои затруднения. Если он поймет их так, как следует, то они перестанут быть для него затруднениями. Когда ребенок заглядится на что-нибудь, споткнется о камень, упадет и ушибет себя, то няня начинает иногда в угоду ребенку бить самый камень, и ребенок успокаивается. В богатых семьях бывает так, что когда слуги опаздывают подать детям обед, то старшие начинают бранить слуг за это, вместо того чтобы приучать детей к терпению.

Как часто и мы, взрослые, поступаем с собою так, как эти безрассудные няни и воспитатели. Если с нами случается какая-нибудь неприятность или мы попадаем в какое-нибудь затруднение, то как склонны мы бываем обвинять в этом других людей или судьбу свою вместо того, чтобы сообразить, что если внешнее, от нас не зависящее, становится для нас неприятностью или затруднением, то, значит, в нас самих что-нибудь не в порядке.

IX. РАЗУМНЫЙ ЧЕЛОВЕК ВО ВСЕМ МОЖЕТ НАЙТИ СЕБЕ ПОЛЬЗУ

Разумный человек может во всем отыскать себе пользу. Нет такого случая, из которого он не мог бы извлечь для себя помощи в деле усовершенствования себя.

- Какую же пользу приносит мне тот, кто ругает меня?
- Ту пользу, что если я захочу, то могу, кротко перенося его брань, приучаться к терпению и спокойствию.
- У меня злой отец; какая мне от него польза?
- Он зол для самого себя; для тебя же он добр, потому что он опять-таки учит тебя терпению и кротости.
- Ну хорошо. А какую пользу приносит мне болезнь?

- Если я заболею, то у меня хороший случай показать на деле, что значит болезнь тела для жизни духа. Я буду покорен, терпелив, спокоен, я наряжусь в болезнь, и она будет для меня украшением.

- А смерть, неужели и она полезна?

- Я могу, умирая, стать духом своим выше смерти, показать и себе, и людям, что смерть не имеет надо мною никакой власти. Я могу, если придется, умереть за правду и этим содействовать тому, чтобы она укрепилась в людях.

Одним словом, человек разумный обладает как бы волшебной палочкой, которою он может обратить в золото все то, до чего ею дотронется.

Х. РОПТАТЬ НЕРАЗУМНО

Когда ты заметишь, что ты начинаешь в душе своей упрекать Бога, то разбери внимательно то, чем ты недоволен, и ты увидишь, что оно так и должно было быть и не могло быть иначе.

- Да неужели, например, справедливо, чтобы вот этот бесчестный человек имел больше денег, чем я?

- Вполне справедливо, потому что он и хлопотал из-за денег больше, чем ты. Он подделывался к людям, обманывал их, обирал несчастных, по целым ночам напролет неустанно трудился для того, чтобы нажиться. Чему же ты удивляешься? А ты посмотри, больше ли у него разума и совести, чем у тебя. И ты увидишь, что у тебя больше всего того, из-за чего ты хлопотал и старался. То, что ты бережно хранил,- свою честь и совесть,- он продавал и получил за это ту награду, которую искал. Но ведь человека, который бесчестно приобрел богатство, мы не можем назвать счастливым,- мы, которые знаем, в чем истинное счастье. Мы знаем, что Бог справедлив и отдает то, что лучше, тому, кто лучше. Чистая совесть - не гораздо ли лучше богатства?

Всегда помни неизменный закон природы: кто к чему способнее, тот и имеет больше успеха как раз в том самом, в чем он способнее другого. Помни это, и тогда ты ни на что не будешь роптать.

- Ну а как же не роптать, когда моя жена скверно со мной поступает?

- И тут роптать нечего. Если кто спросит тебя об этом, ты скажи только, что жена твоя скверно с тобою поступает, и больше ничего.

- И отец мой ничего мне не дает.

- И в этом ничего нет особенного, как только то, что отец твой ничего тебе не дает.

Говоря о таких вещах, никогда не говори, что в них есть зло, потому что это была бы ложь. Разумный человек никогда ни на что не станет роптать, потому что он хорошо понимает, что настоящее горе наше происходит не от того, что случается с нами, а от того, что мы неразумно думаем о случившемся. Отстраним же эти неразумные мысли, и прекратится то, что мы считали несчастьем.

Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий /вступ. ст., сост., подгот. текста В.В.Сапова. М.: ТЕРРА- Книжный клуб; Республика, 1998. С. 279 – 287.

ГЛАВА 3

ДОБРО И ЗЛО. СВЕРХЧЕЛОВЕК

В.С. Соловьев

ИДЕЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

I

В последней книжке московского философского журнала (январь-февраль 1899), в разборе одного недавнего перевода из Ницше, В. П. Преображенский, знаток и любитель этого писателя, замечает, между прочим, что, "к некоторому несчастью для себя, Ницше делается, кажется, модным писателем в России; по крайней мере, на него есть заметный спрос" ("Обзор книг", стр. 48).

"Несчастье" такой моды есть, однако, лишь необходимое отражение во внешности того внутреннего факта, что известная идея действительно стала жить в общественном сознании: ведь прежде, чем сделаться предметом рыночного спроса, она, разумеется, дала ответ на какой-нибудь духовный запрос людей мыслящих.

Лет пятьдесят-шестьдесят тому назад была мода на Гегеля - тоже не без "некоторого несчастья" для самого Гегеля. Однако если бы оказалось, что русская образованность, кроме чарующих цветов нашей поэзии, даст еще и зрелые плоды истинного разума и устройства жизни, то первую, неясную завязь таких плодов, конечно, придется признать это русское гегельянство 30-40-х годов.

То же следует сказать и об умственных увлечениях, сменивших гегельянство, "к некоторому несчастью" для Дарвина, Конта и многих других. Я думаю, что на все это нужно смотреть как на смешные по внешнему выражению, но в существе неизбежные переходные ступени, как на "увлечения юности", без которых не может наступить настоящая зрелость.

Я нисколько не жалею, что одно время величайшим предметом моей любви были палеозавры и мастодонты. Хотя "человеколюбие к мелким скотам", по выражению одного героя Достоевского, заставляет меня доселе испытывать некоторые угрызения совести за тех пиявок, которых я искрошил бритвою, добывая "поперечный разрез" , - и тем более, что это было злодейством бесполезным, так как мои гистологические упражнения оказались более пагубными для казенного микроскопа, нежели назидательными для меня, но, раскаиваясь в напрасном умерщвлении этих младших родичей, я только с благодарностью вспоминаю пережитое увлечение. Знаю, что оно было полезно для меня, думаю, что пройти через культ естествознания после гегельянских отвлеченностей было необходимо и полезно для всего русского общества в его молодых поколениях.

Переходя от воспоминаний к тому, что перед глазами, мы заметим одно различие между прежними и теперешними идейными увлечениями в русском обществе. Прежде такие увлечения хотя и сменялись довольно быстро, но в каждое данное время одно из них господствовало нераздельно (хотя, конечно, с различием всяких оттенков). Внутренний рост нашего общества представлялся

каким-то торжественным шествием прямо вперед, и кто не желал прослыть "отсталым" и подвергнуться общему презрению, должен был одновременно со всеми "передовыми людьми" достигать одной и той же умственной станции. Такая прямолинейность и, если можно сказать, одностанционность нашего образовательного движения давно уже исчезла, во-первых, потому, что людей, причастных некоторому образованию, стало гораздо больше и объединить их не так просто и легко, а во-вторых, потому, что эти люди оказываются если не более зрелыми, то во всяком случае менее наивными и, следовательно, менее способными к стадному "единомыслию". Поэтому всюду видны и лица, и частные группы, обособленные, идущие своей дорогой, не примыкая к более обширному и общему движению. Да и людьми, особенно чуткими к общим требованиям исторической минуты, владеет не одна, а по крайней мере, три очередные или, если угодно, модные идеи: экономический материализм, отвлеченный морализм и демонизм "сверхчеловека". Из этих трех идей, связанных с тремя крупными именами (Карла Маркса, Льва Толстого, Фридриха Ницше), первая обращена на текущее и насущное, вторая отчасти и на завтрашний день, а третья связана с тем, что выступит послезавтра и далее. Я считаю ее самой интересной из трех.

Всякая идея сама по себе есть ведь только умственное окошко. В окошко экономического материализма мы видим один задний, или, как французы говорят, нижний, двор (*la basse cour*) истории и современности; окно отвлеченного морализма выходит на чистый, но уж слишком, до совершенной пустоты, чистый двор бесстрастия, опрощения, непротивления, неделания и прочих «без» и «не»; ну а из окна ницшеанского "сверхчеловека" прямо открывается необъятный простор для всяких жизненных дорог, и если, пускаясь без оглядки в этот простор, иной попадет в яму или завязнет в болоте, или провалится в живописную, величавую, но безнадежную пропасть, то ведь такие ни для кого не представляют безусловной необходимости, и всякий волен выбрать вон ту верную и прекрасную горную дорожку, на конце которой уже издалека сияют среди тумана озаренные вечным солнцем надземные вершины.

Теперь я хочу не разбирать ницшеанство с философской или исторической точки зрения, а лишь применить к нему первое условие истинной критики: показать главный принцип разбираемого умственного явления - насколько это возможно - с хорошей стороны.

Я думаю, нет спора, что всякое заблуждение, по крайней мере всякое заблуждение, о котором стоит говорить, - содержит в себе несомненную истину, и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно, и чрез нее же только может оно быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто.

Поэтому первое дело разумной критики относительно какого-нибудь заблуждения - определить ту истину, которою оно держится и которую оно извращает.

Дурная сторона нищезнания бросается в глаза. Презрение к слабому и больному человечеству, языческий взгляд на силу и красоту, присвоение себе заранее какого-то исключительного сверхчеловеческого значения, во-первых, себе единолично, а затем, себе коллективно, как избранному меньшинству "лучших", т.е. более сильных, более одаренных, властительных, или "господских", натур, которым все позволено, так как их воля есть верховный закон для прочих,- вот очевидное заблуждение нищезнания. В чем же та истина, которую оно сильно и привлекательно для живой души?

Различие между истиною и заблуждением не имеет здесь для себя даже двух отдельных слов. Одно и то же слово совмещает в себе и ложь, и правду этой удивительной доктрины. Все дело в том, как мы понимаем, как мы произносим слово "сверхчеловек". Звучит в нем голос ограниченного и пустого притязания или голос глубокого самосознания, открытого для лучших возможностей и предваряющего бесконечную будущность?

Из всех земных существ один человек может относиться к себе самому критически - не в смысле простого недовольства тем или другим своим положением или действием (это возможно и для прочих животных), а также и не в смысле смутного, неопределенного чувства тоски, свойственной всей "стенающей твари", а в смысле сознательной отрицательной оценки самого способа своего бытия и основных путей своей жизни как не соответствующих тому, что должно бы быть. Мы себя судим, а при суде разумном, добросовестном и осуждаем. Какой-то залог высшей природы в глубине души человеческой заставляет нас хотеть бесконечного совершенства; размышление указывает нам на всегдашний и всеобщий факт нашего несовершенства, а совесть говорит, что этот факт не есть для нас только внешняя необходимость, а зависит также и от нас самих.

Человеку естественно хотеть быть лучше и больше, чем он есть в действительности, ему естественно тяготеть к идеалу сверхчеловека. Если он взаправду хочет, то и может, а если может, то и должен. Но не есть ли это бессмыслица - быть лучше, выше, больше своей действительности? Да, это есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что его делает и им владеет; но человек, хотя тоже есть произведение уже данной, прежде него существовавшей действительности, вместе с тем может воздействовать на нее изнутри, и, следовательно, эта его действительность есть так или иначе, в той или другой мере то, что он сам делает,- делает более заметно и очевидно в качестве существа собирательного, менее заметно, но столь же несомненно и в качестве существа личного.

II

Можно спорить о метафизическом вопросе безусловной свободы выбора, но самодеятельность человека, его способность действовать по внутренним побуждениям, по мотивам более или менее высокого достоинства, наконец, по самому идеалу совершенного добра - это есть не метафизический вопрос, а факт душевного опыта. Да и вся история только о том и говорит, как

собираемый человек делается лучше и больше самого себя, перерастает свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности - мечтою, субъективным идеалом, утопией.

Внутренний рост человека и человечества в своем действительном начале тесно примыкает к тому процессу усложнения и усовершенствования природного бытия, к тому космическому росту, который особенно ярко выражается в развитии органических форм растительной и животной жизни. Раньше появления человека широко и разнообразно развиваются формы жизни чувственной; человеком доисторически начинается и на глазах истории продолжается развитие жизни разумной. С точки зрения самой объективной и реалистичной - помимо всяких спорных различий - есть одно бесспорное, коренное и общее различие между миром природы и миром истории, именно то, что рост физической организации происходит через постепенное вырабатывание новых телесных форм, которые по мере продолжающегося хода развития так удаляются от старых, так становятся на них непохожи, что сразу и не узнать бы их генетической связи. Кто бы, например, без помощи науки заметил естественное родство коня с улиткой, оленя с устрицей, жаворонка с губкой, орла с коралловым полипом, пальмы с грибом?

На таком всестороннем видоизменении и осложнении телесных форм держится и развитие душевной жизни организмов (по крайней мере в животном царстве). Если бы образование новых телесных форм остановилось, положим, на форме устрицы, то никакого дальнейшего развития и в психическом отношении больше не было бы, так как совершенно очевидно, что в этой форме бытия - устрицы - не могло бы вместиться не только духовное творчество человека, но и душевная жизнь собаки, обезьяны или хотя бы пчелы. Значит, нужен был длинный ряд новых телесных организаций как условий возможности для роста жизни внутренней, психической. Но вот с появлением тела человеческого вступает в мир такая животная форма, которая благодаря особенно развитому в ней нервно-мозговому аппарату не требует более новых существенных перемен в телесной организации, потому что эта самая форма, сохраняя все свои типичные черты, оставаясь существенно тою же, может вместить в себе беспредельный ряд степеней внутреннего - душевного и духовного - возрастания: от дикаря-полузверя, который почти лишь потенциально выделяется из мира прочих животных, и до величайших гениев мысли и творчества.

Этот внутренний рост, совершающийся в истории, отражается, конечно, и на внешнем виде человека, но в чертах, для биологии несущественных, нетипичных. Одухотворение человеческой наружности не изменяет анатомического типа, и, как бы высоко ни поднималось созерцание гения, все-таки и самый грубый дикарь имеет одинаковое с ним строение головы, позволяющее ему свободно смотреть в беспредельное небо.

III

Не создается историей и не требуется никакой новой, сверхчеловеческой формы организма, потому что форма человеческая может беспредельно совершенствоваться и внутренне и наружно, оставаясь при этом тою же: она способна по своему первообразу, или типу, вместить и связать в себе все, стать орудием и носителем всего, к чему только можно стремиться,- способна быть формою совершенного всеединства, или божества.

Такая морфологическая устойчивость и законченность человека как органического типа нисколько не противоречит признаваемой нами истине в стремлении человека стать больше и лучше своей действительности, или стать сверхчеловеком, потому что истинность этого стремления относится не к тем или другим формам человеческого существа, а лишь к способу его функционирования в этих формах, что ни в какой необходимой связи с самими формами не находится. Мы можем, например, быть недовольны действительным состоянием человеческого зрения, но не тем, конечно, что у нас только два глаза, а лишь тем, что мы ими плохо видим. Ведь для того, чтобы видеть лучше, человеку нет никакой надобности в изменении морфологического типа своего зрительного органа. Ему вовсе не нужно вместо двух глаз иметь множество, потому что при тех же двух глазах слабость зрения (в смысле буквальном) устраняется посредством придуманных самим же человеком зрительных труб, телескопов и микроскопов; а в более высоком смысле при тех же двух глазах у человека могут раскрыться "вещие зеницы, как у испуганной орлицы", при тех же двух глазах он может стать пророком и сверхчеловеком, тогда как при другой органической форме существа, хотя бы снабженное и сотнею глаз, остается только мухой.

IV

Как наш зрительный орган, точно так же и весь прочий организм человеческий, ни в какой нормальной черте своего морфологического строения не мешает нам подниматься над нашей дурною действительностью и становиться относительно ее сверхчеловеками. Препятствия тут могут идти лишь с функциональной стороны нашего существования, и притом не только в единичных и частных отклонениях патологических, но и в таких явлениях, которых обычность заставляет многих считать их нормальными.

Таково прежде и более всего явление смерти. Если чем естественно нам тяготиться, если чем основательно быть недовольным в данной действительности, то, конечно, этим заключительным явлением всего нашего видимого существования, этим его наглядным итогом, сводящимся на нет. Человек, думающий только о себе, не может помириться с мыслью о своей смерти; человек, думающий о других, не может примириться с мыслью о смерти других: значит, и эгоист, и альтруист - а ведь логически необходимо всем людям принадлежать, в разной степени чистоты или смешения, к той или другой из этих нравственных категорий,- и эгоист, и альтруист одинаково должны чувствовать смерть как нестерпимое противоречие, одинаково не могут принимать этот видимый итог человеческого существования за окончательный.

И вот на чем должны бы по логике сосредоточить свое внимание люди, желающие подняться выше наличной действительности - желающие стать сверхчеловеками. Чем же, в самом деле, особенно отличается то человечество, над которым они думают возвыситься, как не тем именно, что оно смертно?

"Человек" и "смертный" - синонимы. Уже у Гомера люди постоянно противопоставляются бессмертным богам именно как существа, подверженные смерти. Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных - для человека же не только этот признак принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении "смертный" какой-то тоскливый упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности в данных условиях. И в этом, конечно, он прав, потому что если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?

Животное не борется (сознательно) со смертью и, следовательно, не может быть ею побеждаемо, и потому его смертность ему не в укор и не в характеристику; человек же есть прежде всего и в особенности "смертный" - в смысле побеждаемого, преодолеваемого смертью. А если так, то значит, "сверхчеловек" должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти, освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни. Задача смелая. Но смелый не один, с ним Бог, который им владеет. Допустим, что и с этой помощью при теперешнем состоянии человечества победа над смертью не может быть достигнута вообще в пределах единичного существования. Хотя в этом позволено сомневаться, ибо нет возможности доказать это заранее, до опыта, но допустим как будто бы доказано, что каждый из нас, людей исходящего и наступающего века и многих последующих веков, непременно умрет, не приготовив себе и другим немедленного воскресения. Положим, цель далека и теперь, как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба. Но ведь путь-то, к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью,- это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно.

Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас,- нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту. Значит должны быть нам известны и противоположные условия, при которых мы забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее.

Если бы даже и не вставал в нашем воспоминании образ подлинного "сверхчеловека", действительного победителя смерти и "первенца из мертвых" (а не слишком ли это была бы большая забывчивость с нашей стороны?), или если бы даже этот образ был так затемнен и запутан разными наслоениями, что уже не мог бы ничего сказать нашему сознанию о своем значении для нашей жизненной задачи (почему бы, однако, нам не распутать и не прояснить его?), если бы и не было перед нами действительного "сверхчеловека", то во всяком случае есть сверхчеловеческий путь, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нем проходили, потому что на конце его - полная и решительная победа над смертью.

И вот настоящий критерий для оценки всех дел и явлений в этом мире: насколько каждое из них соответствует условиям, необходимым для перерождения смертного и страдающего человека в бессмертного и блаженного сверхчеловека. И если старая, традиционная форма сверхчеловеческой идеи, окаменевшая в школьных умах, заслонила для множества людей живую сущность самой этой идеи и привела к ее забвению - к забвению человеком его истинного, высокого назначения, к примирению его с участью прочих тварей, то не следует ли радоваться уже и простому факту, что это забвение и это малодушное примирение с действительностью подходит к концу, что раздаются, хотя бы и голословные пока, заявления: "я сверхчеловек", "мы сверхчеловеки". Такие заявления, сначала возбуждающие досаду, в сущности должны радовать уже потому, что они открывают возможность интересного разговора, чего никак нельзя сказать о некоторых иных точках зрения. В ту пору, когда я резал пиявок бритвою и зоолога Геккеля предпочитал философу Гегелю, мой отец рассказал мне однажды довольно известный анекдот о том, как "отсталый" московский купец сразил "передового" естествознателя, обращавшего его в дарвинизм. Это учение, по тогдашней моде и "к некоторому несчастью" для самого Дарвина, понималось как существенное приравнение человека к прочим животным. Наговорив очень много на эту тему, передовой просветитель спрашивает слушателя: - Понял? - Понял.- Что ж скажешь? - Да что сказать? Ежели, значит, я - пес и ты, значит, пес, так у пса со псом какой же будет разговор?

Ныне благодаря Ницше передовые люди заявляют себя, напротив, так, что с ними логически возможен и требуется серьезный разговор - и притом о делах сверхчеловеческих. Приступ к такому разговору я и хотел сделать на этих страницах.

Соловьев В.С. Идея сверхчеловека.-//В.С.Соловьев// www.lib.ru/24.07.2006.

И.А. Ильин О сопротивлении злу силою

1. О САМОПРЕДАНИИ ЗЛУ

В самом преддверии проблемы необходимо установить с очевидностью, что о несопротивлении злу в буквальном смысле этого слова никто из честных людей и не думает, что одна склонность к такому несопротивлению превращает человека из нравственного врача и духовного субъекта в нравственного пациента и в объект духовного воспитания. А это значит, что не он будет обсуждать проблему непротивления, а уже *про него* будет идти спор, что именно с ним делать и как именно следует противиться *ему* или чему-то, что есть *в нем*.

В самом деле, что означало бы "непротивление" в смысле отсутствия всякого сопротивления? Это означало бы *приятие* зла: допущение его в себя и предоставление ему свободы, объема и власти. Если бы при таких условиях восстание зла произошло, а несопротивление продолжалось, то это означало бы подчинение ему, самопредание ему, участие в нем и, наконец, превращение себя в его орудие, в его орган, в его рассадник - наслаждение им и поглощение им. Это было бы вначале добровольное самораствление и самозаражение, это было бы в конце - активное распространение заразы среди других людей и вовлечение их в сопогибель. Но тот, кто *совсем* не сопротивляется злу, тот воздерживается и от порицания его, ибо порицание, хотя бы вполне внутреннее и молчаливое (если бы таковое было возможно!), - есть уже внутреннее сопротивление, чреватое практическими выводами и напряжениями, борьбой и сопротивлением. Мало того, пока живо в душе неодобрение или хотя бы смутное отвращение, до тех пор человек еще сопротивляется: он, может быть, *восстает* нецельно, но он все-таки раздвоен, он борется внутри себя, и вследствие этого самое принятие зла не удастся ему; даже совсем пассивный вовне, он сопротивляется злу внутренне, осуждает его, возмущается, разоблачает его перед самим собою, не поддается его страхам и соблазнам и, даже поддаваясь отчасти, корит себя за это, собирается с духом, негодует на себя, *отвращается* от него и очищается в покаянии, даже захлебываясь, сопротивляется и не тонет. Но именно поэтому полное отсутствие всякого сопротивления, и внешнего и внутреннего, требует, чтобы прекратилось осуждение, чтобы стихло порицание, чтобы *возобладало одобрение зла*. Поэтому несопротивляющийся злу рано или поздно приходит к необходимости уверить себя, что зло - не совсем плохо и не так уж безусловно есть зло, что в нем есть некоторые положительные черты, что их притом немало, что они, может быть, даже преобладают. И лишь по мере того, как ему удастся уговорить себя, заговорить свое здоровое отвращение и уверить себя в белизне черноты, - угасают остатки сопротивления и осуществляется самопредание. И когда отвращение стихает и зло уже не переживается, как зло, тогда принятие незаметно становится цельным: душа начинает *верить*,

что черное - бело, приспособляется и уподобляется, становится сама черною, и вот уже одобряет и наслаждается, и, естественно, восхваляет то, что дает ей наслаждение.

Таков духовный закон: несопротивляющийся злу *поглощается* им и становится *одержимым*. Ибо "зло" - не пустое слово, не отвлеченное понятие, не логическая возможность и не "результат субъективной оценки". Зло есть прежде всего *душевная склонность* человека, присущая каждому из нас, как бы некоторое, живущее в нас *страстное тяготение* к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата. Встречая отказы и запреты, наталкиваясь на стойкие пресечения, поддерживающие духовные и моральные грани личного и общественного бытия, оно стремится просочиться сквозь эти препоны, усыпить бдительность совести и правосознания, ослабить силу стыда и отвращения, принять приемлемое обличие, и если возможно, то расшатать и разложить эти живые грани, эти зиждущие формы личного духа, как бы опрокинуть и рассыпать волевые стены индивидуального Кремля. Духовное воспитание человека состоит в построении этих стен и, что еще важнее, в сообщении человеку потребности и умения самостоятельно строить, поддерживать и отстаивать эти стены. Чувство стыда, чувство долга, живые порывы совести и правосознания, потребность в красоте и в духовном сорадовании живущему, любовь к Богу и родине - все эти истоки живой духовности в единой и совместной работе создают в человеке те духовные *необходимости* и *невозможности*, которым сознание придает форму убеждений, а бессознательное - форму благородного характера. И вот эти духовные необходимости поступать "так-то" и невозможности поступить "иначе" - сообщают единство и определенность личному бытию; они слагают некий духовный уклад, как бы живой костяк личного духа, поддерживающий его строение, его оформленное бытие, сообщающий ему его мощь и державу. Размягчение этого духовного костяка, распадение этого духовного уклада означало бы духовный конец личности, превращение ее в жертву дурных страстей и внешних воздействий, возвращение ее в то хаотически-разрешенное состояние, где духовных необходимостей нет, а душевные возможности неисчислимы.

Понятно, что чем бесхарактернее и беспринципнее человек, тем ближе он к этому состоянию и тем естественнее для него совсем не сопротивляться злу. И обратно, чем менее человек сопротивляется злу, тем более он приближается к этому состоянию, попирая сам свои убеждения и расшатывая сам свой характер. Несопротивляющийся сам разламывает стены своего духовного Кремля, сам принимает тот яд, от действия которого размягчаются кости в организме¹³. И естественно, что от

¹³ Следует заметить, что такому внутреннему "несопротивлению" до известной степени сродни практика "хлыстовства", отнюдь не являющаяся специфическим созданием русского сектантства, а наблюдавшаяся в самые различные времена и у разных народов. Однако хлыстовская практика сознательно организует и ограничивает несопротивление страстям для известного использования их и освобождения от них. Формула православного аскетизма

несопротивления злу - злая страсть расширяет свое господство до полноты: куски страсти, уже облагороженные, совлекают с себя ризы своего благородства и вливаются в общий мятеж; они уже не держат грань и предел, но сами предаются бывшему врагу и вскипают злом. Злая одержимость становится целью и влечет душу на своих путях, по своим законам. Одержимый злою страстью, несопротивляющийся буйствует потому, что сам отверг все удерживающее, направляющее и оформляющее: вся сопротивлявшаяся сила стала силою самого буреносящего зла, и дыхание гибели питается ожесточением самого погибающего. Вот почему конец его неистовства есть конец его душевно-телесного бытия: безумие или смерть.

Такое разложение духовности в душе может наступить у слабого человека в зрелом возрасте, но оно может вести свое начало от детства и притом или так, что первоначальное зерно духовности, потенциально имеющееся у каждого человека, совсем не было вызвано к живой самостоятельности или же оно оказалось, в результате внутренней слабости и внешних соблазнов, творчески нежизнеспособным и бесплодным. Во всех случаях слагается картина внутреннего недуга, имеющая чрезвычайное психопатологическое значение и интерес. Человек, духовно дефективный с детства, может выработать в себе даже особый душевный уклад, который при поверхностном наблюдении может быть принят за "характер", и особые воззрения, которые по ошибке принимаются за "убеждения". На самом же деле он, беспринципный и бесхарактерный, остается всегда рабом своих дурных страстей, пленником выработавшихся душевных *механизмов*, одерживающих его и всесильных в его жизни, лишенных духовного измерения и слагающих кривую его отвратительного поведения. Он *не сопротивляется* им, но изворотливо наслаждается их игрой, заставляя наивных людей принимать его *злую одержимость* за "волю", его *инстинктивную хитрость* за "ум", порывы его злых страстей за "чувства". Влачась в противодуховных страстях, он выговаривает свою природу в соответствующей противодуховной - "идеологии", в которой радикальное и всестороннее безбожие сливается воедино с немучительной для него самой душевной болезнью и законченным нравственным идиотизмом. Естественно, что духовно здоровые люди вызывают у такого человека лишь раздражение и злобу и разжигают в нем болезненное властолюбие, в проявлениях которого вспышки мании величия неизбежно чередуются с вспышками мании преследования.

После духовных бед, разразившихся над миром в первую четверть двадцатого века, нетрудно представить себе, что может создать кадр таких, одержимых злобою, агрессивно изуверствующих людей.

гласит: "Томлю томящего мя ради духовного очищения". Формула хлыстовства: "Предаюсь томящему мя ради душевного облегчения". Несопротивляющийся хлыст имеет вместо идеи - малодушие, вместо духовной цели - душевную причину, вместо достижения - гибель.

В противоположность этому всякая зрелая религия не только открывает природу "блага", но и научает борьбе со злом. Вся дохристианская восточная аскетика имеет два уклона: отрицательный - поборающий и положительный - возводящий. Это есть то самое "не во плоти воинствование" ("стратейя"), о котором разъясняет коринфянам апостол Павел¹⁴. Однако нигде, кажется, это внутреннее сопротивление злу не разработано с такою глубиной и мудростью, как у аскетических учителей восточного православия. Объективируя начало зла в образе невещественных демонов¹⁵, Антоний Великий, Макарий Великий, Марк Подвижник, Ефрем Сириан, Иоанн Лествичник и другие учат неутомимой внутренней "брани" с "непримечаемыми" и "ненасилующими" "приражениями злых помыслов", а Иоанн Кассиан прямо указывает на то, что "никто не может быть прельщен диаволом, кроме того, кто *"сам восхощет дать ему своей воли согласие"*¹⁶. Духовный опыт человечества свидетельствует о том, что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку он сам уже зол, поскольку он внутренне принял его и *стал им*. И потому предложение, всплывающее иногда в периоды острого искушения, - "предаться злу, чтобы изжить его и обновиться им"- исходит всегда от тех слоев души или, соответственно, от тех людей, которые уже сдались и жаждут дальнейшего падения: это проникновенный голос самого зла.

Нет сомнения, что граф Л. Н. Толстой и примыкающие к нему моралисты совсем не призывают к такому полному несопротивлению, которое было бы равносильно добровольному нравственному саморазвращению. И неправ был бы тот, кто попытался бы понять их в этом смысле. Напротив, их идея состоит именно в том, что борьба со злом необходима, но что ее целиком следует перенести во внутренний мир человека, и притом именно того человека, который сам в себе эту борьбу ведет; такой борец со злом может найти в их писаниях даже целый ряд полезных советов. "Непротивление", о котором они пишут и говорят, не означает внутреннюю сдачу и присоединение ко злу; наоборот, оно есть *особый вид сопротивления*, т. е. неприятия, осуждения, отвержения и противодействия. Их "непротивление" означает противление и борьбу, однако лишь некоторыми, излюбленными средствами. Они приемлют цель: преодоление зла¹⁷, но делают своеобразный выбор в путях и средствах. Их умение есть учение не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать.

¹⁴ Коринфянам. X. 3-5. Срв. также у Климента Римского Epist. ad Cor., стр. 37 о том, что пороки побеждаются только через "агонидзестай" и "стратеуэстай".

¹⁵ У Марка Подвижника и Иоанна Кассиана можно найти, однако, прямые указания на то, что злое начало остается имманентным человеческой душе.

¹⁶ Курсив мой.

¹⁷ Впрочем, у Толстого можно найти и такую непростительную формулу: "не противьтесь злу"; так он считает возможным передавать слова Христа, Мтф. V. 39 (по-гречески: "то понэро", т. е. дурному человеку). Срв. "В чем моя вера?", стр. 12, 13, 14, 16 и 43; иногда он добавляет "или злему", стр. 14, 15, так, как если бы это было равнозначно.

Само собою разумеется, что только такая борющаяся природа их "непротивления" дает основание философически обсуждать их утверждения. Однако такое обсуждение не может принять ни выдвинутую ими постановку вопроса, ни тем более даваемый ими ответ.

2. О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Проблему сопротивления злу невозможно поставить правильно, не определив сначала "местонахождение" и сущность зла.

Так, прежде всего, "зло", о сопротивлении которому здесь идет речь, есть зло не внешнее, а *внутреннее*. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения или уничтожения, они не составляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и урагана города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса. Как бы ни страдал от них человек, какие бы печальные последствия они не влекли за собою, материальная природа как таковая, даже в самых с виду нецелесообразных проявлениях своих, не становится от этого ни доброю, ни злою. Самое применение идеи зла к этим явлениям осталось в наследство от той эпохи, когда все-одушевляющее человеческое воображение усматривало живого душевно-духовного деятеля за каждым явлением природы и приписывало всякий вред какому-нибудь зложелательному вредителю. Правда, стихийные естественные бедствия могут развязать зло в человеческих душах, ибо слабые люди с трудом выносят опасность гибели, быстро деморализуются и предаются самым постыдным влечениям; однако люди, сильные духом, отвечают на внешние бедствия обратным процессом - духовным очищением и укреплением в добре, о чем достаточно свидетельствуют хотя бы дошедшие до нас исторические описания великой европейской чумы. Понятно, что внешне-материальный процесс, пробуждающий в одних душах божественные силы и развязывающий в других диавола, не является *сам по себе* ни добром, ни злом.

Зло начинается там, где начинается *человек*, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях *как таковых*, а человеческий *душевно-духовный мир* - это истинное местонахождение добра и зла. Никакое внешнее состояние человеческого тела само по себе, никакой внешний "поступок" человека сам по себе, т. е. взятый и обсуждаемый отдельно, отрешенно от скрытого за ним или породившего его душевно-духовного состояния, - не может быть ни добрым, ни злым.

Так, телесное страдание может повести одного человека к беспредметной злобе и животному огрубению, а другого - к очищающей любви и духовной прозорливости; и понятно, что, став для первого возбудителем зла, а для второго - побудителем добра, оно само по себе не было и не стало ни злом, ни добром. Именно на этой двуликости телесных

лишений и страданий настаивали мудрые стоики¹⁸, научая людей обезвреживать их яд и извлекать из них духовное исцеление.

Точно так же все телодвижения человека, слагающие внешнюю видимость его деяния, могут проистекать и из добрых, и из злых побуждений и *сами по себе* не бывают ни добрыми, ни злыми. Самое свирепое выражение лица - может не таить за собою злых чувств; самая "обидная неучтивость" может проистекать из рассеянности, вызванной глубоким горем или научной сосредоточенностью; самое резкое телодвижение может оказаться произвольным рефлексом; самые "оскорбительные" слова могут оказаться произнесенными на сцене или в бреду, самый тяжелый удар мог быть нечаянным или предназначенным для спасения; самый ужасный разрез на теле может быть произведен по мотивам хирургическим или религиозно-очистительным. В жизни человека нет и не может быть ни "добра", ни "зла", которые имели бы чисто-телесную природу. Самое применение этих идей к телу, телесному состоянию или телесному проявлению, вне их отношения к внутреннему миру - нелепо и бессмысленно. Это, конечно, *не* значит, что внешнее, телесное выражение *совсем безразлично* перед лицом добра и зла или что человек может делать вонне все, что ему угодно. Нет, но это значит, что внешнее подлежит нравственно-духовному рассмотрению лишь постольку, поскольку оно проявило или проявляет внутреннее, душевно-духовное состояние человека: его намерение, его решение, его чувствование, его помыслы и т. д. Дело обстоит так, что "внутреннее", даже совсем не проявленное вонне или по крайней мере никем извне не воспринятое, *уже* есть добро, или зло, или их трагическое смешение; "внешнее" же может быть только *проявлением, обнаружением* этого *внутреннего* добра, или зла, или их трагического смешения, - но само не может быть ни добром, ни злом. Перед лицом добра и зла всякий поступок человека таков, каков он *внутренне и изнутри*, а не таков, каким он кому-нибудь показался внешне или извне. Только наивные люди могут думать, что улыбка всегда добра, что поклон всегда учтив, что уступчивость всегда доброжелательна, что толчок всегда оскорбителен, что удар всегда выражает вражду, а причинение страданий - ненависть. При нравственном и религиозном подходе "внешнее" оценивается исключительно как *знак* "внутреннего", т. е. устанавливается ценность не "внешнего", а "*внутреннего, явленного во внешнем*", и далее, внутреннего, *породившего* возможность такого внешнего проявления. Именно поэтому два с виду совершенно одинаковые внешние поступка могут оказаться имеющими совершенно различную, может быть, прямо противоположную нравственную и религиозную ценность: два пожертвования, две подписи под одним документом, два поступления в полк, две смерти в бою... Казалось бы, что христианское сознание не должно было бы нуждаться в таких, почти аксиоматических, разъяснениях...

¹⁸ Срв., напр., трактаты Сенеки.

Но если настоящее местонахождение добра и зла есть именно во внутреннем, душевно-духовном мире человека, то это означает, что борьба со злом и преодоление зла может произойти и должно достигаться именно во внутренних усилиях и преобразование будет именно внутренним достижением. Какой бы "праведности" или, вернее, моральной верности ни достиг человек в своих внешних проявлениях и делах, все его достижение, несмотря на его общественную полезность, не будет иметь измерения добра без внутреннего, *качественного* перерождения души. *Внешний обряд доброты* не делает человека добрым: он остается нравственно мертвым фарисеем, поваленным гробом. До тех пор пока самая глубина его личной страсти не вострепещет последними корнями своими от луча Божией очевидности и не ответит на этот луч целостным приятием в любви, радости и смертном решении - никакая внешняя корректность, выдержанность и полезность не дадут ему победы над злом. Ибо систематически-непроявляемое зло не перестает жить в душе и, может быть, втайне владеет ею, и обычно бывает даже так, что оно незаметно просачивается во все внешне-правильные поступки морального человека и отравляет их ядом недоброжелательства, зависти, злости, мести и интриги. Конечно, внешние воздействия, идущие от природы и от людей, - начиная от благоухания цветка и величия гор и кончая смертью друга и примером праведника, - могут пронзить мертвую душу лучом божественного откровения, но самое преобразование и заключительная преобразенность всегда были и будут внутренним, душевно-духовным процессом и состоянием. Вызвать в себе эту потрясающую, таинственную встречу личной страстной глубины с Божиим лучом и закрепить ее силою духовного убеждения и духовного характера - это значит бороться со злом в самом существе его и одолеть. Кто хочет подлинно воспротивиться злу и преодолеть его, тот должен не просто подавить его внешние проявления и не только пресечь его внутренний напор; он должен достигнуть того, чтобы злая страсть его собственной души из своей собственной глубины, обратившись, увидела; увидев, загорелась; загоревшись, очистилась; очистившись, переродилась; переродившись, перестала быть в своем злом обличий. Переживающий это присутствует в самом себе при обращении своего личного сатаны; таинственный огонь - его собственный и в то же время больше, чем его собственный, - прожигает извечную неисправимость его души до самого дна; из самой темноты ее, из последней бездны, устами этой бездны возносится молитва благодарения и радости: душа исцеляется вся, и вся сияет светом, и уже по-новому обращается к Богу, к людям и к миру. Такое состояние души достижимо только на внутренних путях *одухотворения и любви*.

Добро и зло в их существенном содержании определяются через наличность или отсутствие именно этих двух сочетающихся признаков: *любви и одухотворения*.

Человек *духовен* тогда и постольку, поскольку он добровольно и самодеятельно обращен к *объективному совершенству*, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его, измеряя жизнь и оценивая жизненное содержание

мерою их подлинной божественности (истинности, прекрасности, правоты, любовности, героизма). Однако настоящую силу и цельность одухотворение приобретает только тогда, когда оно несомно полнотою (плеромою) глубокой и искренней *любви* к совершенству и его живым проявлениям. Без плеромы-душа, даже с верною направленностью, раздроблена, экстенсивна, холодна, мертва, творчески непродуктивна.

Человек *любовен* тогда и постольку, поскольку он обращен к жизненному содержанию *силою приемлющего единения*, тою силою, которая устанавливает *живое тождество* между приемлющим и приемлемым, увеличивая до беспредельности объем и глубину первого и сообщая второму чувства прощенности, примиренности, достоинства, силы и свободы. Однако любовь приобретает настоящий предмет для своего единения и свою настоящую чистоту только тогда, когда она одухотворяется в своем направлении и избрании, т. е. обращается к объективно-совершенному в вещах и в людях, принимая именно его и вступая в живое тождество именно с ним. Без духовности - любовь слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству.

Согласно этому, добро есть *одухотворенная* (или, иначе, религиозно-опредмеченная, от слова "предмет") *любовь*, зло - *противодуховная вражда*. Добро есть любящая сила духа, зло-слепая сила ненависти. Добро по самой природе своей религиозно - ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло по самому естеству своему противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного. Это значит, что добро не есть просто "любовь" или просто "духовная" зрячесть: ибо религиозно-неосмысленная страстность и холодная претенциозность не создадут святости. И точно так же это значит, что зло не есть просто "вражда" или просто "духовная слепота": ибо *вражда ко злу не есть зло* и беспомощное метание непрозревшей любви не составляет порочности. Только духовно-слепой может восхвалять *любовь как таковую*, принимая ее за высшее достижение, и осуждать всякое проявление враждебного отвращения. Только человек, мертвый в любви, может восхвалять *верный духовный вкус как таковой*, принимая его за высшее достижение, и презирать искреннее и цельное заблуждение духовно-непрозревшей любви. Такова сущность добра и зла, и, может быть, христианскому сознанию достаточно вспомнить о наибольшей Евангельской заповеди (полнота любви к совершенному Отцу), для того чтобы в нем угасли последние сомнения.

При таком положении дел внутреннее местонахождение зла и внутренняя преоборимость его становятся вполне очевидными. Настоящее одоление зла совершается через глубинное преображение духовной слепоты - в духовную зрячесть, а замыкающейся, отрицающей вражды в благодатность приемлющей любви. Необходимо, чтобы духовно прозрела не только вражда, но и любовь. Необходимо, чтобы любовью загорелась не только духовная слепота, но и духовная зрячесть. В освобожденной от зла, преображенной душе - одухотворенная любовь становится подлинным,

глубочайшим истоком личной жизни, так что все в душе делается ее живым видоизменением: и служба дня, и восприятие музыки, и чтение папируса, и созерцание горной грозы; и то высшее, строгое беспристрастие, в котором монахи, ученые и судьи выдерживают и себя, и других; и даже та безжалостная вражда ко злу в себе и в других, которая необходима пророку, государственному вождю и воину.

Такое преображение только и может быть осуществлено во внутренней духовной самодеятельности человека, ибо любовь не может загореться и одухотвориться по чужому приказу, а духовность может расцвести и насытиться полнотой (плеромой) только в длительном религиозно-нравственном самоочищении души. Конечно, помощь других может быть здесь велика и могущественна: и близких людей, и далеких; и семьи, и церкви; и в свободном научении духовному пути (методу), и в пробуждении любви живою любовью. И понятно, чем огненнее и прозорливее дух, тем большему он научит других в свободном общении -и словом, и делом, и обличением, и утешением, и деятельным милосердием, и щедрой уступчивостью; и чем глубже и чище помогающая любовь, тем легче и плодотворнее передается ее огонь в душу другого, не горящего. Душа, сопротивляющаяся злу, нуждается для победы в любви и духовности; и тот, кто дает ей духа через любовь и любви в духе, тот помогает ее победе и сопротивляется злу не только в себе, но и в другом. *Преображение зла* только и может быть осуществлено той силою, в слепом искажении которой зло как раз и состоит: только сама духовно-зрячая любовь может взять на себя эту задачу и победно разрешить ее до конца; только она может найти доступ в ту бездну слепого ожесточения и безбожного своекорыстия, из глубины которой должно начаться обращение, очищение и перерождение... И для христианского сознания здесь, кажется, не может быть ни спорного, ни сомнительного.

И вот когда граф Л. Н. Толстой и его единомышленники призывают к внутреннему преодолению зла¹⁹, к самосовершенствованию²⁰, к любви²¹, когда они настаивают на необходимости строгого суда над собою, на необходимости различать "человека" и "зло в нем"²², на неправильности сведения всей борьбы со злом к одному внешнему принуждению²³, на духовном и нравственном преимуществе убеждения²⁴, - то они следуют в этом за священной традицией христианства; и они правы. Таинственный процесс расцвета добра и преобразования зла осуществляется, конечно, любовью, а не принуждением, и противиться злу следует *из* любви, *от* любви и *посредством* любви. Но тот, кто признает это по изложенным выше

¹⁹ Напр., "Круг чтения", II. 18-21, 56-59.

²⁰ Напр., "Круг чтения", II. 261.

²¹ "Закон насилия". 54, 122, 173.

²² Срв. "Круг чтения", I. 273. III. 101.

²³ Они называют его "насилием". Срв. "Круг чтения", II. 18-21, 162-165.

²⁴ Напр., "Круг чтения", II. 101, 248.

основаниям, тот не только не обязан, но и не может принять ею остальную часть их учения, принципиально отрицающую заставление как таковое.

В самом деле, если одухотворенная любовь имеет способность *преобразовать* зло, то значит ли это, что в общем, близком процессе сопротивления злу-заставление совершенно немошно, бесцельно, вредно и губительно? Можно и умозаключать от необходимости добровольного самосовершенствования - к необходимости предоставления злодеям добровольно и беспрепятственно злодействовать? или я *обязан* творить нравственное очищение внутри себя, то означает ли это, что злодей *имеет право* изживать вое зло во внешних злодеяниях? Если "человек" и "зло нем" не одно и то же, то разве нельзя подействовать на человека так, чтобы это воздействие благотельно передалось именно "злу", в нем живущему? Одним заставлением невозможно победить зло; выводимо ли из этого полное отвержение заставления? Разве более глубокое исключает более элементарное? и разве дело творческого преобразования души возможно только при внешней нестесненности злодея?

Или же "принуждение" - есть само по себе зло? И любовь исключает "принуждение" принципиально?

3. О ЗАСТАВЛЕНИИ И НАСИЛИИ

Прежде чем обратиться к окончательной постановке сконной проблемы о сопротивлении злу силою, необходимо совершить еще несколько усилий, расчищающих дорогу. Так, прежде всего необходимо выяснить, что есть "принуждение" и что есть "насилие"? Есть ли это одно и то же или между тем и другим есть принципиальное различие? И если есть, то в чем оно?

Для того чтобы разрешить этот существенный вопрос, столь основательно запутанный сентиментальными моралистами и к тому же страдающий от недостатка соответствующих слов в языке, следует обратиться сначала к общему, родовому понятию, которое можно условно обозначить термином «*доставления*» (собственно говоря - "заставляющего применения силы к человеческому существу").

Заставлением следует называть такое *наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность*. Понятно, что если предварительное обращение к духовному видению (будь то в словах убеждения или в виде подставления ланиты) совершится и вызовет в душе состояние очевидности, то возникнет *свободное убеждение*, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически-свободным, а не заставляющим; и точно так же, если предварительное обращение к любовному приятию вызовет в душе состояние любви, то возникнет *согласие и единение*, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически-свободным, а не заставляющим.

Такое заставляющее наложение воли на человеческую жизнь может осуществляться в замкнутых пределах индивидуального существа: *человек может заставлять сам себя*; но оно может происходить и в общении двух или многих людей: *люди могут заставлять друг друга*. Всякое заставление есть или *самозаставление*, или *заставление других*. Далее, это заставление может выражаться в воздействии на *мотивы поведения* (например: авторитетный приказ, запрет²⁵, угроза, бойкот), но может выражаться и в непосредственном воздействии на человеческое тело (напр., толчок, удар, связывание, запираение, убийство). Согласно этому следует различать *психическое заставление* и *физическое заставление*; причем и самозаставление, и заставление других может иметь и психический, и физический характер.

Так, человек, умственно утомленный, или засыпающий, или пересиливающий в себе непокорное чувство и воображение, или совершающий нелюбимую душевную работу, или усвоивающий что-нибудь механически (напр., заучивание наизусть, решение арифметических задач, некоторые внутренние упражнения памяти и внимания и т. д.), - может извлечь себя и центр своего самочувствия из самовольно влекущейся, одолевающей стихии лени, сна или наслаждения, переместить этот центр в целесообразно усиливающуюся энергию духа и подвергнуть свою душевную стихию определяющему заставлению. Человек может внутренне заставлять себя, понуждая себя к усилиям и даже понуждая себя к понуждению. Такое состояние душевного самозаставления можно обозначить термином *самопонууждения*.

Подобно этому, возможно и *физическое самозаставление*, которое обычно бывает сопряжено с психическим. Таковы, например, все виды физического труда, совершаемого без прямого увлечения или хотя бы влечения к нему или выполняемого утомленным человеком; таковы многие виды телесного лечения; такова неподвижность при мучительной операции; таковы все аскетические упражнения, связанные с телесным страданием и не сопровождаемые экстазом. В этих случаях человек усиливается душевно, чтобы принудительно вызвать в себе известные телесные состояния или активного порядка (напр., мускульное усилие), или пассивного порядка (напр., стояние на столпе). Человек фактически может не только душевно понуждать себя, но и *принуждать* себя к телесному свершению и несвершению известных поступков. Такое состояние можно обозначить термином *самопринуждения*.

Заставлять других возможно также в психическом и в физическом порядке.

²⁵ Понятно, что добровольное, основанное на убеждении подчинение приказу (или запрету) выводит его из категории "актов заставления": начинается органически свободная субординация, на которой покоится живая сила всякой достойной и крепкой общественной организации.

При надлежаще глубоком и широком понимании всякий приказ и запрет, не вызывающий непосредственно к очевидности и любви, а обращающийся к волевой энергии духа, всякая подкрепляющая приказ психическая изоляция (напр., разрыв отношений, исключение из клуба) и всякая угроза (в чем бы она ни состояла) - являются видом психического заставления. Сущность этого заставления состоит в душевном давлении на волю человека, причем это давление должно побудить его собственную волю к известному решению и, может быть, самозаставлению; строго говоря, это давление может только осложнить или видоизменить мотивационный процесс в душе заставляемого, сообщая ему новые мотивы, не принятые им еще в порядке убежденности и преданности, или усиливая и ослабляя уже имеющиеся. Понятно, что это воздействие может встретить в душе такую энергию сопротивления, такую духовно сильную волю или душевную одержимость страстями, что вся его сила окажется недостаточной, ибо психическое заставление стремится, не стесняя внешнюю свободу заставляемого, побудить его к тому, чтобы он *сам* решил сделать что-то и не делать чего-то. Такое воздействие побуждает и *понуждает* человека, подходя к нему "извне", но обращаясь к его душе и духу; поэтому можно условиться называть его *психическим понуждением*.

Наконец, возможность *физического воздействия на других* ради их заставления - не вызывает, по-видимому, сомнений. Однако заслуживает внимания то обстоятельство, что всякое такое воздействие на чужое тело имеет неизбежные психические последствия для заставляемого - начиная от неприятного ощущения (при толчке) и чувства боли (при пытке) и кончая невозможностью делать что угодно (при заключении в тюрьме) и неспособностью желать или делать что бы то ни было (при смертной казни). Огромное большинство этих воздействий (за исключением патологических случаев зверообразно-ожесточенного насилия) осуществляется именно *ради* таких *психических* отражений или последствий; этим и объясняется, почему физически-заставляемые обычно пытаются отделаться от заставляющих при помощи уверения их в том, что они "согласны", что "волевое единение" наступило и что дальнейшее подчинение обеспечено. Понятно, что, арестуя, связывая, мучая и запирая другого, человек не может непосредственно произвести в нем желанные ему душевно-духовные изменения; он не может распорядиться другим изнутри, заменить *его* волю *своей* волей, вызвать в нем согласие, основанное на убежденности, и поведение, основанное на добровольной преданности. Человеку не дано *принуждать* других к подлинным деяниям, т. е. к духовно и душевно цельным поступкам; физическое воздействие на другого далеко не всегда может даже вынудить у человека какой-нибудь неприемлемый для него *внешний* поступок (Муций Сцевола, христианские мученики), а духовное значение такого вынужденного внешнего поступка (напр., неискреннего исповедания, вынужденной подписи и т. д.) зависит от дальнейшего свободного признания его со стороны того, кто уступил пытке (срв. процессы ведьм, легенду о Галилее). Человек, физически понуждаемый другим, имеет всегда

два исхода, избавляющие его от этого внешнего напора: *лицемерие* и *смерть*; и только тот, кто убоился смерти или внутренне не выдержал необходимого при лицемерии раздвоения личности, говорит о "принуждении" как о возможном и состоявшемся событии; но и ему следует помнить, что его "принужденность" сама собою угаснет в момент его личного, духовного, чисто внутреннего восстания и утверждения своей *настоящей* убежденности и *искренней* преданности. Вот почему осторожнее и точнее говорить не о физическом *принуждении*, а о физическом *понууждении*.

Понятно, наконец, что физическое заставление может быть направлено на *чужое делание* и на *чужое неделание*. В первом случае оно чрезвычайно ограничено в своих возможностях: бессильное вызвать целостный поступок, вынужденное всегда ожидать обороняющегося лицемерия со стороны понуждаемого - оно может рассчитывать только на медленное влияние внешнего режима и его проникновение в душу человека. Зато во втором случае физическое воздействие легче может рассчитывать на целесообразность и успех: оно может *пресечь* известную деятельность, *помешать* определенному человеку делать что-нибудь (конечно, не всем и не во всем) или *заставить* его не делать. Отсюда возможность наряду с *физическим понуждением* еще и *физического пресечения*.

Таковы основные виды "заставления вообще": *самопонууждение*, *самопринуждение*, *психическое понуждение*, *физическое понуждение* и *пресечение*.

И вот было бы глубокой духовной ошибкой приравнять всякое *заставление* - *насилию* и придать центральное значение этому последнему термину. В самом слове "насилие" уже скрывается отрицательная оценка: "насилие" есть деяние произвольное, необоснованное, возмутительное; "насильник" есть человек, престапующий рамки дозволенного, нападающий, притесняющий, угнетатель и злодей. Против "насилия" надо протестовать, с ним надлежит бороться; во всяком случае, человек, подвергшийся насилию, есть обиженный, угнетенный, заслуживающий сочувствия и помощи. Одно применение этого ценностно и аффективно окрашенного термина вызывает в душе отрицательное напряжение и предрешает исследуемый вопрос в отрицательном смысле. Доказывать "допустимость" или "правомерность" насилия - значит доказывать "допустимость недопустимого" или "правомерность неправомерного"; реально, духовно и логически доказанное - тотчас же оказывается аффективно отвергнутым и жизненно спорным: неверный термин раздваивает душу и заслоняет ей очевидность.

Именно поэтому будет целесообразно сохранить термин "насилия" для обозначения всех случаев *предосудительного заставления*, исходящего из злой души или направляющего на зло,- и установить другие термины для обозначения *непредосудительного заставления*, исходящего от доброжелательной души или понуждающего ко благу. Тогда, например, понятию *самозаставления* будут подчинены, с одной стороны, понятия самопонууждения и самопринуждения, с другой стороны-соответствующие

виды психического и физического *самонасилия*, и далее, понятию *внешнего заставления* будут подчинены, с одной стороны, понятия психического *понуждения*, *физического понуждения* и *пресечения*, с другой стороны - соответствующие виды психического *насилия над другими*; и только тогда, сквозь прояснившуюся терминологию, впервые обнаружится самая проблема *непредосудительного заставления* и его разновидностей.

Замечательно, что Л. Н. Толстой и его школа совершенно не замечают сложности всего этого явления. Они знают только один термин, и притом именно тот, который предрешает весь вопрос своею аффективной окраскою. Они говорят и пишут только о насилии и, выбрав этот неудачный, отвращающий термин, обеспечивают себе пристрастное и ослепленное отношение ко всей проблеме в целом. Это и естественно: нет даже надобности быть сентиментальным моралистом для того, чтобы на вопрос о "допустимости" или "похвальности" озлобленного безобразия и угнетения-ответить отрицательно. Однако эта единственность термина укрывает за собою гораздо более глубокую ошибку: Л. Н. Толстой и его школа не видят сложности *в самом предмете*. Они не только *называют* всякое заставление - насилием, но и *отвергают* всякое *внешнее побуждение* и *пресечение*, как *насилие*. Вообще говоря, термины "насилия" и "зла" употребляются ими как равнозначные настолько, что самая проблема непротивления "злу насилием" формулируется иногда как проблема непротивления "злу злом"²⁶ или воздаяния "злом за зло"²⁷; именно поэтому насилие иногда приравнивается "сатане"²⁸, а пользование им описывается как путь "диавола"²⁹. Понятно, что обращение к этому "сатанинскому злу" воспрещается раз навсегда и без исключений³⁰, так что лучше умереть или быть убитым, чем пустить в ход насилие³¹; мало того, один из этих моралистов пытается даже установить, что победивший силою "всегда и неизменно неправ", ибо "истина" и "Бог" всегда в "побежденном"³².

Справедливость требует признать, что все эти осуждения не относятся ими к внутреннему самозаставлению, которое упрощенно характеризуется как "насилие духа над плотью"³³ и *допускается* в порядке нравственного

²⁶ Напр., Л. Толстой, "Закон насилия", стр. 55, 173-175. "Круг чтения", I, 238-240, II, 163. "Три притчи", XIII, 184 (при ссылаках на томы XI, XII, XIII, XIV имеется в виду издание полного собрания сочинений, вышедшего в Москве у Кушнерева). Срв. еще о приравнении "силы", "насилия" и "зла": "В чем есть моя вера", 94, 95, 193, 255, а также 17, 48, 95, 249. В воззвании Гаррисона: "основное учение непротивления злу злом". "Царство Божие", стр. 3. В "Катехизисе Непротивления" Балу "сатана - сатаной, зло - злом, неправда - неправдою". "Царство Божие", 6.

²⁷ "Круг чтения", III, 220, срв. "Крестник", т. XI, стр. 179.

²⁸ "Круг чтения", I, 238-240.

²⁹ Там же, II, 162-165.

³⁰ Л. Толстой, "Закон насилия", стр. 54, 55, 108, 109, 111, 178. "Круг чтения". II, 162-165, III, 61.

³¹ "Круг чтения", I, 238-240, II, 162-165.

³² "Кругчтения", II, 18-21.

³³ "Круг чтения", II, 18.

делания. Однако пределами "своего тела"³⁴ допустимость заставления и ограничивается: "чужая плоть" имеет "своего хозяина" и поэтому "насилие", направленное на другого, "не нужно"³⁵; ведь невозможно доказать, что "другой" неспособен к верному самоуправлению изнутри³⁶, а отрицать "свободу" и "человека" недопустимо³⁷. И поэтому всякое выхождение за пределы своего существа признается не обоснованным пользою, не вызванным необходимостью, вторгающимся в Божие дело, святотатственно замещающим волю Божию, как якобы недостаточную, и обнаруживающим в душе "насильника" прямое отрицание Бога³⁸. Надо предоставить других - самим себе³⁹ и совсем прекратить внешнюю борьбу со злом, как неестественную и неплодотворную⁴⁰. Надо перестать "устраивать жизнь других людей"⁴¹ и понять, что кто бы ни сделал насилие и для чего бы оно ни было сделано, все равно оно будет злом, без всяких исключений⁴². И все те, кто этого не хочет понять и продолжает насильничать,- разбойники на больших дорогах⁴³, революционеры⁴⁴, палачи, шпионы⁴⁵, сенаторы, министры, монархи, партийные лидеры⁴⁶ и все вообще политические деятели⁴⁷ -суть "заблудшие" и "большею частью подкупленные" люди⁴⁸, предающиеся своим "привычным, излюбленным порокам: мести, корысти, зависти, честолюбию, властолюбию, гордости, трусости, злости..."⁴⁹.

Таким образом, из всей сферы волевого заставления Л. Н. Толстой и его единомышленники видят только *самопринуждение* ("насилие над своим телом") и *физическое насилие над другими*; первое они одобряют, второе-безусловно отвергают. Однако при этом они явно относят *физическое понуждение других* и *пресечение* к сфере отвергаемого "насилия" и, совсем не замечая, по-видимому, возможности *психического понуждения других* и *психического насилия над другими*, отвергают все сразу как ненужное, злое и безбожное вмешательство в чужую жизнь.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Л. Толстой, "Закон насилия", 53; "Круг чтения", II, 18-21, III, 155.

³⁷ "Круг чтения", II, 18-21.

³⁸ "Круг чтения", II, 18-21.

³⁹ Л. Толстой, "Закон насилия", 152; "Круг чтения", II, 56-59, III, 14.

⁴⁰ "Круг чтения", II, 18-21; срв.: жить "без отпора". "В чем счастье", т. XI, 212.

⁴¹ Толстой Л. "Закон насилия", 152; "Перестать заботиться о делах внешних и общих"; "К вопросу о свободе воли", XI, 581.

⁴² "Круг чтения", II, 162-165. Срв. "Закон насилия", 54, 108, 109.

⁴³ "Закон насилия", 80.

⁴⁴ "Закон насилия", 134.

⁴⁵ Там же, 147.

⁴⁶ Там же, 147.

⁴⁷ "Закон насилия", 53, 80, 129, 134, 139, 147.

⁴⁸ Там же, 80.

⁴⁹ "Закон насилия", 143.

4. О ПСИХИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ

Вопреки всему этому необходимо установить, что "заставляющий" совсем не делает тем самым злое дело, и не только тогда, когда он заставляет самого себя, но и тогда, когда он заставляет других.

Так, вряд ли надо доказывать, что все основные виды *самопонуждения* и *самопринуждения* имеют решающее значение в процессе внешней цивилизации и внутренней культуры человека. Все состояния лени, дурных привычек, азарта, запоя и многое множество так называемых проблематических, неудачливых, падших и даже порочных натур-имеют в основе своей неспособность к такому душевному и телесному самопонуждению: или непропорциональную слабость понуждающей воли, или непропорциональную силу дурных страстей, или то и другое вместе. Тот, кому когда-нибудь удавалось вчувствоваться и вдуматься в проблему духовного воспитания, тот должен был понять, что глубочайшая основа и цель его состоит в *самовоспитании* и что процесс самовоспитания состоит не только в пробуждении в самом себе очевидности и любви, но и в усилиях понуждающей и принуждающей себя воли. Сентиментальный оптимизм в духе Руссо и его современных сторонников характеризует людей наивных в опыте зла и всегда дает право спросить, знают ли они сами, что такое самовоспитание, и всегда ли им самим давалось органически свободное и цельное действие волевой силы в направлении на высшее благо?.. Тот, кто духовно воспитывает себя, тот хорошо знает, что такое самопонуждение и самопринуждение.

Понятно, что заставлять и понуждать себя можно не только ко благу, но и ко злу. Так, психическое понуждение себя к прощению обиды или к молитве не будет злым делом, но понуждение себя к злопамятству, к обману или к доказыванию заведомо ложной и духовно ядовитой теории, или к сочинению льстивой оды - будет психическим заставленным себя ко злу, *самонасилием*. Точно так же физическое (строго говоря - *психофизическое*) принуждение себя к мускульной работе, к принятию горького лекарства, к суровому режиму-будет не злым делом, а *самопринуждением*; но тот, кто заставляя себя, вопреки своей склонности, фальшиво улыбаться, вкрадчиво льстить, произносить демагогические речи или участвовать в кощунственных представлениях, тот принуждает себя ко злу и *насилует себя* (психофизически).

И вот в этом отношении задача каждого духовно воспитывающего себя человека состоит в том, чтобы верно находить грань между самопонуждением и самопринуждением, с одной стороны, и самонасилием, с другой стороны, укрепляя себя в первом и никогда не обращая ко второму: ибо самонасилие всегда будет равноопасно и равноценно духовному самопредательству⁵⁰.

Благое самозаставление призвано вести активную борьбу с противодуховным, озлобленным, упрямым "не хочется". Неспособность к

⁵⁰ См. главу вторую.

этой борьбе есть первое проявление бесхарактерности. И именно немощь в самопонууждении и самопринууждении, эта слабость воли при силе злых страстей, выдвигает проблему духовной помощи, т. е. психического понуждения, исходящего от других. Напрасно наивная мораль, веруя в безусловную свободу воли, стала бы взывать здесь к личному "усилию", которое якобы "ничего не стоит сделать"⁵¹... Проблема бесхарактерности непостижима для *индетерминиста*. Напрасно также наивный противник "насилия", веруя в безусловную силу безвольной очевидности и безвольной любви, стал бы "убеждать" и "зажигать" бесхарактерную душу. Проблема воспитания неразрешима для сентиментального⁵². Помочь человеку, неспособному к благому самозаставлению, можно - или ослабляя силу его страстей (катартический путь, к которому неспособен индетерминист), или укрепляя силу его воли (императивный путь, к которому неспособен сентиментальный). Воспитывать бесхарактерного ребенка или, что почти то же, бесхарактерного взрослого - значит не только будить в нем духовную зрелость и зажигать в нем любовь, но катартически учить его самопонууждению и императивно приучать его к *самопринууждению*. Ибо для человека, неспособного к благому самозаставлению, единственный путь, ведущий его к этому искусству - есть испытание внешнего давления, исходящего от других.

Понятно, что человек тем более нуждается в этом содействии, в этой духовной помощи со стороны, чем менее его жизнь строится силами очевидности и любви и чем менее он способен к самозаставлению. Самое поведение такого человека, его слова, его волеизъявления, его поступки - вызывают ко всем окружающим о волевой помощи; он сам, может быть, не просит ее - отчасти потому, что не понимает, *чего* именно ему недостает, и не догадывается о возможной помощи со стороны, отчасти потому, что ему мешает в этом недостаток смирения - дурное самолюбие и чувство ложного стыда. Зато самая жизнь его молчаливо молит о спасении или, по крайней мере, о помощи, и поскольку корень его страдания лежит в безвольной неспособности к самопонууждению - он нуждается не в уговаривании и не в возбуждении любви, а именно в духовно-психическом понуждении. Бесхарактерный человек изнемогает, не справляясь с задачей духовного самовоспитания; ему не удастся определить и ограничить себя волею; ему объективно необходима помощь со стороны, и, не находя ее, он предается необуздываемому течению страстей и пороков. Напрасно было бы ссылаться перед лицом этой задачи на "чужого хозяина" и на "личное самоуправление"... Все многое множество людей, не выработавших в себе волевого характера, не имеющих ни "царя в голове", ни властвующих святынь в сердце, доказывает каждым своим поступком свою неспособность

⁵¹ Срв. у Толстого: "Стоит людям только понять это... для того чтобы... каждый отдельный человек достиг высшего блага...", "К вопросу о свободе воли", XI, 581. По-видимому, Толстой считает, что люди несвободны только в "делах внешних и общих" (там же).

⁵² Срв. у Толстого, XI, 617. "Часовщик": "только обращайтесь, как часовщик: нежно, осторожно..."

к самоуправлению и свою потребность в социальном воспитании. И трагедия тех, кто бежит от этой задачи, состоит в том, что она остается для них неизбывною...

Все люди непрерывно воспитывают друг друга - хотят они этого или не хотят, сознают они это или не сознают, умеют или не умеют, радуют или небрегут. Они воспитывают друг друга всяким проявлением своим: ответом и интонацией, улыбкой и ее отсутствием, приходом и уходом, восклицанием и умолчанием, просьбою и требованием, обращением и бойкотом. Каждое возражение, каждое неодобрение, каждый протест исправляет и подкрепляет внешнюю грань человеческой личности: человек есть существо общественно зависимое и общественно приспособляющееся, и чем бесхарактернее человек, тем сильнее действует этот закон возврата и отражения. Но именно поэтому отсутствие возражения, неодобрения и протеста придает внешней грани человеческого существа уверенную развязность, дурную беспорядочность, склонность к безудержному напору. Люди воспитывают друг друга не только деланием - уверенными ответными поступками, но и *неделанием*, - вялым, уклончивым, безвольным отсутствием ответного поступка. И если, с одной стороны, резкий ответ, грубое требование, злобный поступок могут не исправить, а озлобить того, против кого они направлены, то, с другой стороны, уклонение от энергичного, определенно-порицающего поступка может быть равносильно *попущению, потаканию, соучастию*. Во взаимном общественном воспитании людей - как младших, так и старших, как начальствующих, так и подчиненных - необходимо не только *мягкое* "нет" в ореоле уговаривающей любви, но и *твердое* "нет" в атмосфере наступающего разъединения и вот уже наступившего отрыва. Человек злодействует не только потому, что он злодей, а еще потому, что он приучен к этому безвольным самоуничижением окружающих. Рабовладение развращает не только раба, но и рабовладельца; разнузданный человек разнуздан не только самим собою, но и общественною средою, позволившею ему разнуздать себя; деспот невозможен, если нет пресмыкающихся; "все позволено" только там, где люди друг другу все позволили.

От Бога и от природы устроено так, что люди "влияют" друг на друга не только преднамеренно, но и непреднамеренно; и избежать этого нельзя. Подобно тому как таинственный процесс внутреннего очищения духом и любовью неизбежно, хотя и невольно, выражается во взгляде, в голосе, в жесте, в походке и столь же неизбежно, хотя часто и бессознательно, действует на других умиротворяюще и одухотворяюще-как бы вызывая своим скрытым пением ответное пение; подобно этому энергичная воля действует укрепляюще, оформляюще и увлекающе на окружающих людей, как бы вызывая творческим ритмом-творческий ритм.

Но избегать сознательно и преднамеренно этого влияния можно только в силу беспочвенной мнительности и печального недоразумения. Мнительный человек преувеличенно боится повредить и потому вредит вдвое - ибо он действует нерешительно и действует попуская, возвращая

слабоволие в себе и сея безволие вокруг, вызывая в себе самом неуверенность в своей правоте и вызывая в других представление о своей неверности добру. И если он при этом уверяет себя, что он "устранился" и "предоставил" другим делать что угодно, то он в довершение всего обманывает и себя, и их.

Подобно тому как "доказательство" помогает другому увидеть и признать, а сильная, искренняя любовь помогает другому загореться и полюбить,- подобно этому крепкая, формирующая воля помогает другому принять решение, определиться и поддержать духовную грань своей личности. И это происходит не только в том порядке, что волевой акт действует своим непосредственным примером, заражением, наведением, увлечением ("суггестия"), но и в том порядке, что *воля к чужому волеию помогает безвольному осуществить волевой акт.*

К этому участию чужой воли в укреплении и воспитании своей собственной - люди настолько привыкают с раннего детства, что потом, приняв это участие и использовав его, забывают о нем и начинают искренне отрицать его, его значение и его пользу. Сознание или даже смутное чувство, что "другой" человек хочет, чтобы я хотел того-то, всегда было и всегда будет одним из самых могучих средств человеческого воспитания; и это средство действует тем сильнее, чем авторитетнее этот другой, чем определеннее и непреклоннее его изволение, чем вернее оно пред лицом Божиим, чем импозантнее оно выражено, чем ответственнее должно быть решение и чем слабее воля воспитываемого.

Человек с детства воспринимает в душу поток чужого воспитывающего волеизъявления; уже тогда, когда сила очевидности еще не пробудилась в его душе и сила любви еще не одухотворилась в нем для самовоспитания,- в душу его как бы вливалась воля других людей, направленная на определение, оформление и укрепление его воли; еще не будучи в состоянии строить себя самостоятельно, он строил себя авторитетным, налагавшимся на него изволением других-родителей, церкви, учителей, государственной власти,- научаясь верному, твердому во-ленаправлению. И только всепоглощающая работа бессознательного могла позволить ему впоследствии забыть о полученных волевых благах и провозгласить учение о зловредности и ненужности этих благ.

В процессе духовного роста человечества запасы *верно направленной волевой энергии* накапливаются, отрешаются от единичных, субъективных носителей, находят себе новые, неумирающие, общественно организованные центры и способы воздействия и в этом сосредоточенном и закреплённом виде передаются из поколения в поколения. Образуются как бы безличные резервуары внешней воспитывающей воли, то скрывающиеся за неуловимым обликом "приличия" и "такта", то проявляющиеся в потоке "распоряжений" и "законов; то поддерживаемые простым и безличным общественным "осуждением", то скрепляемые действием целой системы организованных учреждений. И главная цель всего этого личного понуждения и сверхличного давления состоит, конечно, не в том, чтобы

"насильственно", физически принуждать людей к известному поведению: это было бы и неосуществимо, и никому не нужно, да и самое намерение добиться этого не могло бы зародиться у душевно-здорового человека. Нет, воспитываемый - и ребенок, и взрослый - остается при всех условиях самоуправляющимся, автономным центром (личностью, субъектом права, гражданином), волеизъявление и почин которого не могут быть заменены ничем внешним. И задача этого воздействия на его автономную волю состоит в том, чтобы побудить его самого к необходимому и духовно верному *автономному самопринуждению*.

Задача общественно-организованного психического понуждения сводится к *укреплению и исправлению духовного самозаставления* человека. И это относится не к человеку, уже сильному во зле (ему это не поможет), а к человеку, слабому в добре, но еще не окрепшему во зле. Для него - психическое понуждение, идущее со стороны и обращающееся к его воле, может и должно быть могучим подспорьем в деле самовоспитания. Конечно, идея добра и справедливости доступна и его опыту: ибо этот *предмет* сам по себе открыт всегда и всем людям; но *испытание* этого предмета, осуществляющееся в акте совести и очень часто дающее людям категорические указания, мало приемлемые для их личного самосохранения,- слишком часто остается отвлеченной возможностью и неосуществляемой способностью. Это испытание требует личных духовных усилий, и от этих усилий человек слишком часто готов уклониться. Психическое давление извне понуждает его - или сначала совершить эти усилия, постигнуть во внутреннем опыте законы справедливости и взаимности, строящие здоровое общежитие, и тогда свободно совершить необходимые поступки, или же сначала подвергнуть себя самопринуждению и потом разобраться в том, что с ним произошло...

И вот необходимо признать, что правовые и государственные законы суть не законы насилия⁵³, а законы психического понуждения, преследующие именно эту цель и обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы суггестивно сообщить их воле верное направление для саморуководства и самовоспитания. В основной своей идее и в своем нормальном действии правовой закон есть *формула зрелого правосознания*, закрепленная мыслью, выдвинутая волею и идущая на помощь незрелому, но воспитывающему себя правосознанию; при этом именно волевой элемент закона представляет собою начало психического понуждения. Правовой закон отнюдь не насилует человека, не попирает его достоинства и не отменяет его духовного самоуправления: напротив, он только и живет, только и Действует, только и совершенствуется от свободного личного приятия и самовменения. Однако он при этом властно понуждает психику

⁵³ Срв. у Толстого: "весь сложный механизм наших учреждений, имеющих целью насилие", "В чем моя вера", стр. 47! "Царство Божие", гл. V, VI, VII, VIII; или еще: "власть есть приложение к человеку веревки, цепи,.. кнута,.. ножа, топора", "Царство Божие", стр. 61; "основа власти есть телесное насилие", там же, стр. 61.

человека - и непосредственным импонированием авторитета, и формой приказа-запрета-позволения, и сознанием общественно-организованного мнения, и, наконец, перспективою вероятных, и даже наверное предстоящих неприятных последствий: неодобрения, огласки, явок в суд, убытков, а может быть, и исключения из известного общественного круга, и даже физического понуждения и пресечения." И все эти *психические* силы (ибо *опасение* физического принуждения действует не физически, а психически!) - побуждают его сделать те внутренние усилия для "усмотрения" и "изволения", которые были необходимы, которые он *мог* сделать, но которых почему-то доселе сам по себе не совершал...

Но если всего этого психического понуждения оказывается недостаточно и понуждаемый все-таки предпочитает не "усматривать" и не подвергать себя необходимому самопринуждению? Тогда остается два исхода: или предоставить ему свободу произвола и злодеяния, признать, что приказ и запрет не поддерживаются ничем, кроме порицания и бойкота, и тем самым придвинуть к порочной и злой воле соблазнительную идею внешней беспрепятственности, или же обратиться к физическому воздействию...

Но, может быть, это и значит воспротивиться "злу злом"? Может быть, не психическое понуждение, а *физическое* понуждение и пресечение есть сущее зло и путь дьявола?

5. О ФИЗИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ И ПРЕСЕЧЕНИИ

Именно в этой связи и только в этой связи правильно подходить к проблеме физического заставления других людей. Потому что этот вид заставления прежде всего не самодовлеющ и не отрешен от других видов, а является их опорой и закреплением. Физическое воздействие на других людей образует последнюю и *крайнюю стадию* заставляющего понуждения; оно выступает тогда, когда самозаставление не действует, а внешнее психическое понуждение оказывается недостаточным или несостоятельным. Конечно, натуры упрощенные и грубые, порывистые, неуравновешенные и злые бывают склонны упускать из вида эту связь и пренебрегают этой градацией; однако принципиально это дела не меняет: нет такого средства, нет такого лекарства или яда, которым люди не могли бы злоупотребить по легкомыслию или по необузданности, и все эти злоупотребления нисколько не опорочивают данных средств как таковых. Чрезмерность идет не от средства, а от неумеренного человека; неуместность или несвоевременность данного лекарства не свидетельствует о его "злых" свойствах; мышьяк отравляет, но мышьяк и вылечивает, и не наивно ли думать, что бездарный и неумелый хирург, вообразивший к тому же, что оперирование есть панацея, - компрометирует хирургию? Без крайности не следует ампутировать; значит ли это, что ампутация сама по себе есть зло и что ампутирующий делает свое дело из мести, зависти, властолюбия и злости? Не наивно ли приписывать водолечению то, что проистекает от злоупотребления водолечением? Или деньги повинны в растратах мота и злодействах

детопокупателя? И правильно ли, умно ли поступает воспитатель, научающий ребенка бить тот стул, о который он ушибся? Конечно, тому, кто не выдержал искушения, свойственно винить во всем искушающие обстоятельства, а слабый человек обвиняет во всех своих падениях "попутывающего" черта; однако есть исходы более достойные и состоятельные в духовном отношении...

Аналитические соображения, изложенные выше, заставляют признать, что физическое понуждение человека человеком *не есть* зло и, далее, что зло отнюдь не сводимо ни к причинению физических страданий ближнему, ни к воздействию на дух человека через посредство его тела.

Внешнее физическое воздействие как таковое не есть зло уже по одному тому, что *ничто внешнее* само по себе не может быть ни добром, ни злом: оно может быть только *проявлением* внутреннего добра или зла. Тот, кто нравственно осуждает внешнее, тот или совершает нелепость, прилагая нравственные понятия без всякого смысла, или же, сам того не замечая, он осуждает не внешнее, а внутреннее, которое, может, и не заслуживает осуждения. Так, имеет смысл сказать, что "свирепая мстительность есть зло", но не имеет смысла сказать, что "кровавый разрез есть зло". Точно так же имеет смысл сказать, что "ненависть, приведшая к отравлению, есть зло", но бессмысленно говорить, что "введение яда в чужой организм есть зло".

Но если бы кто-нибудь захотел утверждать, что всякое физическое воздействие на другого есть зло, *поскольку оно состоялось преднамеренно*, то и это было бы несостоятельно. Всякое преднамеренное физическое воздействие на другого есть, конечно, проявление волевого усилия и волевого действия; однако усилие воли *само по себе* не есть зло: ибо оно может прямо обслуживать требования очевидности и любви, оно может порываться им навстречу, оно может условно предварять и временно заменять их. "Воля" *может быть* зла, и тогда она оказывается противодуховною и противолюбовною, она отрывается от . своего видения и от своей глубокой, творчески зиждущей силы, становится слепа, беспочвенна и разрушительна и превращается в механизм злобной одержимости; но она может и не быть зла, и тогда она пребывает верна своей природе: она видит и выбирает, она не влечется, а направляет, она творит и строит даже тогда, когда во внешней видимости что-нибудь уничтожает. Поэтому мало указать на преднамеренность физического воздействия, для того чтобы осудить и отвергнуть заставление как таковое.

Ввиду этого внешнее физическое заставление не подлежит осуждению ни в силу своей "внешней телесности", ни в силу своей "волевой преднамеренности". Обе черты могут быть налицо без того, чтобы состоялось злодеяние. Так, строжайший *запрет* самовольному ребенку ехать на лодке в бурное море, запрет, сопровождаемый *угрозою* запереть его и, наконец, завершающийся ввиду непослушания *осуществлением угрозы*, - невозможно признать злодеянием; физическое пресечение состоится, но осудить его как "насилие" значило бы проявить полное невнимание к нравственной сущности поступка. Подобно этому, если мои друзья, видя,

что я одержим буйным гневом, что я порываюсь к убийству и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока не пройдет припадок озлобления,-то они не "насилие" совершат надо мною, а окажут мне величайшее духовное благодеяние, и естественно, что я сохраню к ним благодарное чувство до конца моих дней. Напротив, приказ вымогателя уплатить непричитающиеся ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка и завершающийся ввиду неуплаты осуществлением угрозы - будет подлинным злодеянием; и только духовная и терминологическая ослепленность может приравнять все эти поступки в общем отвержении "насилия как такового".

Все это означает, что вопрос о нравственной ценности внешнего физического заставления зависит не от "внешней телесности" воздействия и не от "волевой преднамеренности" поступка, а от состояния души и духа физически воздействующего человека.

Физическое заставление было бы проявлением зла, если бы оно по самому существу своему было *противодуховно* и *противолюбовно*. Однако на самом деле оно нисколько не враждебно ни духу, ни любви. Оно есть проявление того, что заставляющий обращается в заставляемом не непосредственно к очевидности и любви, которые принципиально и по существу совсем невынудимы, а к его воле, подвергая ее через посредство тела понуждению или прямому внешнему ограничению. Такое понуждение и пресечение - может проистекать не из зла, может подвигать человека не ко злу, может иметь в виду не злую цель. Так, зло отрицает дух и очевидность, стремится обессилить их, разложить и прекратить; напротив, физическое понуждение и пресечение - в отличие от злого насилия - не отрицают духа и очевидности, не стремятся обессилить их, разложить и прекратить: они только апеллируют не к очевидности, а к человеческой воле, или понуждая ее к самопринуждению, или пресекая ей возможность злых проявлений вовне. Подобно этому зло отрицает любовь и любовное единение, стремится обессилить их, выродить и погасить; напротив, физическое понуждение и пресечение - в отличие от злого насилия - не отрицают любви и любовного единения, совсем не стремятся обессилить их, выродить и погасить: они апеллируют только не к любви, а к человеческой воле, или понуждая ее к самопринуждению, или пресекая ее внешние злые проявления.

Физическое понуждение и пресечение было бы *противодуховно*, если бы оно полагало конец или стремилось бы положить конец духовному самовоспитанию понуждаемого, расшатывая его волю, или повреждая его очевидность, или стремясь подавить совсем его очевидность и его волю. Но это относится только к особым, специфически-дурным способам физического воздействия, разрушающим телесное и душевное здоровье понуждаемого (лишение пищи, сна, обязательные непосильные работы, физическая пытка, навязываемое общение со злодеями и т. под.); однако противодуховность противодуховного понуждения не свидетельствует о противодуховности всякого понуждения. На самом же деле назначение физического понуждения и пресечения состоит как раз в обратном: не

расшатать волю, а побудить ее к усилию; не подавить волю, а вызвать ее самодеятельность в верном направлении; не повредить или подавить очевидность, а пресечь наружное буйство слепоты, пролагая этим путь к открытию внутреннего ока и, может быть, к его прозрению. Вызвать благую очевидность физическое понуждение само по себе, конечно, не может, но, например, изоляция разнузданного человека, заставляя его остановить внешнее наживание своих дурных склонностей и страстей, побуждает его сосредоточиться на своих внутренних состояниях, в которых его душа может и должна при благоприятных обстоятельствах перегореть и преобразиться: для многих людей лишение свободы внешнего буйства есть первое условие для приобретения внутренней свободы, т. е. для духовного очищения, видения и покаяния. Итак, *дурные* виды физического понуждения и пресечения могут духовно повредить понуждаемому, но это не значит, что "злы" и "вредны" все виды понуждения.

Точно так же физическое понуждение было бы противополобно, если бы заменяло, подавляло или полагало конец приемлющему единению людей, проявляя злобную враждебность к понуждаемому, или понуждая его самого к злобной вражде, или призывая всех остальных людей ненавидеть понуждаемого или друг друга. Но все это относится только к особым, специфически дурным способам понуждения и пресечения, которые именно в силу этого приближаются к *насилию* и подлежат отвержению (грубое, оскорбительное обращение с заключенными; телесные наказания; лишение их всякого проявления любви - свиданий, передач, чтения, богослужения, духовника; снабжение их исключительно человеконенавистнической литературой и т. под.); однако противоположность противоположного понуждения совсем не свидетельствует о противоположности *всякого* понуждения. Правда, бывает так, что люди, понуждая других, впадают в озлобление или становятся профессиональными пресекателями от внутренней злобности (тюремщики, палачи); но позволительно ли обобщать это в том смысле, что всякий, участвующий в понуждении или пресечении, ненавистничает или что понуждение совершается ради взаимного озлобления? Разве есть такое дело или такая профессия, при которых люди *не* впадали бы в злобу или ненависть? Но именно те, кто творят государственное понуждение или пресечение, - нуждаются не в злобе, а в беспристрастии, не в ненависти, а в выдержанном душевном равновесии, не в мстительности, а в справедливости. Правда, им необходима волевая выдержка, строгость и личная храбрость; но разве это то же самое, что злоба и ненависть? Правда, они должны быть свободны от попускающей сентиментальности и беспочвенной жалостливости; но разве это есть то же самое, что любовь и духовное единение? Конечно, озлобленный заставитель духовно вредит и заставляемому, и другим людям, и всему государству; но откуда же известно, что всякий, пресекающий злодейство, - есть человеконенавистник? Откуда берется вся эта сказка о добрых,

притесняемых злодеях⁵⁴ и о злодейски оскорбленных, порочно ненавистничающих государственных деятелях? И не следует ли покончить раз навсегда с этой глупой и вредной сказкой?

Нельзя не признать, что физическое понуждение и пресечение является почти всегда неприятным и часто даже душевно мучительным, и притом не только для понуждаемого, но и для понуждающего. Но ведь только совсем наивный гедонист может думать, что все "неприятное" или "вызывающее страдание" есть зло, а все "приятное" и "вызывающее удовольствие" есть добро. На самом деле слишком часто бывает так, что зло приятно людям, а добро неприятно. Да, физическое пресечение лишает человека удовольствий и причиняет страдание; но истинный воспитатель знает, что любовь к воспитываемому совсем не должна выражаться в доставлении ему удовольствий и в опасливом ограждении его от страданий. Напротив, именно в страданиях, особенно посылаемых человеку в мудрой мере, душа углубляется, крепнет и прозревает; и именно в удовольствиях, особенно при несоблюдении в них мудрой меры, душа предается злым страстям, и слепнет. Конечно, человек, грубо оттолкнутый, помятый, связанный, может быть, даже надолго заключенный в тюрьму, - переживает неприятные, может быть, мучительные часы и дни; но это далеко не означает, что на него обрушилась чужая злоба, что он стал предметом ненависти и что все это принуждает его к ответному озлоблению и угашению в себе любви. Напротив, пережитые им неприятности и страдания могли быть причинены ему волею, желающею и ему, и другим добра, и могут стать для него источником величайшего жизненного блага. Правда, "злое насилие" часто (хотя и не всегда) вызывает в душе потерпевшего злое чувство, но здесь идет речь не о "злом" и не о "насилии". Можно допустить, что и *не* озлобленное физическое пресечение вызовет в арестованном злое чувство. Но разве есть вообще такой поступок, который был бы обеспечен от ответного злого чувства, и разве не бывает так, что люди отвечают ненавистью на благотворение праведника? Значит ли это, что из опасения людской злобы следует воздерживаться от всяких, и даже искренно благожелательных, поступков? Конечно, нет. И вот подобно этому, если физическое понуждение необходимо, но вызывает у понуждаемого злое чувство, то это не означает, что следует воздерживаться от понуждения, но означает, что сначала понуждение должно состояться, а *потом* должны быть приняты *другие, не физические меры* для того, чтобы злое чувство было преодолено и преображено самою озлобленною душою. И это возможно потому, что понуждение есть проявление не злобы, а духовной требовательности, волевой твердости и строгости, а строгость, твердость и требовательность совсем не противоположны; и задача понуждения состоит совсем не в насаждении вражды и ненависти, а наоборот - в *пресечении душевного механизма ненависти и вражды, стремящегося вырваться наружу и закрепить себя в неоправимых поступках.*

⁵⁴ Срв. "Закон насилия", 139; "Круг чтения", I, 238-240, III, 101-103.

Но, может быть, порочность физического понуждения и пресечения коренится не в злобности понуждающего духа, а в самом *способе* воздействия человека на человека?

6. О СИЛЕ И ЗЛЕ

По-видимому, в физическом понуждении и пресечении как *способе* воздействия есть три момента, которые могут казаться противодуховными и противолюбовными: во-первых, обращение к человеческой воле как таковой *помимо очевидности и любви*, во-вторых, воздействие на чужую *волю независимо от ее согласия* и, может быть, даже *вопреки* ее согласию, и, в-третьих, воздействие на чужую волю *через тело* понуждаемого. Действительно, этому способу воздействия присущи все три момента и притом, конечно, не порознь, а во взаимном сращении: физическое понуждение и пресечение обращается не к очевидности и любви, а действует на тело понуждаемого *вопреки* его согласию. Именно эта соединение всех трех черт нередко производит на сентиментальные души такое впечатление, которое вызывает в них возмущение, протест и отвержение возмутительного "насилия".

Однако физическое понуждение и пресечение, действительно включая в себя все эти три момента, совсем еще не становится от этого *злым делом* или "злым способом общения". Оно может быть и должно быть *не* противодуховным и *не* противолюбовным; в этом его существенное отличие от насилия, и именно в эту меру и только в эту меру оно подлежит духовному и нравственному приятию.

В самом деле, духовность человека состоит в том, что он сам, *автономно* ищет, желает и имеет в виду *объективное совершенство*, воспитывая себя к этому видению и творчеству. Именно в этой природе своей и в этом дыхании своем внутренняя свобода человека священна и внешние проявления ее неприкосновенны. Именно направленность духовного ока на совершенство святит силу внутреннего самоуправления и придает внешнему поступку человека значение духовного события; именно сила внутреннего самоуправления оформляет личность духовно видящего человека, и тогда его внешнее поведение не нуждается в пресечении и не терпит понуждения. Мало того, пока цела в человеке сила духовно-волевого самоуправления-до тех пор ошибка в видимом содержании нуждается не в пресечении и не в понуждении, а в одиноком или совместном исправлении; и пока цела в человеке волевая направленность ока на совершенство, до тех пор слабость автономного само-стояния нуждается не в пресечении и понуждении, а в любовном содействии усилиям самовоспитания.

Но если человек наполняет свою самостоятельность злыми деяниями, злоупотребляя своею автономиею и унижительно извращая этим свою духовность, то его личность оказывается в глубоком внутреннем раздвоении. С одной стороны, его духовность *потенциально* не угасает: где-то, в неосуществляющейся глубине своей, она сохраняет способность

обратить око к духовному совершенству и вступить на путь самообуздания и самоуправления; и только особые данные, свидетельствующие о наличии *абсолютного злодейства*, могут заставить совсем не считаться с этой возможностью. Но, с другой стороны, оказывается, что силы его души фактически поглощены противо-духовными содержаниями и противоположными стремлениями, духовное око его закрыто или ослеплено, страсти и деяния его дышат враждою и разъединением. Он осуществляет не духовность свою, а противодуховность, и присущая ему сила любовного приятия-извращения и губительна. Очевидность не правит ею волею, любовь не насыщает ее; он живет и действует не как духовно-свободный господин своей души и своего поведения, а как беспомощный раб своих злых влечений и душевных механизмов. Он становится не тем, к чему он потенциально призван, и не может стать тем, что он *есть* в своей неосуществляющейся сокровенности. Его личность состоит из мертвеющего духа и напряженно живущей противодуховности, из угасающей любви, холодно-безразличного цинизма и жгучей злобы.

И вот именно двойственный состав его личности ставит перед другими, духовно-здоровыми людьми задачу понуждения и пресечения.

Ясно уже, что тот, кто сопротивляется такой деятельности такого человека, борется не с духом, а с противо-духовностью и противодействует не любви, а бесстыдной злобе. Его энергия направлена не против неосуществляющейся, мертвеющей сокровенности злодея, а против его осуществляющейся, одержающей его душу и насыщающей его внешние поступки стихии. С самого начала не подлежит сомнению, что обращение к воде злобствующего не только не исключает параллельного обращения к его очевидности и любви, но наоборот: нередко оно впервые делает его возможным, ибо злобно-буйствующий, пока не обуздает волею свою одержимость, не способен внять убеждающему голосу, и лучи чужой любви только слепят и раздражают его неистовость, а обуздать волею свою одержимость он не может и "не захочет" без чужого помогающего понуждения и пресечения. Чем цельнее и законченное в своем злодействе злодейская душа, тем слабее в ней те душевные органы, которые способны внять духовному видению и умилиться в поющей любви: ибо одержающие ее страсти поглощают в своем напряжении и непрестанном изживании именно те самые силы и способности души, в преображенном и облагороженном действии которых расцветают любовь и очевидность. Злодей мог бы *любить*, если бы не уложил всю силу любви в улаждающий его поток цинично-ненавистного мучительства; злодей мог бы *видеть*-и Бога в горних, и силу добра в совести, и дольную красоту, и права человека, - если бы вся видящая сила его не ушла в злую хитрость и расчетливо извивающуюся интригу. И тот, кто останавливает это извержение злобы, кто пресекает этот изливающийся вовне поток, тот ставит душу в положение внешней безвыходности, бесплодного скопления внутренней энергии и неизбежного перегорания ее в мятущемся и гложащем страдании. Эта обращенность вовнутрь есть первое и необходимое условие для очищения и

преображения души, если она вообще еще способна к этому. Вот почему пресекающий внешнее злодейство злодея есть не враг любви и очевидности, но и не творческий побудитель их, а только их необходимый и верный слуга.

Однако, обращаясь к воле злодея, он имеет перед собою не здоровую внутреннюю силу, способную к самопонууждению и самообузданию, а расшатанную, разложившуюся, мятущуюся похоть. Если это воля, то воля слепая, не ведущая, а одержимая, не выбирающая, а нагруженная, и если властвующая, то из-под власти злобных страстей. Это "воля", не знающая самообуздания и не желающая знать его, и притом уже настолько внутренне мотивированная, что сила психического понуждения, идущего извне, оказывается бессильною и несостоятельною. Однако это есть все-таки "воля", выявляющая, объективирующая себя в потоке внешних действий и поступков, которые дают ей жизненное удовлетворение. Настаивать на том, что внешнее давление на эту "волю" допустимо только с ее предварительного согласия, может только духовно и психологически наивный человек: ибо только духовная наивность способна благоговеть перед автономией злобной похоти, и только психологическая наивность может допустить, что злая похоть изъявит свое согласие на то, чтобы внешнее вмешательство лишило ее ее наслаждений. Поэтому не следует ослепляться и затрудняться этим "несогласием" злодейской похоти. Злодей, конечно, "не согласен" на это *злобою своею*, и это естественно, ибо зло было бы не злом, а добродушною слабостью, если бы оно мирилось с противодействием. Но сопротивляющийся, понуждая и пресекая, внешне поражая активную злую похоть злодея, должен обращаться к его потенциальной духовности в уверенности, что это духовное воленее поскольку оно еще живо,- находится *на его* стороне. Автономия злодея была бы священна только тогда, если бы она и в злобе, и в злодеяниях оставалась бы проявлением *духа*, но на самом деле она есть проявление противодуховности; и сущность ее уже не в самозаконности (авто-номии) и не в самоуправлении, а в беззаконии и саморазнуздании.

Наконец, все это понуждающее и пресекающее сопротивление отнюдь не становится проявлением зла или злым делом оттого, что оно передается человеку *через посредство его тела*.

В самом деле, тело человека не выше его души и не священнее его духа. Оно есть не что иное, как внешняя явь его внутреннего существа или, что то же, овеществленное бытие его личности. Тело человека укрывает за собою и его дух, и его страсти, но укрывает их так, что телесно обнаруживает их, как бы высказывает их на другом, чувственно внешнем языке; так что прозорливый глаз может как бы прочесть душевную речь человека за органическою аллегорией) (буквально: ино-сказанием) его внешнего состава и его внешних проявлений. Быть может, язык тела, этой вещественной ткани невещественной доброты и злобы, элементарнее, грубее душевно-духовного языка, но в земной жизни людям, укрытым порошью за своими индивидуальными телами, не дано сообщаться друг с другом иначе, как

через посредство их тел: взглядом, голосом, жестом, касанием передают они друг другу о своих внутренних состояниях и отношениях, сигнализируя произвольно и непроизвольно. И если неизбежно и допустимо, чтобы человек человеку телесно выражал сочувствие, одобрение и приятие, то столь же неизбежно и допустимо, чтобы люди телесно передавали друг другу несочувствие, неодобрение и неприятие, т. е. и духовное осуждение, и праведный гнев, и волевое противодействие.

И вот физическое воздействие "а другого человека против его согласия и в знак решительного волевого сопротивления его духовно неодобряемому, внешнему поведению может оказываться *единственным* духовно-точным и духовно-искренним словом общения между людьми. И притом так, что это воздействие, душевно напрягая и потрясая обе стороны и формулируя их духовное расхождение и борьбу на языке физической силы, отнюдь не становится враждебным ни верно понятой духовности человека, ни верно понятой любви. Духовно-здоровый человек не может не возмущаться при виде внутренне торжествующего и внешне изливающегося" зла; он не может не чувствовать, что несопротивление ему есть не только поущение, и одобрение, и молчаливое ободрение, но и *соучастие* в его поступке; считая злодея по совести- буйным очагом противодуховности и видя тщету духовного и словесного понуждения, он не может, не смеет, не должен воздерживаться от внешнего пресечения. Ибо тело человека не выше его души и не священнее его духа, оно совсем не есть неприкосновенное святилище злобы или неприступное убежище порочных страстей. Тело злодея есть его орудие, его орган, оно не отдельно от него, он в нем присутствует, он в него влит и через него изливает себя в мир. Его тело есть территория его злобы, и эта духовно опустошенная территория отнюдь не экстерриториальна для чужого духа. Благоговейный трепет перед телом злодея, не трепещущего перед лицом Божиим, противоестествен: это моральный предрассудок, духовное малодушие, безволие, сентиментальное суеверие. Этот трепет, сковывающий каким-то психозом здоровый и верный порыв духа,- ведет человека под флагом "непротивления злу насилием" к полному несопротивлению злу, т. е. к духовному дезертирству, предательству, пособничеству и саморастлению.

Физическое воздействие на другого человека против его воли духовно показуется в жизни каждый раз, как *внутреннее самоуправление изменяет ему и нет душевно-духовных средств для того, чтобы предотвратить непоправимые последствия ошибки или злой страсти*. Прав тот, кто оттолкнет от пропасти зазевавшегося путника, кто вырвет пузырек с ядом у ожесточившегося самоубийцы, кто вовремя ударит по руке прицеливающегося революционера, кто в последнюю минуту собьет с ног поджигателя, кто выгонит из храма кощунствующих бесстыдников, кто бросится с оружием на толпу солдат, насилующих девочку, кто свяжет невменяемого и укротит одержимого злодея. Злобу ли проявит он в этом? Нет-осуждение, возмущение, гнев и подлинную волю к недопущению объективации зла. Будет ли это поправлением духовного начала в человеке?

Нет, но волевым утверждением его в себе и волевым призывом к нему в другом, обнаруживающем свою несостоятельность. Будет ли это актом, разрушающим любовное единение? Нет, но актом, верно и мужественно проявляющим духовное разъединение между злодеем и незлодеем. Будет ли это изменою Божьему делу на земле? Нет, но верным и самоотверженным служением ему.

Но, может быть, это будет все-таки "насилием"? Не всякое применение силы к "несогласному" есть насилие. *Насильник* говорит своей жертве: "ты средство для моего интереса и моей похоти", "ты не автономный дух, а подчиненная мне одушевленная вещь", "ты во власти моего произвола". Напротив, человек, *творящий понуждение или пресечение от лица духа* - не делает понуждаемого средством для своего интереса и своей похоти, не отрицает его автономной духовности, не предлагает ему стать покорной одушевленной вещью, не делает его жертвою своего произвола. Но он как бы говорит ему: "смотри, ты управляешь собою невнимательно, ошибочно, недостаточно, дурно и стоишь накануне роковых непоправимостей", или: "ты унижаешься, ты буйно безумствуешь, ты попираешь свою духовность, ты одержим дыханием зла, ты невменяем-и губишь, и гибнешь,-остановись, здесь я полагаю этому предел!" И этим он не разрушает духовность безумца, а полагает начало его самообузданию и самостроительству; он не унижает его достоинства, а понуждает его прекратить свое самоунижение; он не попирает его автономию, а требует ее восстановления; он не "насилует" его "убеждений", а потрясает его слепоту и вводит ему в его сознание его беспринципность; он не укрепляет его противолюбовность, а полагает конец его бьющему через край ненавистничеству. Насильник нападает, пресекающий отражает. Насильник требует покорности себе самому, понудитель требует повиновения духу и его законам. Насильник презирает духовное начало в человеке, понудитель чтит его и обороняет. Насильник своекорыстно ненавистничает, пресекающий движим не злобою и не жадностью, а справедливым предметным гневом.

Конечно, есть и черты сходства: и насильник и пресекающий - не уговаривают и не ласкают, оба воздействуют на человека, вопреки его "согласию"" оба не останавливаются перед воздействием на его внешний состав. Но какое же глядение поверху необходимо для того, чтобы на основании этих формальных аналогий утверждать существенную одинаковость и духовную равнозапретность насилия и пресечения?

Итак, все учение о противодуховности и противолю-бовности физического понуждения и пресечения, направленного против злодея, падает как несостоятельное, как предрассудок и суеверие. Противодуховно и противолюбовно не понуждение и не пресечение, а *злое насилие*;

совершая его, человек *всегда неправ*: и тем, что зол, и тем, что объективировал свою злобу, и тем, что презрел чужую духовность, и тем, что превратил другого в средство своей похоти; и неправота его остается, независимо от того, что его поступок в конечном счете принесет пострадавшему и, может быть, даже ему самому-нравственную пользу или

нравственный вред... *Понуждение*, направленное против злодея, и *злое насилие*, против кого бы оно ни было направлено,- не одно и то же; смешение их непредметно, несправедливо, пристрастно и слепо. -

Но если, таким образом, физическое пересечение и понуждение человека человеком не есть зло, то и зло отнюдь не сводимо к воздействию на человека через посредство его тела или к причинению физических страданий ближнему.

В самом деле, зло может проявляться и обычно проявляется совсем не только в виде физического насилия и связанных с ним физических мучений. Наивно было бы думать, что деятельность злодея сводится к физическому нападению, отнятию имущества, ранению, изнасилованию и убиению. Конечно, все эти деяния обычно мало затрудняют или совсем не затрудняют злодейскую душу, и, поражая внешние блага других людей, злодеи наносят им через это и жизненный, и душевный, и духовный ущерб. Мало того, насилующие злодеи, сговорившись и организовавшись, могут нанести неисчислимый вред духовной жизни не только отдельных людей, но и целых народов, и всего человечества. И тем не менее физическое насилие не есть ни единственное, ни главное, ни самое губительное проявление их злодейства.

Человек гибнет не только тогда, когда он беднеет, голодает, страдает и умирает, а тогда, когда он слабеет духом и разлагается нравственно и религиозно; не тогда, когда ему трудно жить или невозможно поддерживать свое существование, а тогда, когда он живет унижительно и умирает позорно: не тогда, когда он страдает или терпит лишения и беды, а когда он предается злу. И вот довести человека до этого самопредания, до несопротивления, до покорности, до наслаждения злом и преданности ему-бывает гораздо легче не физическим насилием, а другими, более мягкими средствами; мало того, именно физическое насилие ведет нередко к обратному результату: к очищению души, укреплению и закалению духовной воли. Зло гораздо легче входит в душу, прокрадываясь и увлекая, чем насилуя и ломая; для него бывает целесообразнее надеть личину, чем сразу обнаружить свою отвратительность. Поэтому злодеи, желая одолеть незлодеев, не только насилуют и убивают, но восхваляют зло, поносят добро, лгут, клеветают, льстят, пропагандируют и агитируют. Потом, приобретя авторитет, приказывают и запрещают, исключают и понуждают угрозами, искушают, чувственно опьяняя взор, и слух, и сознание, угождая дурным инстинктам и разжигая их до состояния страстного кипения. Они будят в душах чувство обиды, зависти, вражды, мстительности, ненависти и злобы, ставят людей в тягостные, унижительные, невыносимые условия жизни, подкупают выгодой, почетом, властью, стараются подорвать в душе чувство собственного достоинства, "уважения и доверия людей друг к другу, приучают ко злу простой повторностью, бесстыдным примером, незаметным заражением, внушением, расшатанием воли, привитием порочных душевных механизмов и стремятся покрыть все это явной удачливостью, безнаказанностью, гамом упоенного пиршества...

Озлобленное насилие и убийство сгущают, конечно, отвратительную атмосферу этого злодейского шествия, но главным проявлением зла и самым губительным последствием его остается именно качественное извращение и архитектоническое разложение живого духа. Само насилие при всей его внешней грубости несет свой яд не столько телу, сколько духу, самое убийство, при всей его трагической непоправимости, предназначается не столько убиваемым, сколько остающимся в живых. И то и другое вселяет страх и усиливает действие соблазна: колеблет волю, будит страсти, искажает очевидность...

Вот почему надо признать, что внешнее насилие проявляет зло и закрепляет его действие, но зло совсем не определяется и не исчерпывается внешним насилием.

Таково правильно понятое соотношение между физическим понуждением, насилием и злом.

7. О МИРООТВЕРГАЮЩЕЙ РЕЛИГИИ

Одним из самых знаменательных последствий всей этой морально-нигилистической установки является то своеобразное *практическое миронеприятие*, которое служит для "непротивляющегося" последним и самым надежным убежищем и прикрытием. Это отвержение внешнего мира происходит, по-видимому, из моральных оснований, но в действительности коренится в смутной и сбивчивой религиозной концепции внешнего мира.

Моралист, как уже установлено, ведет жизнь, завернувшуюся в себя, и вследствие этого он оказывается отвернувшимся ото всего, что не есть его собственная душа, с ее то греховными, то добродетельными наслаждениями. Понятно, что весь "внешний мир" отходит для него на второй план и блекнет в своей реальности. Имея в своем внутреннем мире верховную и единственную ценность (добродетельную жалость и жалеющее наслаждение), моральная душа не ценит и не культивирует центробежного уклона жизни; ей трудно выйти из своей установки и обратиться к "внешнему миру", и если она бывает вынуждена "брать" что-нибудь "внешнее", то она соглашается на это лишь постольку, поскольку этот материал имеет характер умилительный, сентиментальный, идиллистический; все же остальное осуждается, отвергается и обрекается на исключение как "безнравственное".

Именно этим объясняется то обстоятельство, что у Л. Н. Толстого имеются два прямо противоположных воззрения на "природу" и на "человеческое общество" - на эти две великие части "внешнего мира".

Согласно *первому* воззрению, природа божественна и благодатна. Она создана Богом⁵⁵; она связана с ним настолько, что *ее* закон есть Его закон, так что религия устанавливает связь человека не только с Богом (первопричиной), но и с "вечным, бесконечным миром", от него

⁵⁵ Срв. "Религия и нравственность", XII, 197.

происшедшим⁵⁶. Воля Бога не только не расходится с "вечными, неизменными" законами природы, но прямо совпадает с ними⁵⁷: исполнение этих законов есть исполнение Его воли. Этот мир движим любовью, и даже животные живут в нем мирно⁵⁸ и не обижают друг друга. Понятно, что и плоть человека, созданная Богом⁵⁹ и вводящая его в состав внешней природы, не осуждается, а приемлется: человеку дан "закон труда" и "закон рождения детей"⁶⁰, закон "вечный, неизменный" - это "закон Бога и воля Бога", пославшего в мир⁶¹, и женщина, рождая детей, не грешит, а "служит Богу"⁶². Связь с природой признается прямым условием счастья и добродетели⁶³; трудовое одоление ее стихий является первой и несомненной "обязанностью человека"⁶⁴; единение людей друг с другом объявляется высшим благом, "доступным людям" "в нашем мире"⁶⁵.

Этому идиллическому воззрению на внешний мир, по которому все покоится на любви и "насилие" просто *не нужно*, - противостоит *второе*, обратное понимание. Согласно ему, "внешний мир есть мир розни, вражды и эгоизма"⁶⁶, он "лежит во зле и соблазнах"⁶⁷, в нем царит "неотразимый" "закон борьбы за существование и переживание способнейшего"; этот закон "руководит жизнью всего органического мира, а потому и человека, рассматриваемого как животное"⁶⁸; это - "вечный для всего живого" "закон эволюции", который в то же время "противен закону нравственности"⁶⁹. Моралист не приемлет этого мира розни, состязания и конкуренции; этот мир живет вне морали и против морали, движимый естественным, жадным, безжалостным, бесстыдным инстинктом, который ищет наслаждения в грехе и окаянно грехом наслаждается. Как бы человек ни разукрашивал эту рознь и этот грех - "борьба всегда останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключающей возможность признаваемой нами христианской нравственности"⁷⁰. И потому все формы и разновидности этой борьбы людей друг с другом предосудительны и запретны: и хозяйственная конкуренция, развивающая технику и материальную культуру⁷¹, и борьба,

⁵⁶ Религия и нравственность", XIII, 201, 208.

⁵⁷ Срв. "закон Бога или природы". "Так что же нам делать", XI, 371 и др.

⁵⁸ "Закон насилия", 129.

⁵⁹ "Начало вещественности - Он же". "Разные мысли", XIII, 534.

⁶⁰ "Женщинам", XI, 394.

⁶¹ "Женщинам", XIII, 397-401.

⁶² Там же, 403.

⁶³ "В чем счастье", XI, 205-207.

⁶⁴ "Так что же нам делать", XI, 370-371.

⁶⁵ "Что такое искусство", XIII, 442.

⁶⁶ "Круг чтения", II, 18-21.

⁶⁷ "Предисловие к сборнику", XI, 410.

⁶⁸ "Религия и нравственность", XIII, 214.

⁶⁹ Там же, 215, 216.

⁷⁰ "Религия и нравственность", XIII, 215, 217.

⁷¹ Ее "полезность" подобна полезности "пожара", после которого "можно погреться и закурить головешкой трубку". "Так что же нам делать", XI, 343. Срв. "Неделание", XI, 612;

возгорающаяся из-за половой любви, и общественно-политическая борьба за право и за власть.

Именно это воззрение на внешний мир как на среду глубоко противоморальную ведет к проповеди *аскетизма, опрощения и непротивления*.

Моралист есть существо испуганное и подавленное непомерною, навязчивою, претенциозною реальностью своего "тела" и его инстинктивных влечений. Эти влечения он переживает как направленные во внешний мир, как наступательные, нападающие: начиная от борьбы за пищу и кров, за собственность, богатство и власть и кончая агрессивностью полового инстинкта и его борьбою за обладание. Все это влечет к "насилию"; все это ставит на "путь диавола" и тянет к смертному греху, все это будит в человеке его "животную личность" и превращает его в жестокого зверя; все это идет от "внешнего мира" и тянет во "внешний мир"; все это должно быть сведено к минимуму и в идеале совсем подавлено.

Так, в природе разлито некое с моралью не считающееся сладострастие, не только вчуже беспокоящее человека, но живущее в нем самом и то и дело восстающее в его душе в виде "греховной похоти". Эту греховную похоть моралист воспринимает в самом себе как начало *зла*, как вечно и ненасытно шевелящегося в душе врага добродетели. Понятно, что моральный закон категорически требует его подавления. Предаваться этой "похоти" - "недостойно человека"⁷², "унизительно"⁷³, постыдно и грешно: "добродетель" требует, чтобы человек жалел человека, а не вел его ко греху через стыд и боль, наслаждаясь его страданиями. Добродетель требует "целомудрия", "полного целомудрия"⁷⁴; вступление в брак "не может содействовать" "служению Богу и ближнему"⁷⁵, и "плотская любовь" - это "служение себе самому"⁷⁶ - должна быть заменена "чистыми отношениями сестры и брата"⁷⁷; пусть прекратится от этого род человеческий - люди все равно уже свыклись с этой идеей, одни в порядке религиозного верования, другие в порядке научного прогноза⁷⁸. Рождение детей было бы допустимо для сострадательного моралиста разве только в том случае, если бы он увидел, что "все существующие жизни детей уже обеспечены"⁷⁹...

"Сказка об Иване дураке"" XI, 134-135.

⁷² "Послесловие к Крейцеровой Сонате", XII, 434, 435, 436.

⁷³ Там же, 433.

⁷⁴ Там же, 436, 440, 441.

⁷⁵ Там же, 440.

⁷⁶ Там же, 440.

⁷⁷ Там же, 444.

⁷⁸ Там же, 436-437, 440.

⁷⁹ Срв. "Послесловие к Крейцеровой Сонате", XII, 441; "Воскресение", XIV, 413. Нельзя не отметить противоречивость этой оговорки: разве "всеобщая обеспеченность" сделала бы "животную похоть" как таковую менее "унизительной"?..

Аскетически отвергая в самом себе начало "плоти" и "инстинкта" как начало "внешнее", "противодуховное", "насильственное" и злое, моралист категорически требует, чтобы человек как можно меньше предавался своей телесности, чтобы он свел ее потребности к самому необходимому и вложил всю свою телесную энергию в единственный достойный человека, морально-честный и почетный⁸⁰, никого не обижающий и не эксплуатирующий физический труд⁸¹. Трудится только тот, кто работает физически; всякий иной, "умственный" труд - есть мнимый: это пустословие и обман⁸². Чтобы быть морально на высоте, человек должен забыть всякую распушенность и прикрывающие ее обманы; он должен *упростить жизнь и опроститься*. Упростить жизнь надо и внутренне и внешне настолько, чтобы совсем не возникали ни потребности, ни отношения, уводящие человекам "мир насилия". Надо упростить культуру общественную организацию, хозяйство, обстановку, одежду и стол, исключая и вытравляя отовсюду элемент *внешнего насилия и пользования чужим трудом*: надо упразднить собственность на землю, наем и аренду, досуг, необходимый для духовного творчества, власть и законы, половую любовь и роскошь, фабричное производство и деньги, охоту и мясоедение, вмешательство в чужую жизнь и армию, словом, все то, что навязывает человеку "внешний" - природный и общественный мир. Надо опуститься на тот уровень первобытной простоты, который "доступен всем людям всего мира"⁸³, так, чтобы все делали только то, что *все* могут делать, и всякий обслуживал бы сам себя⁸⁴, не одоляясь у других и не мешая им делать, что хотят.

Именно в связи с этим мироотвержением вырастает и требование воздерживаться от активной, пресекающей борьбы со злом: внешний мир лежит во зле и в познании его человек крайне ограничен; поэтому он должен последовательно извлечь из него свою волю, предоставляя совершаться неизбежному.

"Вопрос о том,- пишет Л. Н. Толстой,- что я должен делать для противодействия совершаемому на моих глазах насилию, основывается все на том же грубом суеверии о возможности для человека не только знать будущее, но и устраивать его по своей воле. Для человека, свободного от этого суеверия, вопроса этого нет и не может быть"⁸⁵: "полезно ли, не полезно ли, вредно ли, безвредно будет употребление насилий или претерпение зла - я не знаю, и никто не знает"⁸⁶)... Положим, что "злодей

⁸⁰ Срв. преклонение Толстого перед последствиями физического труда: дурным запахом, мозолями на руках и даже появлением насекомых на человеке как признаком состоявшегося опрощения; напр., "Сказка об Иване дураке". Гл. III, IV, XII и др.

⁸¹ Так что же нам делать", XI, 301, 370-371 и мн. пр.

⁸² Срв., напр., "Сказка об Иване дураке", XI, 143-145, гл. XII.

⁸³ "Что такое искусство", МП, 423, 449.

⁸⁴ "Я должен как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше сам работать". "Так что же нам делать", XI, 301.

⁸⁵ "Закон насилия". С. 137.

⁸⁶ Там же. С. 178.

занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его, но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я же наверное совершу свое злое дело"⁸⁷... Что бы ни происходило во внешней общественной жизни, человеку надо помнить, что каждый управляет собою и только собою"⁸⁸; надо помнить это и самому не грешить, а о последствиях не думать"⁸⁹, ибо они никогда не могут быть нам доступны"⁹⁰.

Такова концепция внешнего мира у графа Толстого во всех ее последствиях. Он созерцает мир или как богоустроенную идиллию и тогда отвергает принуждение, как абсолютно ненужное; или же он созерцает мир как некое царство страстей, греха и лжи, в котором принуждение, может быть, было бы и нужно, и целесообразно"⁹¹, но от которого человек должен именно вследствие этого отвернуться, с тем чтобы не участвовать в его жизни. Оба эти истолкования внешнего мира связаны одним: отвержением "насилия"; и, психологически говоря, оба они, может быть, прямо вырастают из моральной потребности отвергнуть его. "Насилие" не нужно, если мир со всеми его законами благодатно изошел от Бога; "насилие" есть недопустимый грех, если мир лежит в зле. Сентиментальный моралист то утешает себя космической идиллией, то бежит от мира, предоставляя его своей судьбе. Однако он ищет успокоения и в бегстве; и, обосновывая правоту этого бегства, как бы в ограждение своей пассивной добродетели и своего внутреннего наслаждения, прикрывается и обороняется ссылкой на "волю Божию".

Согласно этим успокоительным указаниям, "внешний мир", хотя и лежит "во зле и соблазнах", хотя и правится безнравственным законом борьбы, - тем не менее ведается и "Божией волей". Она состоит в том, чтобы люди жалели друг друга"⁹² и не думали о том, что из этого выйдет. Надо самому "следовать только тем указаниям разума и любви, которые Он вложил в меня для исполнения Его воли"⁹³, и предоставить последствия такого делания на Божие усмотрение: ибо эти последствия суть "дело Божие"⁹⁴. Это от Бога устроено так, что каждый человек отвечает только за себя и что никто не имеет ни "права", ни "возможности устраивать жизнь других людей"⁹⁵; "дело каждого устраивать, блюсти только свою жизнь"⁹⁶; и потому

⁸⁷ "Закон насилия", 138; срв. "Царство Божие", 14.

⁸⁸ "Круг чтения", II, 18-21, III, 14. Срв., "Закон насилия", 152.

⁸⁹ "Закон насилия", 122, "Круг чтения", II, 56-59.

⁹⁰ "Круг чтения", II, 18-21.

⁹¹ Срв. интересные оговорки, с отвращением допускающие возможность целесообразности "насилия": "Закон насилия", 80, 161; "Круг чтения", I, 238-240, II, 73, 163; "Царство Божие", 66.

⁹² "Круг чтения". С. 56-59.

⁹³ "Неделание", XI, 613.

⁹⁴ "Круг чтения", II, 21-59.

⁹⁵ "Закон насилия", 152.

⁹⁶ Там же.

при виде злодейства человек должен "ничего не делать"⁹⁷, предоставляя согрешившему "каяться или не каяться, исправляться или не исправляться"⁹⁸, не мешая и не вторгаясь в его внутренний мир, в эту сферу Божьего ведения. Такое вторжение, такое "выхождение м "пределы своего существа" означало бы попытку присвоить себе Божий права, узурпировать Божию власть, "святотатственно" заместить волю Божию, как якобы недостаточную⁹⁹, но такая попытка всегда равносильна "отрицанию Бога"¹⁰⁰. Поэтому все, что я могу сделать в защиту убиваемого ближнего,- это предложить злодею удовлетвориться убиением меня¹⁰¹; если же он не заинтересуется моим предложением и предпочтет убить свою жертву, то мне остается усмотреть в этом "волю Божию"...

Таково *практическое миронеприятие*, к которому приходит Л. Н. Толстой, отправляясь от своей сентиментальной морали, двигаясь вперед со всею своею нигилистическою прямолинейностью и не замечая ни затруднений, ни противоречий. Близорукий и мнительный, моральный суд вламывается в самую сущность живого мировосприятия, судит, критикует и отвергает, не давая ни испытать, ни увидеть, ни осмыслить, не позволяя ни зародиться, ни расцвести иному, не специфически-моральному,- религиозному, или научному, или духовно-нравственному - испытанию и увидению. И вот *духовный* нигилизм восполняется столь же нигилистическим отношением к *инстинкту*, к чувству любви и деторождению. Моралист учит относиться к жизни инстинкта, к его живой тайне, к его здоровой и духовно-значительной глубине, к святине брака, отцовства и материнства-с тем же отрицанием, как и к жизни духа. Жалость, отвернувшаяся от духа и изнемогшая при виде чужого страдания, отвергает и основную *силу жизни*, как греховную и злую: ибо она усматривает некую "безжалостность" в природе и в инстинкте, не усматривая его таинственной мощи и его удобопревратимости в духовное благо. Верный себе, сентиментальный моралист требует от "природы" того, чего она дать не может и не хочет, и не может взять от нее то, что составляет ее богатство и глубину. И так как он привык измерять всякое совершенство моральным мерилom и усматривать веяние божественного только в жалости, то ему остается осудить "внешний мир" и *освободить себя от волевого участия в нем*. Да и что же другое могла бы сказать "добродетель", не усматривающая божественного ни в чем, кроме самой себя? Если тяга во "внешний мир" есть тяга к насилию, уводящая от добродетели, то этим уже произнесен приговор не только "внешнему миру", который вовлекает душу в грех, но и тому существу, которое влечется к насилию. И отсюда неизбежное требование: отвернуться от "внешнего мира" и постольку, поскольку он вне человека, и постольку, поскольку он скрыт в самом человеке, хотя бы для

⁹⁷ Подлинные слова Толстого: "Круг чтения", II, 14 .

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ "Круг чтения", II, 18-21".

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Срв. "Закон насилия", 138; "Круг чтения", II, 162-165, III, 101-102.

этого пришлось низвести человека до уровня первобытного варварства, духовной слепоты, физической нечистоплотности и повального вымирания.

Если внешний мир "лежит во зле" и "вечный", "неотразимый закон, правящий им, "безнравствен-то не следует ли, в самом деле, отвернуться и бежать от мира, спасаясь? И вот моралист освобождает человека от призвания участвовать в великом процессе природного просветления и в великом историческом бое между добром и злом; он избавляет его от задания найти свое творчески - поборающее место в мире вещей и людей; он снимает с него обязанность участвовать в несении бремени мироздания; он дает ему в руки упрощенный трафарет для суда над миром и ставит его перед дилеммой: "или идиллия, или бегство"; и этим он научает его морализирующему верхоглядству и безответственному духовному дезертирству. И наставляя человека к такой мнимой мудрости и праведности, он, по-видимому, совсем не дает себе отчета в том, что его учение насаждает в душах противорелигиозное высокомерие и ослепление.

Именно это отсутствие верного религиозного самосознания и позволяет ему прикрывать свое слепое бегство ссылкой на "волю Божию". В самом деле, если мир создан Богом, то почему же он "зол" и "безнравствен"? А если он "безнравствен и "зол", то как же может он находиться в "воле Божией"? Если мир создан Богом, то какое право имеет человек призывать к мироотвержению? А если он бежит от мира, как управляемого безбожным законом борьбы, то откуда же эти успокоительные ссылки на волю Божию, правящую миром?

Однако сентиментальный моралист не считается с этим и выдвигает идею "воли Божией" каждый раз, как ему необходимо прикрыть свое собственное морализирующее безволие. Волевое участие человека в несении бремени мироздания он объявляет "грубым суеверием"; "истинная" же вера состоит в том, чтобы отнести все, беспокоящее его душу, "внешнее" общественное зло - к воле Божией. Эта "истинная" вера утверждает, что всякая неуговоримая злоба и все ее злодейские проявления - посланы Богом и что всякая попытка пресечь эти злодеяния была бы сущим святотатством. Если принять это учение, то окажется, что Бог "хочет" не только того, чтобы все люди любили и жалели друг друга, но еще и того, чтобы очень многие люди, не поддаваясь на жалостливые уговоры других, свирепствовали и злодействовали, физически насилюя и убивая добродетельных и духовно растлевая слабохарактерных и детей; и, далее, окажется, что "Бог" совершенно "не хочет" того, чтобы деятельность этих свирепых негодяев встречала организованный отпор и пресечение. Уговаривать злодеев "Бог" позволяет¹⁰²; расширять объем их злодеяния предложением себя в жертвы - "Бог" тоже разрешает; но если кто-нибудь, вместо того чтобы предоставлять злодеям все новые беззащитные жертвы и отдавать им младенцев в духовное растление, вознегодует и захочет пресечь их неуговоримое злодеяние-то Бог осудит это как кощунство и безбожие.

¹⁰² Срв. особенно "Круг чтения", II, 162-165.

Когда злодей обижает не злодея и развращает душу ребенка, то это означает, что это "угодно Богу", но когда не злодей захочет помешать в этом злодею - то это "Богу не угодно". "Воля Божия" состоит в том, чтобы *никто не обижал злодеев, когда они обижают не злодеев*, ибо "по Его воле" все дети, все слабохарактерные, все добрые люди отданы в непререкаемую и бесспорную добычу растлителям и злодеям, свирепость которых остается неприкосновенною святынею для всех остальных людей. И тот, кто этого не понимает или не соглашается с таким толкованием и "берет меч", предпочитая лучше погибнуть самому "от меча", чем предательски соучаствовать в торжестве зла, тот объявляется безнравственным и безрелигиозным человеком, злодеем, не верующим в Бога¹⁰³.

Прикрывая свое сентиментальное безволие и свой близорукий нигилизм таким чудовищным религиозным построением, приписывающим Богу волю ко злу и к свободе злодеяния, моралисты, по-видимому, не замечают, как все это обывательское богословствование и морализирование приводит их к целому гнезду религиозных противоречий и нравственно-фальшивых положений. Так, с одной стороны, Бог есть "любовь" и хочет от людей взаимного "сострадания" и "единения"; с другой стороны, он хочет злодейства, свободы и безнаказанности для злодеев. С одной стороны, только добро соответствует воле Божией и человеческая воля получает недостижимый для нее идеал морального совершенства; с другой стороны, *все*, что совершается, совершается по воле Божией, и злодей, злодействуя по Его воле, не имеет никаких оснований воздерживаться от своих злодеяний, но всегда может прикрыть их тою же ссылкой, которою моралист прикрывает свое безволие. С одной стороны, человек должен принять волю Божию как свою ("совесть", "сострадание") и исполнять ее в жизни; с другой стороны, человек обязан извлечь свою волю из той сферы ("внешний мир", "чужая свобода"), где начинается "воля Божия". Но это означает, что все учение о соотношении Божией воли и человеческой воли становится жертвою противоречия и произвола. Сентиментальный моралист то "приемлет" волю Божию, когда это приятие ведет его к пассивному наслаждению жалостью, то не "приемлет" ее, когда это приятие повело бы его к героическому волевому служению. Это объясняется тем, что он обращается к Богу, Его дарам и исходящим от Него испытаниям и заданиям - не "всею душою, и не всем помышлением, и не всею крепостью", а только сентиментальностью своего ищущего наслаждения и безвольного "сердца". Именно поэтому он оказывается религиозно-слепым в обращении к "внешнему миру", с его таинственной сложностью, с его трагедией разъединения и волевыми заданиями, с его сущностью, не сводимую ни к идиллии, ни к богопротивному окаянству. Религиозный опыт моралиста - бездуховен, безволен, односторонен и скуден; его "религиозное учение" есть порождение самодовольного рассудка, пытающегося извлечь божественное откровение из беспредметно умиленной жалостливости. Вся религия его

¹⁰³ "Закон насилия", 80, 129, 134, 143, 147. "Круг чтения", II, 18-21.

есть не что иное, как *мораль сострадания*. Но эта мораль и ее сострадающий подход дает человеку *не опыт Божьего совершенства*, а только *опыт человеческого сострадания*: она видит мучающегося человека и сводит все откровение к сочувствию этой муке. Но это значит, что он воспринял не человека через Бога, а *осмыслил Бога через человека* и не человека осветил лучом любви к Богу, а *восприятие Бога затемнил состраданием* к мучающимся людям; именно поэтому он нашел страдающего человека, но не нашел ни *его* отношения к Богу, ни своего отношения к Богу, ни отношения Бога к нему, страдающему, и к себе, безвольно и сладостно жалеющему. И все это недоразумение он попытался выдать за учение Христа¹⁰⁴.

Если это религия, то религия, связующая не человека с Богом, а человека с человеком¹⁰⁵, и притом связующая неверно и некрепко: не дух с духом перед лицом Божиим, а душу с душою перед лицом земного мучения; эта связь творится не всею душою и не волею, а лишь аффектом внутреннего умиления; она слагается во взаимном сочувствии к тягостям личной жизни, но распадается в безвольном отвержении общего бремени при первом же дуновении подлинного зла. Настоящая религия начинается от Бога и идет к мироприятию, а это учение начинается от человека и идет к мироотвержению. Настоящая религия приемлет мир волею, но целно не приемлет восстающего в нем зла и потому ведет с ним волевою, героическую борьбу, а это учение не видит мира из-за гнездящегося в нем зла и потому отвертывается и от зла, и от мира, и от волевой борьбы с ним. Настоящая религия есть творческое горение о добре, т. е. о духе и любви, а это учение утверждается как практическое безразличие к работе зла в мире, к духовности человека и к ее судьбам на земле. Настоящая религия приемлет бремя мира как бремя Божие в мире, а это учение отвергает бремя мира и не постигает того, что это мироотвержение таит в себе богонеприятие...

Таковы религиозные основы этой сентиментальной морали. Последнее слово ее есть *религиозное безволие* и *духовное безразличие*, и в этом безволии и безразличии она утрачивает предметность и силу религиозной любви и не постигает ни ее земных заданий и путей, ни ее видоизменений и достижений в мире.

8. О ПРЕДМЕТЕ ЛЮБВИ

Ставить и исследовать вопрос о сопротивлении злу имеет смысл только от лица живого добра. Ибо найти зло как таковое, постигнуть его качество и его природу и противостоять ему, приемля борьбу с **ним**, но не приемля его

¹⁰⁴ Срв., напр., "О переписи в Москве", XI, 221: "В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена мысль, что отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего"; срв. "Закон насилия", 54, 108, 109. 173 и др.; срв. изображение "заповеди непротивления злу насилием" как самой "благой вести Царства Божия". "Царство Божие", 102, 34.

¹⁰⁵ Срв. "Что такое искусство", XIII, 442: "Назначение человека есть благо; высшее же в нашем мире, доступное людям благо жизни достигается единением их между собой".

самого,- есть именно задача добра, открытая только ему и в разрешении своем только ему и доступная. Борьба со злом, ведомая злым существом из воли ко злу и ради осуществления зла,- есть не сопротивление злу, а служение ему и насаждение его. При этом и не исключен, конечно, и такой исход, что столкновение Двух злых начал обессилит одно из них или даже оба: по выражению Достоевского, "один гад съест другую гадину" и в поглощении ее найдет свой собственный конец. Однако понятно, что ни одно из этих злых начал не сопротивляется злу как таковому, но каждое творит *свое собственное зло*, и только столкновение их злых намерений и злых энергий обессиливает и губит столкнувшихся противников. Понятно также, что такой исход, разрезающий атмосферу зла в мире, несколько не разрешает проблему верного сопротивления злу, а только снимает с очереди единичные ситуации и конфликты, острота которых состоит именно в том, что добро бывает вынуждено бороться со злом на оба фронта, отнюдь не смешивая своих предметных интересов с интересами обоих злых противников.

То, что сопротивляется самому злу как таковому, есть само живое добро. Это означает, что само сопротивление злу *проистекает из одухотворенной любви*, ею осуществляется, ей служит, к ней ведет, ее насаждает, растит и укрепляет. И при всем том это сопротивление не останавливается ни перед психическим понуждением, ни перед физическим понуждением и пресечением. Как же это возможно?

Это возможно благодаря тому, что *начало духа указывает любви ее верный предмет, ограничивает ее и видоизменяет ее обличие и ее проявление*.

И прежде всего-оно указывает ей ее *предмет*, сообщая ей этим верность и крепость.

Любовь, взятая сама по себе, независимо от духа, его предмета, его цели и его заданий, - есть начало слепой страсти¹⁰⁶. Она сочетает в себе силу влечения с духовной беспомощностью, закономерность инстинкта с духовной случайностью, биологическую здоровую безошибочность с духовной неразборчивостью и удобопревратностью. Любовь сама по себе есть *жажда и голод*, но жажда и голод не предусматривают сами по себе ни качества питья, ни достоинства пищи. Любовь есть некая *открытость* души, но в открытую душу может невозбранно вступить и то, что недостойно любви. Любовь есть *влечение и сила*, но как часто влечение совлекает, а сила растрачивается впустую или внутренне разлагается в погоне за ложною целью... Любовь есть *приятие*, но далеко не все приятное - духовно приемлемо. Любовь есть *сочувствие*, но все ли заслуживают его? Любовь есть как бы некое *умиленное пение* из глубины, но глубина неодухотворенного инстинкта может умилиться на соблазн и петь от наслаждения грехом. Любовь есть способность к *единению* и *отождествлению* с любимым, но единение на низменном уровне истощает

¹⁰⁶ См. главу третью.

и постепенно угащает самую эту способность, а отождествление со злом может поглотить и извратить благодатность любви. Любовь есть *творчество*, но разве безразлично, что именно творит творящий?

Любовь без духа *не видит*, и потому она *беспредметна*;

она не совершает полет, а пробирается ощупью, блуждая и падая. Она не чувствует своей правоты и потому ослабляет себя - то смутным, то явным чувством собственного недостойнства. Она не служит, а наслаждается, не строит, а истощается. Ее жизнь есть не оживление, а умирание;

она не разгорается, а гаснет и чадит. Вот почему любовь без духа слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству¹⁰⁷. Она не есть еще добро, но лишь возможность добра; это не реальная ценность, а нереализующаяся сила, не достижение, а задаток.

Только дух, духовная сила в человеке, как бы ее ни называть - "духовный вкус", "чутье к совершенству", "видение божественного" "боголюбивый ум", "очевидность", - только эта сила открывает человеку настоящий, подлинный, достойный Предмет для его любви, тот Предмет, который сам по себе выше мира, но который таится и в природе, и в вещах, и в людях, и в человеческих отношениях и созданиях, которым стоит жить, который стоит любить и за который поэтому стоит и умереть. Душа, жаждущая *этого* Предмета, не обречена на голод; для этого Предмета душе стоит быть открытою; влечение к нему не совлечет ее и не растратит ее силы; единение с ним даст ей правоту, цельность и неутомимую энергию в творчестве и строительстве; отождествление с ним сообщит ее личности форму, полет и огонь. Настоящее достижение человека начинается тогда, когда страсть его прилепляется к божественному Предмету или, иначе, когда луч Совершенного пронизывает душу человека до самого дна его страстного чувствилища. Тогда человеческая страсть начинает из глубины сиять пронизавшими ее божественными лучами, и сам человек становится частицею божественного огня¹⁰⁸. Но лишь постольку человек и может верно постигнуть и осуществить две основные заповеди Христа о любви в их взаимной связи и последовательности¹⁰⁹.

Из этих двух заповедей первая направляет "все сердце", и "всю душу", и "все разумение", и "всю крепость" человеческого существа и его любви - к Богу; вторая учит "любить ближнего как самого себя" (Мтф. XXII. 37-40; Мрк. XII. 29-31; Луки X. 26-28). Тот, кто исполняет первую заповедь и обращается к Богу всеми чувствами, всем воображением, всею мыслью и всею волею, и притом так, что все эти силы личной души становятся несомыми, насыщенными любовью, - тот обновляется в этом духовном единении всем своим существом и всем видением, и созидает в себе сына Божия, и затем, обращаясь к миру и людям, он неизбежно видит их по-

¹⁰⁷ См. главу третью.

¹⁰⁸ Срв. соответствующее образное выражение этого состояния у Гераклита (по Аэцию и Сексту) и у Пушкина.

¹⁰⁹ См. главу двенадцатую.

новому и вступает с ними в новые отношения. Это новое видение и новое отношение определяется тем, что он, научившись при осуществлении первой заповеди верно чувствовать, и воображать, и мыслить, и желать Божественное,- вслед за тем впервые находит и в мире, и в людях тот духовный, тот божественный состав, который в Боге и через Бога указывает ему его "ближнего" и пробуждает в душе подлинную *духовную* любовь к нему. Исполнение первой заповеди открывает человеку Бога и тем вообще отверзает ему его духовное око. Но именно поэтому исполнение второй заповеди невозможно вне первой и помимо первой. То, что следует любить в ближнем как "самого себя", есть не просто земной, животный состав человеческий¹¹⁰, со всем его животным самочувствием, со всеми его земными потребностями и удовольствиями, со всем его претендующим самодовольством, но это есть луч Божий в чужой душе, частица божественного огня, духовная личность, сын Божий. Подлинное братство людей открывается только через Бога; люди суть братья лишь постольку, поскольку они дети Божий. И то, что невозможно для человека в силу его животного, неодухотворенного инстинкта (любить другого как "самого себя"),-то не только возможно, но необходимо и неизбежно для него как для духовного существа, обновившего свое видение и свое земное восприятие в цельной любви к Богу. Ибо научившийся видеть и цельно любить Божественное необходимо будет любить это Божественное *всюду*, где увидит и найдет Его. Мало того, он всегда будет искать в других именно Его, чувствуя себя связанным прежде всего с Ним, а уже через Него и в Нем-со всеми людьми. Любить ближнего как самого себя может только тот, кто нашел и утвердил в себе сына Божия, ибо только он знает, что такое Божественное и что значит быть в единении с Ним, т. е. что значит быть сыном Божиим; только благодаря этому он может усмотреть сына Божия и в своем ближнем, но, усмотрев его в нем, он уже не сможет не любить его, но будет любить *его* Божественное, его личный храм, и алтарь, и огонь так же, как он любит *свой* дух, и свой огонь, и алтарь, и храм.

Все это можно выразить так, что подлинное отношение к Богу предшествует установлению верной любви к ближнему, ибо любить ближнего значит любить в нем начало Божественное, начало живого добра. Любовь к Богу открывает человеку *новое измерение вещей и людей*. Согласно этому измерению, человек есть нечто большее, чем это единичное, одушевленное животное, чем этот единичный субъект, в нем есть нечто большее, чем "он сам" во всей его "субъективности": и это-то большее, сверхсубъективное, несмотря на свою "субъективность",- есть как раз его дух, его главное, настоящий "Он Сам". Настоящая любовь есть связь духа с духом, а потом уже и в эту меру - все остальное: связь души с душою и тела с телом, но именно постольку это уже не просто связь душ и тел, а духовная связь одухотворенных душ и духом освященных тел. Настоящая любовь связывает любящего не со всем существующим и живущим без различия: но

¹¹⁰ См. главу одиннадцатую.

только с Божественным во всем, что есть и живет; именно с искрою, с лучом, с прообразом и ликом. Это есть не слепая страсть, а зрячая, и движения ее не случайны, не неразборчивы и не беспомощны. Она вступает в единение и отождествление только с живым добром, но это единение есть безусловное-на жизнь и на смерть. Она не объединяется с началом зла, но отходит от него и противопоставляет себя ему¹¹¹, и это противопоставление есть тоже безусловное - на жизнь и на смерть. Начало духа есть начало *предметного выбора и религиозной преданности*. И эту силу религиозной преданности, избравшей Божественное и прилепившейся к Нему, одухотворенная любовь вносит во *всякое* свое отношение: и к Богу, и к Церкви, и к родине, и к царю, и к своему народу, и к его вещественным и личным алтарям, и к своей семье, и к своему ближнему.

Такая любовь перестраивает в душе все мировосприятие и все отношение к ценностям мира. Все грани проходят для нее по-новому и иначе, и все определяется Божественностью и Ее освящающим присутствием. Так, обычное, религиозно-слепое воззрение полагает, что полезное выше священного, что человек выше вещи и что "много людей" выше одного человека; оно "убеждено", что все люди "равны", что всякий человек имеет право на жизнь и что последнее слово всегда принадлежит "гуманности"; оно считает, что самое ужасное это голод и страдание и что жить на земле Тем лучше, чем больше довольных и счастливых людей; оно не сомневается в том, что здоровье лучше болезни, что власть лучше подчинения, что богатство лучше бедности и что жизнь всегда лучше смерти.

Совсем иначе видит и расценивает все это духовная любовь. Для нее священное всегда выше полезного: земной вред ей не безусловно страшен и слишком человеческая польза не привлекательна. Он знает "вещи", которые выше человека, и в один великий момент человеческой истории вервие этой любви изгнало торгующую пошлость из вещественного храма. В ее глазах множество людей как таковое не может ни составить, ни заменить истинного качества одного человека, так что "один человек стоит десяти тысяч, если он самый лучший"¹¹² (7). Духовная любовь знает, что люди не равны и что они "разнствуют" друг от друга, как "звезда от звезды" (I Кор. XII. 5-12, XV. 39-41). Она знает также, что всякий человек должен заслужить и оправдать свое право на жизнь, что есть люди, которым лучше не родиться, и есть другие, которым лучше быть убитыми, чем злодействовать (Мтф. XVIII. 6; Мрк. X. 42; Луки XVII. 1-2). Духовная любовь, владея источником истинного, боголюбивого человеколюбия, ведает цену и соблазны сентиментальной гуманности и не обольщается ею. Она понимает религиозный смысл страдания и духовно-очистительную силу неядения и всегда предвидит нечто гораздо более ужасное, чем страдание и голод. Она не измеряет усовершенствование человеческой

¹¹¹ См. главу шестнадцатую.

¹¹² Гераклит. Отрывок 49.

жизни- удовольствием отдельных людей или счастьем человеческой массы; ей ведомы все духовные опасности, связанные с наличием земного наслаждения, и все духовное значение его утраты. Ее видение давно открыло ей, почему болезнь может быть лучше здоровья, подчинение - лучше власти, бедность-лучше богатства. И именно сила этого видения укрепила ее в убеждении, что доблестная смерть всегда лучше позорной жизни и что каждый человек определяет себя перед лицом Божиим именно тем моментом, который заставляет его предпочесть смерть.

Таким образом, начало духа, указывая любви ее верный предмет, меняет в корне ее основное направление и все наполняющее ее содержание. За прежними именами и обликами разумеются уже новые, иные предметы и состояния, и эти новые предметы требуют от души нового отношения к себе, требуют - и получают его. И в результате этого неизбежно перерождается самый акт любви в его основном душевно-духовном строении: он приобретает новые пределы, новые формы и проявления.

9. О ГРАНИЦАХ ЛЮБВИ

Далее, начало духа *ограничивает* начало любви, указуя духовный предел ее непосредственному, наивному разливу.

Духовная любовь есть не только религиозная преданность, но в основе своей она есть прежде всего зрячий, живой, предметный *выбор*. Если разуместь любовь не в смысле сентиментального, беспредметного умиления, а в ее предметной определенности и функциональной полноте, во всей полноте живого одобрения, сочувствия, содействия, общения - вплоть до художественного отождествления с любимым предметом, то ясно, что невозможно реально любить *все* (например-и воспринятое, и невоспринятое) или *все наравне* (например - и близкое, и далекое, и Божественное, и небожественное); во всяком случае, человеку, пока он человек, это недоступно. Тот из людей, кто говорит, что "любит" "все" или "все без различия", тот или ошибается в самопознании, или в действительности не любит ничего и никого. Любовь как психическая сила совсем и не способна к такому беспредметному растяжению; любовь как духовное состояние совсем и не призвана к этому. Конечно, если под любовью разуместь только благожелательство, а под благом духовное усовершенствование (т.е. победу добра над злом), то религиозно прозревший человек желает блага всем и постольку любит всех: ибо простая наличность зла уже вызывает в нем страдание и отвращение и заставляет его искренно благожелательствовать. Но если понимать любовь во всей ее полноте как *отождествляющееся единение* и *творческое приятие*, то такой человек не может любить ни всех, ни всех одинаково, да и не ставит перед собою такую задачу.

Так, никто не призван любить зло как таковое или злого человека как такового, и если мыслить диавола как подлинное и чистое средоточие зла, то любовь к диаволу в его диавольстве должна быть признана совершенно противоестественною. Есть смысл желать диаволу преображения, и есть

глубокий смысл в молитве за диавола, но нет смысла обращаться к нему с творческим приятием, т. е. принимать его цели и интересы" как свои, сочувствовать ему и помогать ему, и нет основания вступать с ним в союз и объединить его дело со своим злом. Конечно, человек, сильный духом, может решиться на то, чтобы *воспринять* диавола во всем его подлинном диавольстве, впустить в свою душу его чистое зло для испытания, познания и умудрения: он может даже довести это испытание до некоторого художественного отождествления, отводя для этого мучительного и отвратительного опыта ткань своей души и силы своей личности. Но это допущение никогда не превратится для него в *любовное приятие*¹¹³, и эта реализация никогда не вовлечет и не захватит его духовного центра и не приведет его к сочувствующему поступку и содействию. Мучительность этого испытания будет состоять не только в восприятии отвратительного, но и в добровольном раздвоении своей душевной ткани:

она будет выражаться в непрерывном отвращающемся содрогании *всего* духа как в его злоиспытывающих частях, так и в его свободном от зла центре. Мало того, это испытание, от которого душа обжигается как уголь и быстро в муках стареет, а дух закаляется и мудреет,- имеет единое оправдание и назначение: *сопротивление злу*. Восприимлющий воспринимает только для того, чтобы не приять; "отождествлявшийся" только для того и допускал это, чтобы противостоять злу во всей силе измерившего, увидевшего и уразумевшего противника. В этом испытании он прозревал и вооружался и, вооружившись, увидел себя призванным к неумолимому посечению диавола, испытанного во всем его диавольстве.

Понятно, что для слабого человека это испытание может превратиться в непосильное искушение, а искушение может привести его к покорности злу. И это искушение и падение может осуществиться не только в обычном порядке слепого или наивного заражения злом, но и вследствие *неверного понимания пределов любви*. Достаточно мягкосердечному человеку упустить из вида, что любовь кончается там, где начинается зло, что любить можно и должно только искру, луч и лик, если они не померкли еще до конца за буйством расплескавшегося зла, что в обращении к злу от любви остается *только духовное благожелательство* и что это духовное благожелательство, направленное на диавола, всегда может приобрести единственно верную форму - форму посекающего меча; достаточно упустить это из вида - и победа зла обеспечена. Есть мудрая христианская легенда об отшельнике, который долгое время побеждал диавола во всех его видах и во всех, исходивших от него искушениях, пока, наконец, враг не постучался к нему в его уединилище в образе раненого, страдающего ворона, и тогда слепое, сентиментальное сострадание победило в душе отшельника: ворон был впущен, и монах оказался во власти диавола... Именно этой сентиментальной любви, проистекающей из слабости и имеющей значение соблазна, духовная зрячесть и духовная воля полагают

¹¹³ См. главу восьмую.

предел; они заставляют человека установить верную грань для своей неразборчивой и беспринципной чувствительности и обращают его прозревающее око к водительным образам архангела Михаила и Георгия Победоносца.

Напрасно было бы ссылаться здесь в виде возражения на заповеди Христа, учившего *любить врагов* и *прощать обиды*. Такая ссылка свидетельствовала бы только о недостаточной вдумчивости ссылающегося.

Призывая любить врагов, Христос имел в виду *личных* врагов самого человека ("ваших", "вас"; срв. Мтф. V. 43-47; Луки VI. 27-28), его собственных ненавистников и гонителей, которым обиженный, естественно, может простить и *не* простить. Христос никогда не призывал любить врагов *Божиих*, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное, содействовать кощунственным совратителям, любезно сочувствовать одержимым растлителям душ, умиляться на них и всячески заботиться о том, чтобы кто-нибудь, воспротивившись, не помешал их злодейству. Напротив, для таких людей, и даже для несравненно менее виновных. Он имел и огненное слово обличения (Мтф. XI. 21-24, XXIII; Мрк. XII. 38-40; Луки XI. 39-52, XIII. 32-35, XX. 46-47 и др.), и угрозу суровым возмездием (Мтф. X. 15, XII. 9, XVIII. 9, 34-35, XXI. 41, XXII. 7, 13, XXIV. 51, XXV. 12, 30; Мрк. VIII. 38; Луки XIX. 27, XXI. 20-26; Иоанна. III. 36), и изгоняющий бич (Мтф. XXI. 12; Мрк. XI. 15; Луки XIX. 45; Иоанна. II. 13-16) и грядущие вечные муки (Мтф. XXV. 41, 46; срв. Иоанна. V. 29). Поэтому христианин, стремящийся быть верным слову и духу своего Учителя, совсем не призван к тому, чтобы противоестественно вынуждать у своей души чувства нежности и умиления к нераскаянному злодею как таковому, он не может также видеть в этой заповеди ни основания, ни предлога для уклонения от сопротивления злодеям. Ему необходимо только понять, что настоящее, религиозно-верное сопротивление злодеям ведет с ними борьбу *именно не как с личными врагами, а как с врагами дела Божия на земле*; так что чем меньше *личной* вражды в душе сопротивляющегося и чем более он внутренне простил своих личных врагов - всех вообще и особенно тех, с которыми он ведет борьбу, - тем эта борьба его будет при всей ее необходимой суровости духовно вернее, достойнее и жизненно целесообразнее¹¹⁴.

Это относится всецело и к заповеди о *прощении обид*. Согласно этой заповеди, человек имеет призвание прощать своим обидчикам наносимые ему личные обиды (срв.: "сколько раз прощать брату моему, согрешающему *против меня!*" Мтф. XVIII. 21; "если семь раз в день согрешит *против тебя...*" Луки XVII. 3-4; "должен был *ему* сто динариев..." Мтф. XVIII. 28¹¹⁵). При этом размеры прощающей доброты и терпеливости должны быть поистине бесконечны (Мтф. XVIII. 22). Однако даже в рассмотрении личной обиды Евангелие устанавливает те условия, при которых "согрешивший

¹¹⁴ См. главы двадцать первую и двадцать вторую.

¹¹⁵ Курсив мой.

против тебя брат твой"¹¹⁶ может стать для тебя "как язычник и мытарь" (Мтф. XVIII. 15-17): допуская силу личного ожесточения, неподдающегося никаким уговорам ("выговори ему". Луки XVII. 3), Евангелие указывает на суд церкви как на высшую инстанцию, неповиновение которой несет за собой понудительную, воспитывающую изоляцию ожесточенного¹¹⁷. Понятно, что обращение к этой инстанции и исключение обидчика из общения - нисколько не мешают акту внутреннего прощения, и точно так же акт личного прощения, разрешая проблему *обиженности*, совсем не разрешает проблему *обидчика* и *его ожесточенности*. Однако помимо всего этого, Христос предвидел и указал такие злодеяства ("соблазнение малых"), которые, по Его суждению, делают смертную казнь лучшим исходом для злодея (Мтф. XVIII. 6; Мрк. IX. 42; Луки XVII. 1-2).

Вообще говоря, нужна сущая духовная слепота, для того чтобы сводить всю проблему сопротивления злу к прощению личных обид, к "*моим*." врагам, "*моим*" ненавистникам и к "*моему*" душевно-духовному преодолению этой *обиженности*, и было бы совершенно напрасно приписывать такую духовную слепоту Евангелию. Естественно, что наивный человек с его чисто личным и скудным мировосприятием не видит добра и зла в их более чем личном - общественном, общечеловеческом и религиозном измерении, и именно потому он полагает, что личное прощение угащает зло и разрешает проблему борьбы с ним. Но на самом деле это не так. Простить обиду погасить в себе ее злотворящую силу и не впустить в *себя* поток ненависти и зла, но это совсем не значит победить силу злобы и зла в *обидчике*. После прощения остается открытым и неразрешенным вопрос: что же делать с обидевшим, не как с человеком, который *меня* обидел и которому за это "причитается" от меня месть или "возмездие", а как с нераскаявшимся и неисправляющимся насильником? Ибо бытие злодея есть проблема совсем не для одного пострадавшего и совсем не лишь в ту меру, в какую ему не удалось простить; это - проблема *для всех*, значит, и для пострадавшего, но не как для пострадавшего и непростившего, а как для члена того общественного единения, которое призвано к *общественному взаимовоспитанию* и к организованной борьбе со злом.

Обиженный может и должен простить *свою* обиду и погасить в своем сердце *свою* обиженность, но именно его личным сердцем и его личным ущербом ограничивается компетентность его прощения; дальнейшее же превышает его права и его призвание. Вряд ли надо доказывать, что человек не имеет ни возможности, ни права - прощать обиду, нанесенную другому, или злодейство, попирающее божеские и человеческие законы, -если только, конечно, он не священник, властный отпускать грехи кающемуся, и не верховный государственный орган, властный даровать амнистию. В составе каждой неправды, каждого насилия, каждого преступления, кроме личной

¹¹⁶ Курсив мой.

¹¹⁷ См. главу пятую.

стороны "обиды" и "ущерба", есть еще сверхличная сторона, ведущая преступника на суд общества, закона и Бога, и понятно, что личное прощение частного лица не властно погасить эту подсудность и эти возможные приговоры. В самом деле, кто дал мне право "прощать" от себя злодеям, творящим поругание святыни, или злодейское соблазнение малолетних, или гибель родины? И каков может быть смысл этого мнимого "прощения"? Что означает оно: что "я" их не осуждаю и не обвиняю? но кто же поставил меня столь милостливым судьей? Или - что "я" примиряюсь с их злодеяниями и обязуюсь не мешать им? но откуда же у меня может взяться такое мнимое право на предательство, на предательство святыни, родины и беззащитных? Или, быть может, это "прощение" означает, что я воздерживаюсь от всякого суждения, умываю руки и предоставляю события их неизбежному ходу? однако такая позиция безразличия, безволия и попущения не имеет ничего общего с христианским прощением и не может быть обоснована никакими ссылками на Евангелие...

Сопротивляющийся злу должен прощать личные обиды, и чем искреннее и полнее это прощение, тем более простивший способен вести неличную, предметную борьбу со злодеем, тем более он призван быть органом живого добра, не мстящим, а понуждающим и пресекающим. Но в душе его не должно быть места наивным и сентиментальным иллюзиям, будто зло в злодее побеждено в тот момент, когда он лично простил его. Прощение есть *первое условие* борьбы со злом или, если угодно, *начало* ее, но не конец и не победа. Ибо для этой великой борьбы со злом необходимо иметь поистине не менее "нежели двенадцать легионов ангелов" (Мтф. XXVI. 53), и настоящий злодей, пока не увидит этих легионов, всегда будет усматривать в "прощении" прямое поощрение, а может быть, и тайное сочувствие.

Именно в этой связи следует понимать и евангельские слова "не противься злему" (Мтф. V. 39). Правило, заключающееся в них, определительно разъяснено последующими словами - в смысле *кроткого перенесения личных обид*¹¹⁸, а также щедрой отдачи *личного* имущества¹¹⁹ и *личных* услуг¹²⁰. Истолковывать этот призыв к кротости и щедрости в личных делах как призыв к безвольному созерцанию насилий и несправедливостей или к подчинению злодеям в вопросах добра и духа было бы противосмысленно и противоестественно. Разве предать слабого злодею - значит проявить кротость? Или человек волен подставлять нападающему и *чужую* щеку? Разве щедрость не распространяется только на свое, личное? Или растративший общественное достояние и отдавший своего брата в рабство - тоже проявил "щедрость"? Или предоставлять злодеям свободу надругаться над храмами, насаждать безбожие и губить родину - значит быть кротким и щедрым? И Христос призывал к *такой*

¹¹⁸ "Кто ударит тебя в правую щеку твою". Мтф. V. 39; Луки VI. 29. Курсив мой. И.

¹¹⁹ "Взять у тебя рубашку". Мтф. V. 40, 42; Луки VI. 29, 38; "Просящему у тебя"... "взявшего твое". Луки VI. 30.

¹²⁰ "И кто принудит тебя идти с ним". Мтф. V. 41.

кротости и к *такой* щедрости, которые равносильны лицемерной праведности и соучастию со злодеями? Учение Апостолов и Отцов Церкви выдвинуло, конечно, совершенно иное понимание. "Божий слуги" нуждаются в мече и "не напрасно носят его" (Римл. XIII. 4); они - гроза злодеям. И именно в духе этого понимания учил св. Феодосий Печорский, говоря: "живите мирно не только с друзьями, но и с врагами; однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими"¹²¹.

Так, начало духа *ограничивает* действие любви в ее непосредственном, наивном разливе. Понятно, что это ограничение неизбежно ведет за собою и видоизменение ее духовного строения и облика.

10. О ВИДОИЗМЕНЕНИЯХ ЛЮБВИ

Итак, начало духа видоизменяет внутреннее строение любви и форму ее проявления.

Обычно или нередко "любовью" называют лишь одну из ее разновидностей, и притом наименее духовную. Эта низшая разновидность любви складывается согласно формуле "по милу хорош" и то сводится к инстинктивному наслаждению чужим присутствием, то исчерпывается жалостью к чужому телесно-душевному страданию. В противоположность этому, духовное начало, останавливая бессмысленный разлив чувствительности и указывая любви ее подлинный, достойный предмет, постоянно приучает ее не идеализировать нравящееся ("по милу хорош"), а наслаждаться совершенным ("по хорошу мил"), и вслед за тем сообщает ей необходимую для духовной жизни внутреннюю гибкость и многообразие внешних проявлений.

У человека духовно неразвитого и беспомощного "любовь" начинается там, где ему что-то "нравится" или где ему от чего-то "приятно"; она протекает в плоскости бездуховного "да" и стремится к максимальному внутреннему и внешнему наслаждению. Эта бездуховная любовь чаще всего отвращена от воли и разума и обращена к воображению и чувственному ощущению.

Напротив, духовная любовь имеет власть отвернуться от "нравящегося" и "приятного"; она имеет силу утвердить себя на уровне стойкого "нет"; она способна принять форму тяжкого и безрадостного служения.

Единственная, неизменная функция духовной любви - это "благожелательство"; это значит, что она всегда и всем искренно желает - не удовольствия, не наслаждения, не удачи, не счастья и даже не отсутствия страданий,- а *духовного совершенства*, даже тогда, когда его можно приобрести только ценою страданий и несчастия. Уже следующая функция духовной любви - опытное и интуитивное восприятие чужой личности, доводимое, в его полноте, до художественного отождествления, - осуществляется далеко не всегда: на *низших* ступенях духовного

¹²¹ См. Н. Костомаров. Русская История, т. I, гл. 3, стр. 29.

самовоспитания она осуществляется преимущественно по отношению к идеальным, совершенным человеческим образцам (святые и герои); на *средних* ступенях - может быть только по отношению к Богу (уединение); на *высших* ступенях - только в Боге и через Бога, а из людей только по отношению к тем, кто сам просит о помощи (старчество). Духовно любящий всегда "благо-желательствует", но не всегда "отождествляется", и когда "отождествляется", то далеко не всегда "творчески приемлет", "одобряет" и "жалеет", и когда одобряет, то совсем не "по милу", и когда "жалеет", то не повергая в безвольное размягчение - ни себя, ни страдающего. Любовь его есть любовь к совершенству любимого или к любимому в его совершенстве, и эта любовь к совершенству любимого всегда остается сильнее, чем страх перед его возможным страданием.

Обычная любовь любит земной состав индивидуального человека и не знает ничего, что можно было бы противопоставить ему как высшее: отсюда ее чувственная и слащавая мораль, ставящая выше всего беспредметное "умиление" и беспринципную "доброту".

Напротив, духовная любовь знает это высшее и перед его лицом умеет владеть и своим умилением, и своей добротой. Она знает, что между двумя основными заповедями Христа (о любви к Богу и любви к ближнему) возможны видимые столкновения, в которых служение делу Божьему может требовать безжалостной суровости к человеку, а жалость к человеку бывает равносильна предательству по отношению к Божьему делу. И зная это, она знает также, *как* следует выходить из этих мнимых "столкновений", ибо отношение к Богу всегда остается для нее мерилom, которому подчинены отношения к людям. Поэтому для нее не может быть условий, при которых следовало бы предать дело Божие из жалости к человеку, но всегда возможны положения, в которых из любви к Богу можно и должно *сдерживать любовь к человеку* и свести ее к строгости духовного благо-желательства; так что вторая заповедь остается при этом ненарушенной, ибо, вообще говоря, любовь совсем не сводится к животной жалости, расслабляющей и того, кто жалеет, и того, кого жалеют. Человек, угасивший в себе образ Божий, нуждается не в безвольно-сочувствующем "да", а в сурово-осуждающем "нет", и это останавливающее и отрезвляющее его "нет" может и должно иметь своим подлинным источником любовь к Богу в небесах и к Божественному в падшей и духовно-угасшей душе.

Так зарождается и формулируется тот *отрицательный лик любви*, который всегда приводил и будет приводить в соблазн близоруких и сентиментальных людей. Судя обо всем по внешней видимости и не усматривая в проявлениях такой любви - ни сладостного сочувствия, ни умиленной жалости, они начинают негодуяще говорить о "вражде", "ненависти" и "злобе", ужасаются и призывают к противодуховному и малодушному "состраданию". А между тем на самом деле духовное оформление любви, столь необходимое человеку и столь трудно приобретаемое им, придает любви целый ряд драгоценных видоизменений и отнюдь не угашает и не искажает при этом ее основной *любвиной* природы:

в своем духовном "нет"- человек *любит* свой *настоящий, подлинный Предмет* нисколько не менее, чем в своем духовном "да", и гораздо более, чем в своем *бездуховном* "да": мало того, любовь, способная принять духовно-отрицающий лик, является всегда более' глубокой, более интенсивной, более верно-преданной, чем "любовь", малодушно отвертывающаяся от зла, чтобы его не видеть, или готовая сострадательно "принять" его.

Для того чтобы понять этот отрицательный лик любви, необходимо иметь в виду, что духовно-опредмеченная¹²² и оформленная любовь, оставаясь *всегда* благо-желательством, т. е. желая *каждому* человеку духовного просветления и преображения, в то же время *не может любить зла в человеке*. Поэтому всюду, где она воспринимает в человеке *подлинное зло* (не слабость, не заблуждение, не падение, не грешность, а самоутверждающуюся противодуховную злобу),- она оказывается вынужденной видоизменить свое индивидуальное отношение к данному человеку в соответствии с наличным в его душе злом. По-прежнему всегда желая ему обращения и очищения и, может быть, радостно трепеща от одной мысли о возможности такого преображения злой души - духовно-любящий человек по необходимости переживает целый ряд видоизменений во всех остальных функциях своей любви: в сочувствии, одобрении, содействии, в творческом приятии, в желании "входить в его положение" (отождествляться), в готовности общаться и, наконец, даже в способности отнестись к нему с элементарною жалостью. Каждый из нас должен знать это по собственному опыту: есть злые поступки, которым мы не можем дать ни сочувствия, ни одобрения; есть злые цели, которым мы не можем творчески содействовать так, что от одной идеи о том, что "я был ей косвенно полезен", душою овладевает смертная тоска; есть злые жизненные положения, входить в которые воображению - отвратительно, а воле - невыносимо; есть злые люди, от простого разговора с которыми душа начинает стонать, как раненая; есть злодеи, по отношению к которым последняя вспышка угасшей жалости только и может выразиться в ускорении их смертной казни. Все эти состояния в их основном существе, в насыщающей их стихии - остаются видоизменением духовности и любви, и потому они" не становятся злыми состояниями и не ведут к злым делам; и только близорукость или верхоглядство может характеризовать их как проявления зла и злобы. Однако в пределах доступной человеку любви и возможного нравственного совершенства эти состояния являются, конечно, нецельными и ущербными.

Абсолютно цельюю полною может быть только любовь к Богу - к абсолютно цельному и полному совершенству. Подобное отношение к человеку как таковому, взятому в отрыве от Бога,- было бы всегда неверным, основанным на невидении и идеализации. В любви же к человеку, обнаруживающему подлинное начало зла,- необходимость

¹²² От слова "предмет".

урезанности и нецельности становится самоочевидною. Здесь есть предметно обоснованная справедливая мера, необходимая и субъективно неустранимая грань. Конечно, эта мера любви не поддается точному, количественному установлению и умственное рассечение полузлого человека на "любимую добродетельность" и "нелюбимую порочность" остается неосуществимым. Но именно поэтому сложность нецельно-любимого предмета требует соответствующей сложности в строении нецельно-любящего акта; она требует от любви самообладания и приспособляемости.

Все эти видоизменения любви, вызываемые встречей между подлинною духовностью и подлинным злом, сводятся к тому, что любящее "да" скудеет в своих функциях, урезывается в своей полноте и по мере ухудшения предмета все более приближается к благо-желающему "нет";

отрицающая любовь постепенно как бы преобразуется в *отрицательную любовь* и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея. Но и во время этого устранения и после него духовная любовь не превращается в злобу и не становится злом: человеку дано *молиться* и за казнимого злодея, и за казненного злодея, и Церковь знает эту молитву.

В этом предметно вынужденном функциональном скудении своем и в постепенном усилении элемента "нет" в лоне "да" - духовная любовь проходит через целый ряд классических состояний, духовно необходимых, предметно обоснованных и религиозно верных. Эти состояния выражают собою постепенное отъединение и удаление того, кто любит, от того, кто утрачивает право на полноту любви; они начинаются с возможно полной любви к человеку и кончаются молитвою за казненного злодея. Таковы в постепенно нарастающей последовательности: неодобрение, несочувствие, огорчение, выговор, осуждение, отказ в содействии, протест, обличение, требование, настойчивость, психическое понуждение, причинение психических страданий, строгость, суровость, негодование, гнев, разрыв в общении, бойкот, физическое понуждение, отвращение, неуважение, невозможность войти в положение, пресечение, безжалостность, казнь. И каждое из этих состояний, при наличности подлинного зла и верного видения, может быть и бывает духовно-здоровою и жизненно-целесообразною реакциею на злодейские проявления и поступки; так что задача человека, стремящегося к духовно верной жизни, будет состоять не в том, чтобы безусловно избегать этих состояний, а в том, чтобы не допускать их в себе без достаточных оснований, чтобы духовно владеть ими, чтобы не давать им затмевать ясность духовного взора и чтобы всегда удерживать их в родовом лоне коренного благо-желательства и всегда сохранять в себе способность к восстановлению любовной полноты¹²³. Самое высшее и чистое бесстрашие есть свобода от *злых* и *личных* страстей, от страстей духовно-неопредмеченной, безбожной самости, но оно совсем не есть ни безразличие, ни каменение, ни безволие, ни бездействие. Самое высшее и

¹²³ См. главу двадцать вторую.

чистое бесстрашие знает свои подъемы и напряжения, свои бури, и громы, и извержения; но только источником их является не животное в человеке, и не похоти животного, а дух, его видение и его горение. Эти грозы и громы являют тогда не зло, и не злобу, и не слабость человека, а силу его в добре; и не наличие их повреждает естество духа, а отсутствие их было бы духовно противоестественным. И если бы христианин когда-нибудь усомнился в этом, то ему достаточно было бы вспомнить о тех громах, которые божественно гремели над фарисеями и книжниками, над торговцами в храме, над Иерусалимом, избивающим своих пророков, и над теми, кто соблазняет малолетних. Достаточно один раз воспринять в этих громах ту самую силу любви, которая учит благоволить врагам, прощать обиды и радостно отдавать свое достояние, чтобы в душе начала угасать идеализация сентиментального безволия.

В один великий и страшный исторический момент акт божественной любви в обличий гнева и бича изгнал из храма кощунствующую толпу. Этот акт был и будет величайшим прообразом и оправданием для всех духовно и предметно обоснованных проявлений отрицающей любви. Имея его перед своим умственным взором, все пророки, государи, судьи, воспитатели и воины могут спокойно относиться к возможному суду, идущему на них со стороны безвольной сентиментальности, и к возможному причислению их к "богоотверженным ненавистникам"... Их дело - утверждаться в силе духовного благо-желательства и в ясности духовного взора. И еще помнить о безрадостной трудности ведомой борьбы.

Ибо отрицающая любовь безрадостна и мучительна для человека; она требует от него подвига, и притом сурового подвига. Здесь необходима сила, выдержка и стойкость; здесь нужны огромные волевые напряжения, верность принятым на себя тягостным обязанностям, самоотвержение и постоянная духовная активность в самоочищении¹²⁴. И так как отрицающая любовь покоится не на личных расчетах и пристрастиях, а на подлинном испытании зла и на духовной необходимости ответа ему, то она не поддается произвольному угашению или превращению в положительную любовь, как бы об этом ни молила, может быть, утомленная или изнемогающая душа. Непонимание этой борьбы и ее бремени и морально кривой суд, идущий от людей ленивых, робких, чувствительных и лицемерных, довершает безрадостность этого подвига, под бременем которого всегда мужались благородные и утонченные души и, мужаясь, не сомневались в правоте своего дела...

Так, начало духа видоизменяет обличие любви и форму ее проявления. Именно благодаря такому воздействию духа на первобытную наивно-непосредственную и слепую силу любви, она приобретает высшие способности и высшие задания, и вследствие этого все ее отношение к злу утверждается на нижеследующих основаниях.

¹²⁴ См. главы девятнадцатую, двадцать первую и двадцать вторую.

Для того чтобы любовь могла действительно противиться злу, она должна быть духовно осмыслена, ограничена и видоизменена. Но, раз осмысленная и видоизмененная, она является исходным и верховным основанием всей ведущейся человеком борьбы со злом.

Вся проблема сопротивления злу разрешается этим основным принципом: *борьба ведется именно любовью, но одухотворенною любовью.*

Это означает, что правило "противиться злу *не* из любви" (если бы кто-нибудь захотел его установить) - принципиально отвергается во всех его возможных толкованиях и осуществлениях. *Всякий* акт, выросший из другого источника, - в действительности или *не борется* со злом, а размножает его, или борется *не со злом*, а с его отдельными, поверхностными симптомами. Следовательно, надо осудить и *нелюбовное* "непротивление" - когда кто-нибудь пытается отрезвить злодеев "щедростью" и "уступчивостью", движимый, однако, не любовью, а, например, рассудочным расчетом или трусливым безволием, но надо осудить и *нелюбовное понуждение* - если кто-нибудь борется со злодеями из чувства злобы, мести, голода, жадности или властолюбия. И то и другое - можно психологически понять; и то и другое - может оказаться и сравнительно вредным, и сравнительно "полезным" в общей экономии сил. Но настоящего сопротивления злу не будет ни в одном из этих случаев.

Следовательно, остается одно-единственное, универсальное правило: "противиться злу из любви" - из любви отдавая *все* свое, где это нужно, из любви понуждая и пресекая, где нужно, из любви уговаривая и из любви казня¹²⁵ и из любви не отдавая *ничего своего*, если это "твое" есть больше, чем *твое*, если оно есть в то же время - Божие: святыня, церковь, родина или их вещественное воплощение. И во всех этих своих проявлениях - и отдавая, и не отдавая, и умолая, и казня - эта любовь не будет ни безразличием, ни самодовлеющей чувствительностью, ни робким попусшением, ни безвольною жалостью, ни соучастием.

Сопротивление злу творится любовью, но не к животности человека и не к его обывательской "душевности", а к его духу и духовности: любовью, которая умеет любить и душу человека, и все его земное естество, но в меру их духовной освященности и проникнутое, ибо она сознательно и бессознательно воспринимает человека и измеряет его сокровенно живущими в духе мерилami *совести, достоинства, чести, искренности, патриотизма, правоты перед лицом Божиим*, и потому неизменно повертывается своим отрицающим ликом ко всему бессовестному, унижительному, бесчестному, фальшивому, предательскому, богомерзкому. В борьбе со злом такая любовь любит *зрячим духом* и *мироприемлющей волею*, и потому она *видит* дело Божие в мире и на земле, и *активно, творчески* *пришлет* его своею силою. Потому то, что она любит (ее объект), есть, прежде всего, единое дело Божие на земле: и в отношении к нему - любовь цельна. Далее, объектом ее является Божественное, воплощенное в

¹²⁵ См. мудрый и глубоко христианский опыт поэта В. А. Жуковского "О смертной казни".

земной святыне, и в отношении к нему - любовь приобретает лик обороняющего благоговения. Далее, это есть божественно-духовное начало в притесненном ближнем, и в отношении к "ему любовь приобретает лик благо-желающего сострадания. И, наконец, это есть духовное начало, гибнущее в злодее, и в отношении к нему любовь являет лик чистого и сурового благо-желательства...

Вот почему все учение о том, что активное, наступающее на злодея сопротивление злу противоречит любви,- падает как вредный моральный предрассудок. Как и всякая иная, верная форма сопротивления злу - понуждение и пресечение, является делом *именно любви и самой любви*, если любовь что-нибудь отвергает, то не понуждение как таковое, и не телесное понуждение, и не пресечение, а *зложелательство* в борьбе со злом, т. е. *зложелательное* понуждение и *зложелательное* пресечение¹²⁶. Но активное, наступающее на злодея сопротивление злу желает и другим людям, и самому злодею - совсем не зла, а блага. И потому оно может быть и должно быть делом поборающей любви.

11. О СВЯЗАННОСТИ ЛЮДЕЙ В ДОБРЕ И ЗЛЕ

Сопротивляться злу следует, во-первых,- внутренним растворением, претворением и преображением злого *чувства*, во-вторых,- внутренне-внешним понуждением и дисциплинированием злой *воли*, в-третьих,- внешним понуждением и пресечением злого *дела*. При этом оба последние способа сопротивления должны служить первому, как низшие ступени служат высшей, не заменяя ее собою, но возводя к ней и делая ее доступной.

К признанию этого правила ведет не только верное понимание *зла*¹²⁷ и *любви*¹²⁸, но и верное понимание человеческого *общения и совместной жизни*, ибо все люди - независимо от того, знают они об этом или не знают, желают этого или не желают, - связаны друг с другом всеобщей взаимной связью в добре и во зле, и эта связь налагает на них известные, неотменимые, взаимные обязательства и подчиняет их определенным духовным правилам.

Для того чтобы убедиться в этой всеобщей связанности, ее необходимо усмотреть как бы воочию в собственном душевно-духовном опыте.

Фактически человек устроен от природы так, что душевная и духовная жизнь его скрыта от всех остальных людей и непосредственно доступна только его собственному самочувствию и отчасти самонаблюдению: моя душа "недоступна" другим людям, а чужие души "недоступны" мне: "чужая душа потемки". Зная это и сильно переоценивая свою скрытость и недоступность, люди в большинстве своем строят свою жизнь и свое поведение на вытекающей отсюда возможности самораздвоения: одно "я"

¹²⁶ См. главу седьмую.

¹²⁷ См. главу третью.

¹²⁸ См. главы десятую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

состоит из того, что я "оставляю про себя", а другое "я" состоит из того, что я перед другими "обнаруживаю". При этом они нередко воображают, что они сами знают себя "верно" и "вполне" и - что другие знают о них только то, что они не сочли нужным скрывать о себе. Этот двойной самообман нередко поддерживается и закрепляется чувством "приличия", запрещающим людям скрывать друг от друга настоящие размеры своей взаимной друг о друге осведомленности.

На самом же деле каждый человек плохо знает сам себя и всегда обнаруживает себя другим во всех своих основных свойствах и склонностях - целиком.

Человек плохо знает сам себя, во-первых, потому, что каждая человеческая душа в огромной своей части состоит из *бессознательных* ("незамечаемых" или "забываемых") содержаний, способностей, влечений, склонностей и привычек, а также из *полусознательных* ощущений, настроений, ассоциаций и оттенков; только тот, кто систематически исследовал свое бессознательное и свой характер по методу произвольного ассоциирования, - может понять и измерить, насколько люди в действительности имеют ограниченное и неверное представление о самих себе. Во-вторых, человек плохо знает сам себя потому, что он очень охотно, легко и незаметно забывает о себе многое неприятное и дурное, перетолковывает все это в лучшую сторону и потому идеализирует сам себя, нравится себе и сердится, когда его якобы "несправедливо" порицают.

При таком наивном самовосприятии человек обычно и не подозревает того, что его *телесная внешность* точно выражает и верно передает его душу во *всем* ее бессознательном и сознательном составе. В действительности человек устроен так, что его тело (глаза, лицо, выражение лица, строение головы, руки, ноги, походка, манеры, жестикация, смех, голос, интонация и все внешние поступки) не только *укрывает* его душу, но и *обнаруживает* ее, и притом как бы с точностью хорошего зеркала. Правда, к счастью или к несчастью, люди мало знают об этом, мало обращают внимания на этот телесный шифр души и плохо умеют дешифровать его, своим *сознанием*. Но *бессознательно* люди воспринимают друг друга в этом зашифрованном виде столь же цельно, сколь цельно они сами выражены в своем теле.

Дело в том, что все, живущее в человеке, существует в нем не только как психическое состояние, но и как физическое состояние, и обратно: всякое телесное состояние человека непременно имеет и душевное бытие, хотя сам он часто не знает этого и не сознает того, в чем именно оно выражается. Человек каждым состоянием своим как бы говорит на двух языках сразу: на языке тела и на языке души. И вот, благодаря этому удвоенному бытию тело человека как бы пробалтывает то, что душа, может быть, хотела бы скрыть не только от других, но и от себя. Каждый из нас всею душою своею как бы "влит" в свое тело и целиком в нем явлен, и поэтому те, кто видят и слышат нас, - те, часто сами того не зная, испытывают в каждый данный момент *всю* нашу душу в ее основном строении. Именно поэтому люди часто "знают"

друг о друге гораздо больше, чем сами сознают и чем могут выразить словами: в *бессознательном опыте* общения человек воспринимает от другого *все*, что выражает и выдает его тело о его душе, и понятно, что в *сознание* воспринявшего человека проникает сравнительно лишь очень небольшое из всего воспринятого, а остальное- воспринятое, но не осознанное - не улетучивается и не исчезает, но пребывает и живет в недоступной сознанию глубине. Когда же оно достигает сознания, то оно появляется обычно в виде смутных симпатий и антипатий, доверия и недоверия, предчувствия и подозрения, и все эти проблески знания могут быть по содержанию совершенно верными: но уловить, прояснить и обосновать их - сознание не может и не умеет. Однако такое "знание" может быть усовершенствовано и доведено до настоящей прозорливости при надлежащей длительной духовной работе.

Именно в силу такой цельности и глубины бессознательного общения *ни одно доброе или злое событие в личной жизни человека не остается исключительным достоянием его изолированной души*: тысячами путей оно всегда проявляется, выражается и передается другим, и притом не только постольку, поскольку он этого хочет, но и поскольку он этого не хочет. Каждый внутренний акт злобы, ненависти, зависти, мести, презрения, лжи - неизбежно изменяет ткань и ритм душевной жизни самого человека и столь же неизбежно, хотя и незаметно, выражается через тело и передается всем окружающим и через них отголосками дальше и дальше. Эта волна порока и зла идет тем сильнее и заметнее, чем повторное, чем глубже, чем цельнее душа предается этим состояниям, и понятно, что на лице Иуды, Ричарда Третьего, папы Александра Шестого и Малюты Скуратова всякий сознанием своим прочтет то, что незаметно скользнет по его душе при восприятии обыкновенного человека. И точно так же каждый внутренний акт доброты, любви, прощения, благоговения, искренности, молитвы и покаяния - неизбежно изменяет ткань и ритм душевной жизни и, незаметно выразившись во взгляде, в лице, в походке, незаметно передается всем остальным людям. И опять эта волна доброты, чистоты и благородства идет тем сильнее и заметнее, чем глубже душа переродилась в этих состояниях: и понятно, что на лице Макария Великого, Франциска Ассизского, Патриарха Гермогена и Оптиных старцев всякий увидит то, чего он не сумеет распознать в слабых проблесках обыденной доброты.

Вследствие такой бессознательной цельности общения и передачи - ни добро, ни зло не имеют в жизни людей "чисто личного" или "частного" характера. Всякий добрый - независимо даже от своих внешних поступков - добр не только "про себя", но и *для других*; всякий злой - даже если он злится "про себя" - зол, и вреден, и ядовит для всего человечества. То, что я есмь, то я размножаю и в других душах - сознательно и бессознательно, деланием и неделанием, намеренно и ненамеренно. Человеку не дано "быть" и не "сеять", ибо он "сеет" уже одним бытием своим. Каждый, самый незаметный и невлиятельный человек создает собою и вокруг себя атмосферу того, чему предана, чем занята, чем одержима его душа. Добрый

человек есть живой очаг добра и силы в добре, а злой человек есть живой очаг зла, силы во зле и слабости в добре. Люди непроизвольно облагораживают друг друга своим чисто личным благородством и столь же непроизвольно заражают друг друга, если они сами внутренне заражены порочностью и злом. Поэтому каждый отвечает не только за себя, но и за все то, что он "передал" другим, что он послал им, влил в них, чем он их заразил или обогатил, и если эта посланная им зараза - заразила чью-нибудь душу, и отравила ее, и привела ее к совершению дел, то он отвечает в свою меру и за эти дела, и за последствия этих дел. Вот почему в живом общении людей каждый несет в себе всех и восходя тянет всех за собою, и падая роняет за собою всех. И потому "стояние города на десяти праведниках"- не есть пустое слово или преувеличение, но есть живой и реальный духовный факт.

Для того, кто реально усмотрит эту всеобщую живую связь - и в себе и в других,- окажется неизбежным сделать целый ряд необходимых выводов, признать целый ряд законов и правил.

Так, во-первых отсюда выясняется с очевидностью, что зло, пребывающее в человеческих душах¹²⁹, сохраняет свое бытие, свою силу и свою ядовитость даже и тогда, когда оно не изливается ни в какие определенные внешние поступки: оно продолжает жить и размножаться, отравляя и душу носящую, и душу, воспринимающую его в отражении. Вот почему главная борьба со злом должна вестись внутренне, в душевно-духовном измерении, а внешние меры понуждения и пресечения никогда не смогут настичь его в его внутреннем убежище и преобразить его окаянство¹³⁰.

Во-вторых, необходимо признать, что всеобщая взаимная связанность людей в добре и зле не есть только социально-психологический *факт*, но что она таит в себе известное духовное *задание*, устанавливая для людей великую ответственность и целый ряд обязанностей. Ибо люди связаны не просто взаимодействием, но взаимодействием *в добре и зле*, взаимным облагораживанием и взаимным погублением; взаимодействуя, они стоят перед лицом Божиим и каждый из них всегда имеет дело с теми младшими и слабейшими, к которым соблазны могут прийти именно через него.

Но если каждый из людей, неся в себе известное начало зла, отвечает и за себя и за других, то верное отношение его к этому "собственному" злу выражается не в том, что он "может" с ним бороться, "если хочет", а в том, что он при всяких условиях *обязан* с ним бороться и *не имеет права* угашать эту борьбу. Ибо, угашая ее, он вредит не "только себе", но всем: колодцы человеческих душ имеют как бы подземное (бессознательное) сообщение, и тот, кто засоряет и отравляет *свой* колодец, тот засоряет и отравляет *все* чужие. Человек, не соблюдающий духовную гигиену, есть очаг всеобщего, общественного заражения. Вот почему каждый из людей, помимо *религиозного* и *духовного* призвания к борьбе со своим злом, имеет

¹²⁹ См. главу третью.

¹³⁰ См. главы шестую, седьмую и тринадцатую.

еще *общественную* обязанность - воспитывать себя, духовно очищать свою душу, сдерживать свою злую волю, понуждать себя, принуждать себя, и, если надо, то понуждать себя к необходимому самопонуждению¹³¹.

Если такова обязанность человека в его отношении к своему чисто *внутреннему* злу, то понятно, что не может быть и речи о каком-нибудь "праве" его совершать злые дела. Человек, реализующий свое внутреннее зло во внешнем поступке, не только сам "грешит" или "падает", но он делает всеобщую духовную связанность людей прямым *орудием* зла и его насаждения. Позволяя своему личному злу прорваться и стать внешним поступком, он предается ему во власть, дает ему цельное бытие и сам становится общественным вулканом зла. Он как бы срывает общественную связанность с ее высшего уровня, попирает основную обязанность самообуздания и насильственно, навязчиво вторгается со своим ушедшим через край злом - в другие души и во всю общественную атмосферу. Он заставляет других реально пережить всю мерзость созревшего зла, его отвратительную душевную природу, его уродливое содержание, его жизнеразлагающий ритм, его богопротивную цель: он заставляет сильных воспринять все это, а слабых - воспринять, заразиться и, может быть, - внутренне или даже внешне - *подчиниться* ему. Этим он вызывает к жизни в других душах целую систему бессознательного воспроизведения, полусознательного подражания и ответной детонации. Он нарушает духовное равновесие у одних, искушает других, заражает третьих, гипнотически покоряет четвертых. В злом поступке всегда укрывается элемент наступления, посягательства, попрания, властности, и поэтому зло, прорвавшееся в поступке, агрессивно и властно вовлекает в него души всех людей, делая их вольными или невольными соучастниками злодея...

Ввиду всего этого - бессмысленно гибельно отстаивать свободу злодеяния. Злу и так дается слишком много простора, когда ему предоставляется беспрепятственно жить внутри личной души, незаметно отравляя души ближних. Можно уверенно предвидеть, что было бы, если бы премудрые советы "непротивляющихся" были приняты и если бы было публично установлено, что никто не смеет пресекать деятельность злодеев, "не могущих" или "не желающих" удерживать свои злые вожеления и предпочитающих свободно изживать вовне все свои злые чувства, замыслы и намерения... Нет сомнения в том, что в результате этого на свете скоро остались бы одни злодеи и их запуганные рабы. Отстаивать "свободу злодеяния" могут только совсем наивные или неумные доктринеры, полагающие, что люди живут наподобие изолированных друг от друга атомов, что зло не заразительно и что злодей есть не более чем рассердившийся добряк... Напрасно также стали бы поддерживать эту точку зрения сторонники беспредельной личной свободы, полагающие, что *по убеждению* - человек вправе делать *все*, ибо "убеждения свободны" и "убежденный поступок", есть высшая самооценность в жизни. Такой

¹³¹ См. главы четвертую и пятую.

формальный подход к добру и злу был бы совершенно несостоятелен, ибо добро и зло *не* суть формальные начала. Мало сказать: "я убежден"; надо иметь за своим убеждением еще и *предметные основания*. "Убежденность" может проистекать не из предметной очевидности, а из бредовой одержимости или извращенной страсти. И неужели здравый человек может серьезно полагать, что достаточно любому негодяю сослаться на свои негодяйские "убеждения", для того чтобы обеспечить себе объективную правоту и общественную беспрепятственность? Но в таком случае надо было бы признать, что *не-негодяй, тоже убежденный* в правоте своего пресекающего вмешательства, - будет *столь же прав* и беспрепятственно свободен, если он пресекая обрушит свой меч на голову "убежденного" негодяя...

В противовес всем злодеелюбивым учениям - необходимо открыто установить, что никто из людей не имеет ни свободы внутреннего злопыхательства, ни свободы внешнего злодеяния. Здоровая, религиозно-осмысленная общественная атмосфера всегда выдвинет против злопыхательства - меры психического понуждения, побуждающие злопыхателя к внутреннему самопонуждению и ставящие его на путь исцеления; а против злодеяния-сначала меры физического понуждения и пресечения, властно останавливающие внешний размах злодея, и затем меры внутреннего, духовного воздействия. Нельзя давать злу властно насаждать себя и распространять себя внешними поступками, вторгающимися в виде дерзкого призыва и соблазна в слабые и, может быть, уже полуотравленные души. Никто не имеет права ни злодействовать, ни делать себе святыню из свободы злодея¹³². Мало того, всякий *обязан* сопротивляться и злопыхателю, и злодею,- сопротивляться *инициативно* и Действенно,-сопротивляться и внутренним усилием, и внешним поступком, - сопротивляться не в злобу и в месть, а в любовь и служение. И обязанность эта у людей - *взаимна*.

Обязанностью *взаимовоспитания*¹³³ люди связаны настолько же, насколько они связаны неизбежным взаимодействием в добре и зле: ибо в творчестве добра и в борьбе со злом люди не изолированы. Правда, каждый из них имеет дело, прежде всего, со своей собственной душой, непосредственно доступной только ему, и с живущими в ней злыми влечениями и страстями: каждый имеет перед собою прежде всего свои собственные поступки, над которыми он непосредственно властен. Но в этом люди уже связаны *подобием*, которое открывает им возможность как бы перекликаться из колодца в колодец, понимать и проверять друг друга, давать друг другу советы и оказывать помощь; и в этом добровольном сознательном обмене духовными дарами, против которого не мог бы ничего возразить самый отъявленный свобододолюбец, процесс взаимо-воспитания уже совершается и приносит свои плоды. Возражения обычно начинаются

¹³² См. главу седьмую.

¹³³ См. главы пятую, шестую и седьмую.

лишь с того момента, когда одна сторона, сознательно или бессознательно, уклоняясь с путей добра, выходит из этого *подобия*, утверждает свою особую, *злую* цель и не желает более участвовать в этой совместности' и взаимности. Тогда обычно бывает так, что "отколовшийся во зло" начинает утверждать свою злую свободу и, умалчивая о том, что он добивается именно свободы *во зло*, он вызывает к свободе *как таковой*, до тех пор пока простодушные и неумные люди, впадая в соблазн и соглашаясь с ним, не начинают отстаивать свободу *и для злодея*.

Однако люди не могут признать и никогда не признают, что злодей имеет привилегию злой свободы: ибо они связаны друг с другом не только *подобием*, но еще *взаимностью* и *общностью*.

Люди взаимно посылают друг другу свои достижения в добре и свои падения во зло: взаимно воспринимают посланное и взаимно отвечают за свои, даже и бессознательные влияния. По существу, они призваны к тому, чтобы совсем не посылать друг другу зла и получать от других одно добро, но не к обратному. Быть на высоте этого призвания им почти не удастся. И вот некоторые из них пытаются закрепить за собою преимущественное право - посылать другим чистое зло и не принимать посылаемого им в ответ, в виде понудительного воздействия, добра. Взаимность и справедливость не терпят этой привилегии. Всякий, посылающий зло, всегда должен быть готов к тому и согласен на то, что другие сумеют пресечь его злодеяние и принудить его к качественному пересмотру посылаемого им зла. Тот, кто, получая мою злую посылку, обращает мое внимание на ее злое качество, тот не наносит мне обиду, а оказывает мне услугу, а тот, кто пресекает мое озлобленное буйство, не давая ему распространиться и понуждая меня опомниться, тот выполняет свою обязанность и становится моим благодетелем¹³⁴. В этом *взаимная обязанность* людей. И всякий из нас, оказывая другим эту услугу и это благодеяние, должен *желать себе* той же услуги и того же благодеяния от них. Пусть, действительно, каждый делает другим только то, чего желает себе: но при этом он должен желать и самому себе понуждения и пресечения от других в минуту своего собственного злодейства.

Однако в творчестве добра и в борьбе со злом люди связаны друг с другом не только взаимностью, но и *общностью*. Ибо у них имеется одна, единая, всем им *общая цель*, такое *общее благо*, которое - или сразу у всех будет, или сразу у всех не будет: это есть *мир на земле, расцветающий из человеческого благоволения*. Именно единство и общность этой цели заставляет людей объединять свои силы и вносить единую организацию в дело борьбы со злом. Каждый злодей мешает *всем* остальным - быть не злодеями; каждый колеблет и отравляет весь общий уровень духовного бытия. Поэтому каждый злодей, злодействуя, должен встретиться со *всеми*, объединенно сопротивляющимися ему; это сопротивление ведется *немногими* от имени *всех* и от *лица единой, общей цели*. Таков смысл всякой

¹³⁴ См. главу шестую.

духовно осмысленной общественной организации. Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям их общую духовную *цель* и заставляет их создать единую общую *власть* для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице *живой орган общей священной цели*, орган добра, орган *святости*, и потому совершает все свое служение от *ее* лица и от *ее* имени. Понуждающий и пресекающий представитель такого общественного союза делает свое дело не от себя, не по личной прихоти, не по произволу; нет, он выступает как *слуга общей святости, призванный и обязанный* к понуждению и пресечению *от ее лица*. Он является живым органом той силы, которая составлена из всех индивидуальных, духовных сил, связанных солидарным отношением к общей святости: эта сила есть сила *самой святости*, а он есть *ее живое явление и ее живой меч*¹³⁵.

Именно благодаря тому, что духовно осмысленная общественная власть почерпает свои права из отношения к общей цели, а свою силу - из общей солидарности, воля каждого отдельного члена вливается в эту власть, признает ее добровольно и, подчиняясь ей, сохраняет свою духовную свободу. Мало того, правосознание связывает каждого с общею и единою властью в ее служении, так что каждый участвует своею волею и своею силою в ее актах, даже и в тех, в которых он сам непосредственно не выступает. И в результате этого слагается организация, в которой общий элемент единого *блага* и единой *цели* получает единого и общего *волевого двигателя*, до известной степени снимающего с единичных людей задание и бремя непосредственного понуждения и пресечения злодеев.

Благодаря такой организации каждый член союза может и должен чувствовать, что его воля и его сила участвуют в борьбе центральной власти с началом зла и его носителями. Это выражается в признании в поддержании актов этой борьбы не только за страх, но и за совесть, в сочувствии им и активном, инициативном содействии. Властвующий центр, ведя эту борьбу, нуждается в этом сочувствии и содействии и имеет право на него: мало того - побеждать в этой борьбе и строить совместную жизнь ради общей цели он может только тогда и лишь постольку, поскольку общественное мнение (и в его распыленном, и в его сосредоточенном состоянии) поддерживает его своим сочувствием и содействием. Власть и народ должны быть согласны в понимании зла и добра и солидарны в волевом отвержении зла; вне этого обе стороны идут навстречу гибели. Эта гибель и наступает, если одна из сторон изменяет общей цели или ее верному пониманию: если власть начинает *потакать* злодеям или если народ начинает их *укрывать*. Тогда общественно-организованное сопротивление злу прекращается, уступая свое место более или менее *злонамеренному непротивлению* и в результате победа зла оказывается обеспеченной.

¹³⁵ См. главу одиннадцатую.

Приятие власти и ее борьбы со злом выражается не только в том, что индивидuum за совесть помогает ей бороться со злодеяниями *других людей*, но и в том, что он сам добровольно приемлет понуждение и пресечение, когда оно обращается против *него самого*. Этот вывод естествен и необходим: ибо к нему ведет закон взаимности и общности. Тот, кто приемлет общую цель и общий орган, тот приемлет и его верное действие, независимо от того, направлено оно на других или лично не него. При наличности зрелого правосознания человек участвует своею волею в актах своей власти и тогда, когда *он сам оказывается понуждаемым и пресекаемым, наказуемым или даже казнимым*. Справедливое понуждение он воспринимает тогда как *самопонуждение*, осуществляемое социально выделившеюся и уполномоченною духовною волею справедливое наказание он воспринимает как заслуженное самонаказание. И даже несправедливый приговор к смерти он может пережить в порядке добровольного приятия, подобно Сократу и великому множеству христианских мучеников.

Таковы последовательные выводы из всеобщей взаимной связанности людей в добре и зле.

12. ОБОСНОВАНИЕ СОПРОТИВЛЯЮЩЕЙСЯ СИЛЫ

Если попытаться объединить выводы, вытекающие из этой всеобщей взаимной связанности людей в добре и зле, то можно сказать: духовное растворение и преображение зла знаменует конечную, завершенную победу над ним (*цель*), но *понуждение* к необходимым для этого усилиям и прямое *пресечение* злодеяний - необходимы для этой победы как *средства* или способы сопротивления.

Душевно-духовная связанность людей в добре и зле настолько существенна и проникающа, что человек, раз испытавший и осознавший ее, реально видит *единство и общность злого начала* в мире и чувствует непрестанную потребность не только не участвовать в его заражающем распространении, но и противостоять ему в цельном, волевом сопротивлении. Едино и обще всем людям не только начало добра в его живом, благодатном и очистительном веянии, но и начало зла, в его разлагающем и отравляющем дыхании: и человек, осязавший это единство, оказывается уже не в состоянии "умственно отвлекаться" от него, или делать вид, будто его нет, или занимать безразличную позицию каким-либо иным способом. Злое начало *едино и агрессивно* и в агрессивности своей *лукаво и многообразно*. *Тот*, кто ему не сопротивляется, *тот* уступает ему и идет в его свите; кто не пресекает его нападения, тот становится его орудием или гибнет от его лукавства. Здесь нельзя выжидать, вилять или прятаться, ибо не говорить злу ни "да", ни "нет" значит говорить ему "да": и потому выжидающий и прячущийся совсем не "выжидает" и не "прячется", а предает и предается.

Для того чтобы вести верное сопротивление злу, необходимо все время иметь в виду все четыре основных свойства его: *единство, агрессивность, лукавство и многообразие*, и считаться с ними со всеми. Только духовно слепой может, признавая агрессивность, лукавство и многообразие зла, не

замечать его *единства* и общности, замыкаться окончательно в свою личную "безгрешность" и искать "спасения" для себя одного; это будет добродетель слепого, совершенство беглеца, спасение себялюбца, и все - будет мнимое. Только лишенный жизненного опыта может не видеть *агрессивности* зла, его естественной тяги к расширению его одержимости, его властного напора и воображать, что силу зла можно и должно истощать беспрепятственностью, терпеливой покорностью и жертвенным обречением ему всех святынь, всех человеческих душ и всей культуры. Только наивный человек может не видеть *лукавства* зла и полагать, что злу присуще простодушие, прямота и рыцарственная корректность, что с ним можно договариваться, ожидая от него верности, лояльности и чувства долга. Только поверхностный ум может упускать из вида, что зло есть начало в высшей степени *удобопревратное*, способное использовать весь диапазон внутренних и внешних состояний человека, то разгораясь огнем открытой страсти, то замирая в умолчании, то принимая обличие доброты и благородства (ведь им, например, нашептано и само учение о "свободе злодеяния"). Зло, вообще говоря, совсем не сводится к "дурной цели"; для него настолько же характерны и "дурные средства". Его формула гласит: всеми, и злыми и добрыми, средствами - к злой цели; причем, в термине "злой" содержится не идея "отступления от добра", а идея "безразличия" или "отвращения" к добру. И вот, ведущий борьбу со злом и постигший его исключительно духовную растворимость и преобразимость, естественно, должен поставить перед собою вопрос, следует или не следует противопоставить этому обще-единому, лукавому и многообразному началу *во всей его агрессивности* - внешнее понуждение и пресечение, или нет? Требуется этого подлинная, преображающая победа над злом или нет? И если требует, то почему?

Всеобщая взаимная связанность людей, делающая зло единым и общим началом, ставит каждого человека в положение вольного или невольного соучастника зла¹³⁶ и держит его в этом положении до тех пор, пока он не совершит волевой отрыв от злодея и не обратится к нему во всей силе активно-отрицающей любви¹³⁷. Человек, видящий эту связанность людей и обладающий живою совестью, всегда испытывает себя как бы *присутствующим* при том зле, о котором он знает, что оно совершается или совершится. Но, присутствуя при злодеянии, он не может не порвать в себе того "едино-воления" и "едино-чувствия" со злодеем, в котором его обычно удерживает любовь к другим людям. Этот отрыв и есть первое проявление родившегося праведного гнева и негодования. При этом он не боится порвать это "единение со злодеем, ибо он видит и понимает, что злодей *уже порвал* в своей душе единение любви со своею жертвою, что он, осуществляя свое злодейство, рвет нити этого единения и в душе своей *жертвы*, и в душе *защитника*, и во *всех* душах. Поэтому поддерживать

¹³⁶ См. главу семнадцатую.

¹³⁷ См. главу шестнадцатую.

единение *положительной любви* со злодеем - противоестественно, отвратительно и губительно; напротив, оторваться от сочувствия ему и *всякого* соучастия с ним, не выходя из пределов духовного благожелательства, - естественно, необходимо, единственно верно. Но в соучастии остается повинен всякий, кто не положил *всю свою личную силу* на активное пресечение злодеяния. Всякий отвернувшийся, убоявшийся, поберегший себя, не вмешавшийся, "ничего не сделавший", не воспротивившийся до конца - несет на себе вину духовного соучастия: и нравственно чуткий человек знает эту вину и вызываемое ею внутреннее угрызение и испытывает его даже тогда, когда злодейство почему-нибудь случайно не состоится ("я от лени или трусости *чуть-чуть* не стал соучастником"...). Такому "хороняке" остается только два исхода:

или почувствовать презрение к самому себе и почерпнуть в нем мужество для решительной борьбы в будущем, или же вступить на "успокоительный" путь обеления зла¹³⁸, который и приведет его постепенно к покорности, выводя его совсем из ряда сопротивляющихся.

Таким образом, каждое внешнее злодеяние является как бы испытанием или пробным камнем для всех, воспринимающих его: самым осуществлением своим оно испытывает духовную зрелость предстоящих, их преданность добру, их силу в добре, чуткость их совести, их любовь к ближнему, их способность мириться с победою зла и потворствовать ему. Присутствующий при злодеянии переживает некое искушение и соблазн, ибо во всяком злодеянии зло провоцирует всех окружающих, властно заставляя их высказаться и обнаружиться, занять решительную позицию: *против зла* или *в пользу зла*. Уклониться от этого испытания нельзя, ибо уклонившийся и отвернувшийся - высказывается тем самым в *пользу зла*. Именно эта острота проблемы придает каждому злодеянию характер *трагический* - не для злодея только, но и для всех воспринимающих. Подавляющее большинство людей предстоит злодеянию в состоянии внутренней неготовности: их собственная, лично-внутренняя борьба со злом не закончена и не завершена, и из этого неустойчивого равновесия они вынуждены совершить внешнее волевое оказательство, резко ставящее их на *одну* сторону и нередко заставляющее их нести длительные или вечные последствия этого поступка. Вот почему большинство людей оказывается растерянными перед лицом злодеяния, и растерянность эта бывает тем большею, чем дерзновеннее и самоувереннее злодей. И какие только благовидные мотивы не приходят здесь на помощь тому, кто тянется к "безопасной" пассивности: и "отвращение к насилию", и "жалость" к злодею, и ложное смирение ("я и сам грешный человек"), и ссылка на свою "неуполномоченность", и обязанность сохранить себя "для семьи", и нежелание "стать доносчиком", и мудрое правило "в сомнении воздержись", и многое другое. И все это служит одной цели: оправдать и приукрасить свое религиозное и нравственное дезертирство. Именно поэтому не

¹³⁸ См. главу вторую.

утратившие совесть хороняки нередко чувствуют такую благодарность, и даже до восторга, к тому, кто примет бремя искушения на себя и избавит их своим пресекающим актом от неприятной раздвоенности и последующих угрызений.

Все это означает, что злодеяние не только вторгается во все души дерзновенным соблазном, призывом, отравой примера, но требует от большинства *духовно непосильного для него героизма*, видения, духовной зрелости и внешней решительности. Оно отравляет души не только своим взрывом, но и тем ядовитым сознанием собственного предательства, которое оно вызывает в слабых душах и которое само по себе равносильно полупобеде зла. Вот почему понуждающий и пресекающий творит верное дело, драгоценное для *всей* внутренней борьбы со злом во *всех* людях; он как бы приемлет -гот меч великого рассечения добра и зла, о котором говорит таинственное слово Евангелия ("не мир пришел Я принести, но меч". Мтф. X. 34-39; Мрк. XIII. 9-13; Луки XII. 51-53). Он героически выявляет противоположность добра и зла, проводит между ними четкую и драгоценную грань, помогает людям осознать эту грань и поддержать ее в своем внутреннем мире, спасает себя и их от вины соучастия и от самопрезрения, удерживает буйный разлив зла и избавляет людей от непосильного для них искушения. Он утверждает в себе и являет другим *силу добра*, которая, естественно, ищет цельного бытия во внешнем поступке, и притом не только созидающем, но и отражающем. И понятно почему люди, имея в виду эту разделяющую, различающую и ограждающую функцию благой силы, обращаются умственно к светлому образу ангела и именно ангела-хранителя.

Понятно, что, если бы зло совсем не обладало агрессивной тенденцией или не изливалось во внешних поступках, то сопротивление ему посредством физического пресечения было бы ненужно и невозможно. Именно агрессивность зла и необходимость для него изливаться во внешних поступках делают необходимым и *противонаступление* на него. Напрасно было бы возражать против этого ссылкой на то, что внешний акт не прибавляет ничего к злопыхательству и при наличии последнего является несущественным. Хотящий зла относится к творящему зло, как сдерживающийся к несдерживающемуся, как несмеющий к смеющему, как осуждающий зло (хотя бы еще только уголком своей души) к одобряющему¹³⁹, как еще не утвердившийся во зле к тому, кто ему предался. При прочих одинаковых условиях виновность последнего гораздо больше; зловерность же его больше при всяких условиях. Напрасно также думать и говорить, что злое действие вызывается именно внешним противодействием; в реальной исторической действительности дело обстоит как раз наоборот...

Вся история человечества состоит в том, что в разные эпохи и в разных общинах *лучшие люди гибли, насилуемые худшими*, причем это

¹³⁹ См. главу вторую.

продолжалось до тех пор, пока лучшие не решались дать худшим планомерный и организованный отпор. Так всегда было, и так всегда будет: радикальное зло, живущее в человеке, *торжествует до тех пор, пока не обуздывается* и поскольку не сдерживается; и всюду, где эта обуздывающая и сдерживающая сила не восстает в *самом* индивидууме, она должна прийти и приходит извне, от других, в виде внешнего сопротивления и вызываемого им страха и страдания ("timore vel dolore". Бл. Августин). Внешняя чужая сила нужна человеку для того, чтобы он приучился блюсти верную социальную грань в своем поведении, так чтобы эта грань постепенно стала его собственной, изнутри поддерживаемой и добровольно признанной гранью, и тогда страх претворится в уважение и утвердит в нем чувство долга, а страдание побудит его обратиться к себе и открыть источник его в своем собственном несовершенстве. Понуждение и пресечение необходимы для того, чтобы пробудить и укрепить к дефективной душе правосознание и моральное чувство, из коих каждое по-своему ведет к истинной нравственности или по-своему ее приближает.

Столетиями и тысячелетиями совершается этот обуздывающий и перевоспитывающий процесс, превращающий человекообразное животное - в существо общественное и дисциплинированное, и чем общественное и дисциплинированное это животное, тем доступнее оно для духовной культуры и тем доступнее ему самому работа внутреннего самовоспитания. Самая идея о возможности "сопротивляться посредством непротивления" даруется человечеству и оказывается применимой тогда и постольку, когда и поскольку общий, родовой процесс обуздания зверя в человеке грозой и карой ("Ветхий Завет") создает накопленный и осевший итог обузданности и воспитанности, как бы экзистенц-минимум правосознания и морали, открывающий сердца для царства любви и духа ("Новый Завет"). Однако новое учение отнюдь не порицает, не отменяет и не отвергает угрозу и кару; по-прежнему необходим и меч, и "Божий слуга" "в наказание делающему злое" (Римл. XIII. 4). Но помимо этого пути и рядом с ним уже установлен новый, высший, благодатный путь, не единственный, но главный: *Божий* путь, не осуждающий, но осмысливающий и освящающий прежний путь, путь "Кесаря". Именно там, где зверь укрощен и диавол в душе подавлен, - просыпается способность, и склонность, и объективная общественная возможность воспитывать души словом разума и делом уступчивой любви: но где этого нет, там слово падает на бесплодный камень и расточенная доброта попирается свирепыми животными (Мтф. VII. 6)... Там по-прежнему необходима гроза, посылающая страх и страдание.

Эта точка зрения родового, исторического преемства обнаруживает с особенною ясностью несостоятельность тех, кто "принципиально" отрицает внешнее понуждение и пресечение. Сторонник "чистого" непротивления вместе со всем остальным человечеством пользуется плодами всей предшествующей борьбы со злом: всею своею жизнью, безопасностью, возможностью трудиться и творить - он обязан усилиям, подвигам и страданиям тех, кто до него, из поколения в поколение обуздывал зверя в

человеке и воспитывал в нем животное, а также тех, кто ныне продолжает это дело. Именно благодаря тому, что находились люди, добровольно принимавшие на себя бремя активной борьбы со злодеями, эту, может быть, тягчайшую разновидность мирового бремени,- всем остальным людям открывалась возможность мирно трудиться, духовно творить и нравственно совершенствоваться. Огражденные и обеспеченные от злодеев, окруженные незлодеями, они оказывались в значительной степени освобожденными от напряжений отрицательной любви¹⁴⁰ и свободно могли предаваться, в меру своей нравственной потребности, благам высшего бескорыстия, любовной уступчивости и личного непротивления. И вот, сторонники "чистого" непротивления, пользуясь этими благами векового дуба, но не усматривая того, что источник этих благ именно в нем, стали отдавать всю свою "добродетель" и свои досуги на то, чтобы подрывать его корни и повалить его. Началось осуждение благодетелей, порицание собственных защитников; раздалась проповедь против самой необходимости нести мировое бремя пресечения зла; полились доказательства того, что это бремя - мнимое, что зла нет, что сами понуждающие и пресекающие суть настоящие и единственные злодеи. И при этом все блага ограждения продолжали даваться поносимыми благодетелями и продолжали приниматься поносящими "праведниками". И если ограждающие, неся свое бремя, принимали на себя вину, то эта вина по всей справедливости ложилась и на огражденных: ибо огражденные пользовались всеми проистекающими отсюда благами, и не могли ими не пользоваться, и фактически принимали их, но только делали вид, что это не блага, что они им не нужны, что они ими не пользуются, и что они, при всей этой фальши и неблагодарности, во всем своем горделивом лицемерии и моральном ханжестве, соблюдают нравственную чистоту, "любовность" и "непротивление"... И продолжали взрывать под собою и подо всеми пороховой погреб зла.

Все эти разъяснения окончательно устанавливают не только необходимость внешнего понуждения и пресечения, но и их сравнительное значение в общей системе борьбы со злом.

Это значение есть чисто *отрицательное*. Наивно было бы думать, что внешнее воздействие на человека, исходящее от других и механически направленное на его телесный состав,- может заменить собою внутреннее, органическое воспитание в духе и любви. Посредством внешнего понуждения и пресечения невозможно сделать человека добрым или принудить его к добрым делам (это было бы самое большее *видимость* добрых дел...); на этом пути нельзя погасить зло, живущее в душе, нельзя перевоспитать человека или облагородить его чувство и волю; эти меры идут не к умножению добра, в *к уменьшению числа злодеяний*; они отрицательно готовят разрешение главного задания, но именно постольку они являются *безусловно необходимыми*.

Внешнее понуждение и пресечение имеют тройную цель.

¹⁴⁰ См. главу шестнадцатую.

Во-первых, не допустить, чтобы данный человек совершил данное злодеяние, остановить *эту* злую волю в ее злом направлении, отрезвить ее внешней помехой и отпором, показать ей, что запретность запрещенного поддерживается не только мотивами совести и правосознания, но и внешнею силою, то ставящею препятствие злодею, то настигающею его суровыми последствиями и, наконец,- лишением свободы и причинением ему душевных неприятностей и страданий побудить его обратиться к само-осознанию, само-побуждению и само-перевоспитанию. Для души, в корне благородной, но страстной и падшей, может быть достаточно первого проблеска внешнего пресечения, для того чтобы установить равновесие и самообладание. Напротив, душа, в корне извращенная и ожесточенная, может не отозваться в своей одержимости ни на какие внешние и внутренние воздействия и найти свой конец в смертной казни.

Второю задачей является ограждение всех других людей от злодеяния и его отравляющего воздействия - от того душевно-духовного ожога, примера, искушения, соблазна, призыва, которое оно несет в себе и с собою; и далее - избавление других от опасности, от того страха за свою жизнь, за свободу, за права, за свой труд, за свое творчество, за свою семью, который вызывает в людях взаимное недоверие, настороженность, отчуждение, враждебность, ненависть и ожесточение (*bellum omnia contra omnes*). Ожидать отовсюду нападения и злодейства - значит подозревать всех, видеть всюду врагов, готовиться к отпору и гибели и готовить гибель другим. И если в ограждении прежде всего и безусловно нуждаются малолетние, слабые, больные и беззащитные, то и для всех остальных людей отпадает возможность духовного творчества и совершенствования при наличности ожесточенной борьбы всех против всех.

Третья задача состоит в том, чтобы удержать от пути злодейства всех людей, способных соблазниться или увлечься им: пример понуждаемого и пресекаемого злодея учит воздержанию всех, слабых в добре и колеблющихся. Внешний стимул закрепляет и усиливает неуверенное действие внутренних мотивов и в полном смысле слова идет на помощь человеку в его внутренней борьбе с самим собою. Правовая угроза отпором или тягостными последствиями сама по себе, конечно, не единит людей, но она уменьшает и ослабляет силу взаимного отталкивания, взаимной агрессивности, того центробежного разброда и развала, при господстве которого совместная жизнь людей становится адом. Поддержание внешнего общественно-правового порядка само по себе не вызывает в душах расцвета христианской любви, но оно устанавливает в человеческом общении тот *внешний* ритм миролюбия, терпимости и корректности, который неизбежно, хотя и незаметно, передается и в *души людей*; внешний правопорядок воспитывает людей так, как это делает воинская выправка, дисциплина и отдавание чести: слагаются и крепнут навыки самообладания, координации и солидарного действия. Дисциплинируя людей, внешний правопорядок создает и психическую атмосферу взаимного признания, уважения, сговора и даже общее, "незримо разлитое в душах, настроение доверия и

дружелюбия. Конечно, это настроение имеет свой минимум и свой максимум, и при наличии минимального уровня - ему, конечно, далеко еще до настоящего дела любви. И тем не менее, этим *расчищаются пути* к возможности единения, создается почва для взаимного благоволения, и самое злопыхательство, не имея возможности излиться в злодеяние, бывает вынуждено искать себе иных исходов и внутренне перегорает в обращенности на свои собственные страдания.

Такова единая отрицательная задача понуждения и пресечения: отрезать пути к злодейству, оставляя открытым путь единения. Это далеко еще не создание рая, но это есть исключение ада и поддержание внешнего чистилища для дальнейшего внутреннего делания. Это еще не самое движение вверх, в гору, но как бы прокладка горного шоссе. Это еще не самое лечение недуга зла, но как бы изоляция очага, карантин и борьба превентивными мерами. Это еще не самая жизнь в обновленном доме, жизнь здоровая и творческая, но лишь необходимая дезинфекция зараженного дома. Осуществляющий эту борьбу служит именно делу духа и любви, но служение его отрицательное и подготовительное. И это служение совсем не сводится к употреблению внешней, физической силы, но состоит *в создании уверенной перспективы ее применения*. Понуждение и пресечение поставлены на должную высоту не там, где они в непрерывном ходу, но там, где *возможность* их всегда налицо, а *необходимость* их применения *не* наступает. Ибо задача их не в том, чтобы наполнять тюрьмы и казнить, а в том, чтобы помочь выработке, установлению и поддержанию внутренних, мотивирующих сил правосознания. Эта задача окончательно разрешена не тогда, когда злодей уловлен и казнен, но когда не оказывается злодеев, подлежащих уловлению и казнению: и вот именно это-то и означает, что правосознание окрепло и что духовное призвание правовой силы осуществлено¹⁴¹.

Теперь уже ясно, что только признание этих способов борьбы может дать началу добра всю полноту необходимого вооружения. Нелепо думать, что внешнее понуждение и пресечение суть единственные или главные способы сопротивления злу¹⁴² - т.е. что зло побеждено, как только оно спряталось и притаилось. Но столь же нелепо думать, что понуждение и пресечение суть злодейские и недопустимые способы борьбы¹⁴³ - т.е. что зло неприкосновенно, как только оно дерзнуло излиться во внешний поступок. Внешняя, физическая борьба со злодеем не должна быть противодуховна, ибо цель ее в духовном воспитании, и потому она должна проистекать из воли к духу¹⁴⁴. И точно так же эта борьба не должна быть противолюбовна, ибо цель ее в проложении путей ко взаимному приятию и единению людей, и потому она должна проистекать из верной любви к Богу и людям и из

¹⁴¹ См. главу пятую.

¹⁴² См. главы шестую и седьмую.

¹⁴³ См. главу тринадцатую.

¹⁴⁴ См. главы седьмую, восьмую, одиннадцатую и тринадцатую.

благо-желательства к самому злодею¹⁴⁵. Дух и любовь, с одной стороны, и внешнее понуждение и пресечение, с другой стороны, совсем не стоят принципиально в отношении взаимного исключения. Нельзя воспитывать людей, не отправляясь из духа и любви и не обращаясь к духу и любви, но именно настоящий воспитатель должен уметь не только уговаривать, но, когда надо,- *уговаривать заставляя* и, когда необходимо,- *заставлять не уговаривая*, и перспективу этой возможности и даже неизбежности он должен, когда надо, поставлять перед умственным оком воспитываемого.

Эта перспектива физического понуждения и пресечения имеет как бы три плана, или три возможности, предстоящие тому, кто призван к нему в своем предметном служении; эти возможности определяются душевным состоянием одержимого злом человека.

Так, во-первых, человек, впавший в состояние проти-водуховности и противолюбовности, может обнаруживать *склонность* и *способность* к *злодействию*. Необходимость сопротивления злу в чужой душе этим уже дана, но весь аппарат мероприятий выдвигается в известной духовной последовательности: начиная от призыва словом и делом к очевидности и любви - и кончая готовностью обратиться к физическому понуждению и пресечению; эта готовность выдвигается здесь лишь в виде угрожающей санкции.

Во-вторых, человек, захваченный злом, может покуситься на реальное *злодеяние* или даже осуществить его, и притом, может быть, неоднократно, обнаруживая *злую волю* не считаться с духовным понуждением, а может быть, и с физическим пресечением. Во всех подобных случаях необходимо в первую очередь физическое пресечение; в дальнейшем - делом государственного суда явится: квалифицировать правосознание преступника в момент злодеяния (виновность) и в момент суда (наказуемость) и, следовательно, решить вопрос о том, необходимо ли и в какой мере необходимо физическое понуждение; церковь, исправительные учреждения и общественное мнение должны будут принять на себя бремя" духовного перевоспитания. "

Наконец, в-третьих, одержимый злом человек может обнаружить прямую *неспособность* воздерживаться от злодеяний; таков абсолютный злодей, который пожизненно *не может не злодействовать* и перед извращенною волею которого бессильны все меры человеческого воздействия. Перед лицом такого урода - духовное воспитание и физическое понуждение могут отпасть, как бессильные и безнадёжные, и тогда все сведется к физическому пресечению которое в своем чистом виде может принять форму смертной казни.

Так надлежит представлять себе организацию внешне-понудительной борьбы со злом в условиях мирного правопорядка и государственного равновесия. Совсем иначе может сложиться эта борьба в условиях революционных потрясений, гражданских и международных войн: в этих

¹⁴⁵ См. главы шестую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

условиях необходимость оборонять родину, веру и святыни ставит человека в положение не воспитателя, а воина; его призванием является не пробуждение очевидности и любви в душе нападающего, не размягчение его ожесточенности и не облагораживание его намерений; нет, он призван физически остановить и пресечь, он должен принудительно положить конец напору, необходима гроза, сеющая страх, страдание и смерть. Необходимость решительного внешнего воздействия вызывается здесь сосредоточением всех обостряющих борьбу и запирающих другие выходы условий¹⁴⁶: буйная агрессивность восставшего, невозможность терять время, необходимость овладеть пространством, неопределенно-обширный объект воздействия, неудобоуговоримость одержимого врага, невозможность предать обороняемую драгоценность - все это может как бы погасить на время все положительные задачи борьбы со злом и временно отклонить как несостоятельные все духовно-любовные пути воздействия. Физическое пресечение выступает тогда во всем своем безжалостном и суровом виде, ведя наступление на нападающего и оставляя для начала положительной любви сравнительно лишь самое небольшое поле действия (акты личного сострадания и пощады, законы о раненых, больных и пленных).

Опасность такого обособления и исключительного действия физической силы - самоочевидна. Увлекая и ожесточая человеческие души, пресечение начинает терять под собою настоящую духовную почву, оно незаметно начинает переоцениваться самими пресекающими и приобретает в их глазах значение главного, самодовлеющего, обычного и чуть ли не исключительного средства борьбы со злом; оно как бы выходит из общей лестницы средств¹⁴⁷ и начинает считаться самой подлинной и настоящей "борьбой по преимуществу", повреждая и души поборающих, и души побораемых, и души присутствующих при борьбе. Необходима большая сила видения, мудрости и воли для того, чтобы вовремя положить конец преобладанию этого способа борьбы, найти верную меру для действия меча и приступить к действительному целению состоявшихся духовных разрывов - силою положительной любви (начиная от политической амнистии и заключения мира и кончая всенародным покаянием и обретением новой справедливости).

Не надо быть сентиментальным человеком, для того чтобы испытывать эти периоды самодовлеющего пресечения, эти эпохи меча и крови, с их ожесточением, с их страданиями, с жертвенным самозакланием лучших людей и духовным утомлением и оскудением уцелевших - как бремя и проклятие в земной жизни человечества. Но надо быть и сентиментальным, и неумным человеком для того, чтобы из отвращения к этим тягостным периодам проклясть меч как таковой и отвергнуть всякое пресечение. Пока в человеческой душе живет зло, меч будет необходим для пресечения его внешнего действия,- меч, сильный в своей неизвлеченности и в своем

¹⁴⁶ См. главу тринадцатую.

¹⁴⁷ См. главы четвертую, пятую, тринадцатую и восемнадцатую.

пресекающем ударе. Но никогда меч не будет ни созидающим, ни последним, ни глубочайшим проявлением борьбы. Меч служит *внешней* борьбе, но *во имя духа*, и потому, пока в человеке жива духовность, призвание меча будет состоять в том, чтобы его борьба была религиозно-осмысленна и духовно чиста.

После всего разъясненного и высказанного остается еще установить это призвание меча.

12. О МЕЧЕ И ПРАВЕДНОСТИ

"Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и свое место в мире, - не сопротивляться злу мечом и силою?" Таков был основной, двуединый вопрос, породивший все наше исследование. Что можно и должно ответить на этот вопрос, когда его¹⁴⁸ ставит нравственно-благородная душа, ищущая в своей любви к Богу и Его делу на земле - религиозно верного, волевого ответа на идущий извне напор зла?¹⁴⁹

Ответ, добытый нами, звучит несомнительно и определенно: *физическое пресечение и понуждение могут быть прямою религиозною и патриотическою обязанностью человека*, и тогда он не в праве от них уклониться. Исполнение этой обязанности введет его в качестве участника в великий исторический бой между слугами Божиими и силами ада, и в этом бою ему придется не только обнажить меч, но и взять на себя бремя человеко-убийства.

Но именно в связи с этим последним выводом в разрешении основной проблемы возникает глубокое и существенное осложнение. Убить человека... Но разве убивающий ближнего соблюдает свое "нравственное совершенство"? Разве такой исход может быть нравственно верным, безгрешным, праведным? Ведь согласно основному вопросу ответ должен был удовлетворить человека, "стремящегося к нравственному совершенству"... Разве совесть человека может, при каких бы то ни было условиях, признать убийство человека безгрешно-праведным делом? А если не может, то как же удовлетвориться таким ответом?

Мы установили с самого начала, что все исследование имеет смысл только при полной и безусловной честности с самим собою, только при отсутствии упрощений и замалчивания, пристрастия и малодушия¹⁵⁰. Здесь непозволительно и не следует скрывать от себя что бы то ни было; напротив, надо открыть себе глаза на все, и все правдиво договорить перед лицом предмета. И потом уже принять окончательное решение, в уверенности, что оно недвусмысленно и верно.

¹⁴⁸ См. главу первую.

¹⁴⁹ См. главу восьмую.

¹⁵⁰ См. главу первую.

В самом деле, в борьбе со злом, особенно при внешнем понуждении и пресечении,- не терпит ли умаления или искажения личное и нравственное совершенство борющегося?

Нельзя не отметить, с самого начала, что форма этого вопроса - суровая, категорическая, явно предвосхищающая единственно возможный ответ ("да, терпит"),- может скрывать за собою некий серьезный дефект нравственного опыта или видения, и тогда она может вызывать в душе у спрашиваемого двоящееся впечатление наивности и лицемерия. Вопрос ставится так, как если бы человек (может быть, сам вопрошающий) *обладал уже* личным нравственным совершенством, и вот обладая им и ценя его выше всего в жизни, опасался бы увидеть его умаленным или искаженным через свое участие в пресекающей борьбе со злом. Безгрешный и праведный человек опасливо ищет праведного и святого образа действий, с тем чтобы соблюдать только его и никогда не приобщаться какому-либо другому образу действий, не совсем совершенному или не безусловно праведному. Если при этом спрашивающий действительно уверен в том, что он "праведен" и что человеку вообще доступно в его деятельности безусловное и полное совершенство, то это свидетельствует о некоторой ограниченности его нравственного опыта и о наивности его духовного видения; если же спрашивающий знает о своей личной неправедности и об обреченности всех человеческих действий на большее или меньшее несовершенство, то вопрос его оказывается лицемерным.

Ни наивность, ни лицемерие не оправдывают постановку вопроса, отправляющуюся от нравственного совершенства как *данного*, как наличного или вообще легко доступного человеку в нашей земной жизни. Тому, кто хоть раз в жизни попытался реально представить себе, как жил бы, чувствовал и действовал действительно нравственно совершенный человек, и кто потом попытался сравнить этот образ - со своим собственным, сознательным и бессознательным укладом или зарядом влечений и желаний, тому и в голову не придет требовать для своей мнимой "святости" абсолютно "праведных" жизненных исходов. Это было бы столь же реально, умно и состоятельно, сколь состоятельно, умно и реально человеку, провалившемуся по пояс в болото, рассуждать о том, как бы ему вернуться домой, не допустив на своей одежде ни одного влажного пятнышка. Во грехах зачатый, во грехах возросший и совершивший полжизни, окруженный такими же людьми и связанный с ними связью всеобщего взаимодействия во зле¹⁵¹, - человек вряд ли имеет основание ставить перед собою практические вопросы абсолютного измерения и задачу немедленной абсолютной чистоты. Напротив, чем глубже он уходит в себя, чем зорче он видит тайные гнездилища своего инстинкта и своих страстей - тем более чуждою становится ему точка зрения морального максимализма, тем более скромным он делается в оценке своих собственных сил и возможностей и тем более снисходительным он делается

¹⁵¹ См. главу семнадцатую.

к слабостям ближнего. Он научается понимать Евангельский завет "совершенства" (Мтф. V. 48; Луки V. 35) как долгую лестницу страдающего восхождения, как зов сверху и как волевое начало совести в душе, но не как суровое мерило, ежеминутно пригвождающее слабую душу или педантически требующее непрерывной безукоризненности.

Человек не праведник, и борьбу со злом он ведет не в качестве праведника и не среди праведников. Сам тая в себе начало зла, и поборая его в себе, и далеко еще не поборов его до конца, он видит себя вынужденным помогать другим в их борьбе и пресекать деятельность тех, которые уже предалися злу и ищут всеобщей гибели. Пресекающий сам стоит в болоте, но нога его уперлась в твердое место, и вот он уже помогает другим, засасываемым трясиную, выйти на твердое место, стремясь оградить их и спасти, и понимая, что он сам уже не может выйти сухим из болота. Конечно, от слабости и из бездны никому не поможешь и никого не укрепишь, но из малейшего проблеска силы, видения и веры - может уже произойти начало спасения. Тот, кто сам уходит в трясину и захлебывается, тот, конечно, не борец и не помощник, но утвердившийся - уже помощник и уже борец, хотя и стоит сам в болоте. И не странно ли было бы видеть его полное безразличие к погибающим и слышать лицемерное оправдание, что "помогать вообще может только тот, кто стоит на берегу", и что он "тоже поможет кому-нибудь, когда сам выберется из болота и совсем обсохнет, но и тогда с тем, чтобы самому никак не забрызгать свою одежду"...

Человек, искренно любящий и волею ведомый, борется и от малой силы, помогает и от бедности. И начинает не сверху, от идеала, а снизу, от беды и от нужды. И он прав в этом, ибо. разумно и реально - идти в борьбе со злом не от максимума нравственного совершенства, закрывая себе глаза на свою неправедность и на всем присущую грешность, а от наличной ситуации злых страстей и благородной воли, отыскивая возможный минимум греха и возможный максимум помощи и укрепления. *Это* совсем не значит, что человек должен *погасить* в себе волю к нравственному совершенству, напротив, эта воля необходима ему до последнего издыхания. Но это значит, что наивная фантазия о его легкой доступности извинительна только детям; быть святым в мечтании не то же самое, что быть святым на деле: и от восприятия этого различия, от его проникновенного постижения душа человека мудреет и закаляется. Человек постоянно должен растить и укреплять в себе волю к нравственной чистоте, чистую и искреннюю волю к полноте духовной любви и к ее цельному излиянию в жизненные дела, но он не должен воображать, что это ему легко и быстро дастся. Однако чем большего он в этом достигнет, тем *менее неправедный* или, что то же самое, тем более праведный исход ему всегда удастся найти. "Большого" достигает тот, кто ищет "всего"; но бывает и так, что неразумное, настойчивое требование "всего" отнимает у человека и "меньшее". Ибо есть определенные жизненные положения, при которых заведомо следует искать не праведности и не святости, а *наименьшего зла и наименьшей*

неправедности, и в этих случаях практический максимализм всегда будет проявлением наивности или лицемерия.

Все эти соображения отнюдь не должны погасить или оставить без ответа вопрос, предложенный нравственным максималистом. Пусть он *практически не прав*, из наивности или из лицемерия; однако *теоретически* этот вопрос полон глубокого смысла и нравственная философия *обязана* его исследовать. Мы не имеем права уклониться от ответа на него и потому спросим еще раз: сопротивляющийся злу силою и мечом - удовлетворяет ли в этом всем требованиям нравственного совершенства? Остается ли душа его чистою и невозмущенною, а совесть - удовлетворенною и спокойною?

Трудно было бы представить себе, чтобы человек с глубоким и острым нравственным чувством мог дать на этот вопрос - положительный, успокаивающий ответ. Это ясно уже из вышеизложенных оснований, именно, что у несовершенного человека по необходимости несовершенны и поступки, и тогда, когда он молится Богу добра, и тогда, когда он борется со злом; волею и неволею, ведением и неведением - человек всегда неправеден и грешен; можно ли думать, что он внезапно окажется совершенным и святым именно в обращении ко злу?.. Напротив, следовало бы заранее допустить, что восприятие зла неминуемо вызовет в его душе и возмущение, и соблазн, и замешательство, и преодолевающие усилия, словом, все то, что не может не разразиться в душе живущего страстями неправедника. И естественно, что так это обычно и бывает. При восприятии зла дурные стороны души обыкновенно просыпаются из своего морального полусна, как бы предчувствуя начало своего освобождения: они начинают трясти наложенные на них цепи, отвечая на появление зла - любопытством и сочувствием, радостью и подражанием, попыткою оправдать себя и узаконить, повышенною притязательностью и непокорством. Душа переживает период искушения и внутренней борьбы: она выходит из равновесия и нуждается в повышенных усилиях духа и, быть может, как никогда, видит себя далекою от совершенства...

Однако помимо всего этого необходимо признать, что активная, внешняя борьба со злом несет в себе особые условия, затрудняющие человеку и его внутреннюю борьбу с его собственными злыми влечениями, и нахождение нравственно верных и безвредных внешних проявлений.

Так, прежде всего, понуждающий я пресекающий человек естественно занимает по отношению к злодею позицию отрицающего благожелательства. Это отрицательное отношение он не оставляет про себя и проявляет его в искреннем и цельном поступке. Это означает, что он приемлет разумом, и волею, и делом *неполноту любви в себе самом*, утверждает ее и изживает в борьбе со злодеем. И если нравственное совершенство состоит в наличности полной любви ко всему живому и сущему, то духовно зрячий борец со злом допускает в себе самом нравственно-несовершенное, урезанное, ущербное состояние и утверждает на нем свою деятельность. Он утверждает себя в неспособности светить, подобно солнцу, одинаково на злых и добрых (Мтф. V. 45) и согласно этому

и творит. Как бы ни была предметно обоснована и справедлива и в мере своей верна и соответственна его отрицательная любовь - она остается *сознательно сопущенным, действительно изживаемым нравственным нестерпением*. И это обстоятельство ни в чем не обнаруживается и не испытывается с такою силою и очевидностью как в последнем и крайнем проявлении отрицательной любви - в человекоубийстве...

Может быть, с тех самых пор, как человек впервые убил человека, и убив содрогнулся душою от чувства совершенного греха и от взятой на себя вины - в душе его зародилось, сначала в виде смутного чувства, а потом в виде уверенности, осуждение всякого убийства. Евангелие углубило и осватило это воззрение; оно с очевидностью указало человеку, что грех и вина убийства рождаются не в момент совершения поступка, а в момент внутреннего желания совершить его; так что человек, внешне никого не убивший, может чувствовать себя в своих желаниях и мечтаниях - убийцей, и постольку ему подобает и чувство вины, и угрызение, и раскаяние (срв 1 Иоанна. III. 13). Здоровая и чуткая совесть, воспитанная в духе подлинного христианства, испытывает и знает, что "убивает" не только тот, кто физически прекращает жизнь другого, или участвует в этом, или способствует этому: ибо есть еще степени ненависти, злобы и вражды, нравственно равносильные и равноценные убийству. И это убийство гневом и жаждою мести, завистью и ревностью-веетса вокруг себя каждым нетелесным убийцею и распространяется в душах в виде неуловимых напряжений и разрядов взаимного отталкивания, незаметно накапливающихся и подготовляющих ту атмосферу, в которой неуравновешенный человек быстро и легко доходит и до физического убийства. Мало того, глубокая и утонченная совесть утверждает еще, что вокруг каждого из нас люди все время медленно умирают не без нашей вины - одни от горя, ибо ближние недолюбили их, другие от изнеможения, ибо ближние не помогли им. Прав, конечно, Леонардо да Винчи, указывая на то, что люди вообще живут на счет жизни других людей: ибо каждый из нас, может быть, сыт именно потому, что есть другие, несытые, и наслаждается именно потому, что есть лишенные, и каждый из нас, сознательно или бессознательно, быть может, оттолкнул и исключил от владеемого им блага многое множество других людей. И именно здесь один из глубочайших источников того абсолютного милосердия, которое побуждало многих святых питаться и одеваться лишь настолько, чтобы быть в состоянии отдавать все свои силы страдающим и гибнущим. И здесь же одна из тех последних инстанций, перед лицом которой частная собственность должна быть не отвергнута, а принята и утверждена, но только в новом виде, подлинно христианском, освященном ответственностью перед Богом и людьми.

Таким образом, в каждом зачатке ненависти, в каждом оттенке злобы, в каждом отвращении человека от человека, мало того, в каждой неполноте любви, от простого безразличия до беспощадного пресечения, - укрывается в начатке и оттенках *акт человекоубийства*. Естественно, что поверхностные и малодушные люди идут мимо этого, закрывая себе глаза, отвертываясь и

игнорируя ("не могу же я всех спасти"...); они, на задумываясь, приемлют всю эту жизне-смертную связанность людей, стремятся уловить чутьем ее законы и использовать их к своей выгоде. Однако убежденный борец со злом не имеет ни основания, ни права закрывать себе глаза на это обстояние. Напротив: он должен осознать и продумать всю функцию отрицающей любви и в особенности функцию меча. Он должен до глубины понять, что он делает и на что решается, не малодушествуя и не предаваясь легкомыслию. Да, отрицающая любовь есть любовь урезанная, ущербная, функционально неполная и отрицательно обращенная к злодею: такова она уже в своих первых проявлениях - неодобрения, несочувствия и отказа в содействии¹⁵², и уже в этих проявлениях ее начинается тот отрыв, то противопоставление, то отрицание и пресечение, которые доходят до максимума и до внешнего закрепления в казни злодея и в убийстве на войне. Все это именно так, и во всем этом *нет совершенства и нравственной святости*. И тем не менее, ведущий борьбу со злодеем может и должен это принять.

Понятно, что все отрицательные, видоизменения любви, начиная от простого неодобрения и кончая физическим пресечением злодейства, не только не облегчают человеку, ведущему это сопротивление, его внутреннюю *борьбу с его собственными злыми влечениями*, но затрудняют ее. Отрицательная любовь не только безрадостна и мучительна для человека¹⁵³, она требует от него таких напряжений чувства и воли, от которых душа его привыкает не предаваться умилению, состраданию и, главное, радости; она привыкает жить не светлыми, а темными лучами любви, от которых она становится суровее, жестче, резче и легко впадает в каменеющее ожесточение. От этого она может утратить ту светлую легкость, ту певучую нежность, ту эмоциональную гибкость и удоборастворимость, которые так высоко ценятся великими учителями Добро-толюбия и которые так необходимы каждому для борьбы с его собственными злыми порывами и страстями. Душа, привыкшая бороться со злодеями, незаметно вырабатывает в себе особый отрицательно-подозрительный подход к людям; ее духовное зрение приучается фиксировать в них зло и нередко перестает замечать их живую доброту, она привыкает уверенно осязать реальность зла и незаметно утрачивает веру в реальность добра. Нельзя бесследно и без вреда воспринимать чужое злодейство, тем более постоянно и подолгу. Самое последовательное и героическое отвержение зла не избавляет душу борца от необходимости воспринимать его черную природу и приспособлять к ней свой опыт и свое видение. Естественно, что в этом вынужденном приспособлении более слабая душа незаметно заражается, а более сильная - каменеет и черствеет.

К этому присоединяется, далее, то обстоятельство, что в силу закономерной связи между физическим и психическим составом человека,

¹⁵² См. главу шестнадцатую.

¹⁵³ См. главу шестнадцатую.

все телесные напряжения и движения внешней борьбы (толчок, удар, связывание, действие холодным или огнестрельным оружием и т. д.) неизбежно, хотя иногда и незаметно, вызывают в душе в виде отзвука и реакции-весь этот ряд враждебных **или** даже озлобленных порывов и чувств, которые необходимо бывает гасить и обезвреживать впоследствии, и притом именно потому, что в момент борьбы они бывают целесообразны. Как бы ни был добр и силен в самообладании человек, но если он вынужден к преследованию и аресту злодея, к разгону толпы или участию в сражении-то самый состав тех действий, к которым он готовится (напр., рубка манекена, изучение японской борьбы) и которые совершает (напр., преследование с полицейскою собакою, атака в конном строю), легко будит его страсть, вводит его в ожесточение, дает ему особое наслаждение азарта, наполняет его враждою, берedit в нем свирепые и кровожадные инстинкты. Напрасно думать, что люди участвуют в этом только по необходимости, вынужденные к этому нуждою, угрозами или дисциплиною; напрасно также думать, что, повинаясь дисциплине, люди не вводят в это дело своей личной страсти, своей собственной воли, инициативы, своей сочувствующей и ненавидящей души. Человек не машина и не ангел: его неуравновешенная и страстная душа вовлекается в эту борьбу не только лучшими своими силами, но и худшими своими сторонами, и вовлекаясь впадает в такие состояния, которые не просто "далеки от праведности", но которые, быть может, вызывают в ней порочные тяготения и ведут ее к новым грехам¹⁵⁴.

¹⁵⁴ Идея о том, что убийство на войне остается делом несправедливым, нашла себе выражение в "Книге Правил Св. Апостолов и Св. Соборов". Так, 83 Правило Св. Апостолов гласит: "Епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющийся и хотящий удержати обою, то есть Римское начальство и священническую должность: да будет извержен из священного чина. Ибо Кесарева Кесареви, и Божия Богови". С этим необходимо сопоставить восьмое и тринадцатое канонические правила Св. Василия Великого, изложенные в канонических посланиях его к Амфилохию Епископу Иконийскому. В Правиле 8 между прочим доказывается, что убийство на войне есть убийство не нечаянное, а вольное: "Совершенно такожде вольное, и в сем никакому сомнению не подлежащее есть то, что делается разбойниками и в неприятельских нашествиях: ибо разбойники убивают ради денег, избегая обличения в злодеянии; а находящиеся на войне идут на поражение сопротивных, с явным намерением не утешить, ниже вразумить, но истребить оных..." В Правиле 13 читаем: "Убиение на брани Отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но, может быть, добро было бы совостовати, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от приобщения токмо Святых Тайн". К этому правилу имеется позднейшее примечание: "См. послание Св. Афанасия" к Аммуну Монаху. Валсамон и Зонар согласно замечают, что предполагаемый Св. Василием совет вообще не был употребляем в действие, как по неудобности, так и по уважениям, в начале сего же правила изложенным".

В "Послании Св. Афанасия Великого к Аммуну Монаху" к убиению на войне имеет отношение только следующее место: "Ибо и в других случаях жизни обретаем различие, бывающее по некоторым обстоятельствам, например: не позволительно убивать: но убивать врагов на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великих почестей сподобляются доблестные во брани, и воздвигаются им столпы, возвещающие превосходные их деяния".

Всякий народ переживает во время войны такое духовное и нравственное напряжение, которое, в сущности говоря, всегда превышает его силы: от него требуется *массовый героизм*, тогда как героизм всегда исключителен, от него требуется массовое самопожертвование, тогда как самопожертвование есть проявление высокой добродетели, от него требуется сила характера, храбрость, победа духа над телом, беззаветная преданность духовным реальностям... И все это оказывается связанным с делом массового человекоубиения, с делом вражды и разрушения. Война предъявляет к человеку почти *сверхчеловеческие* требования: и если народ порывом поднимается на надлежащую высоту, то по окончании порыва, обыкновенно выдыхающегося задолго до окончания войны, уровень народной нравственности всегда оказывается павшим. Он падает не только потому, что лучшие, храбрейшие, героичные гибнут на войне, а ловкие и хитрые переживают ее, но особенно потому, что люди на войне *привыкают к убийству*, и, растратив непосильный для них и несвойственный им героизм, они возвращаются к обычной жизни с притупленным нравственным чувством, с истощенным и расшатанным правосознанием, с переутомленною волею с одичавшими и больными страстями. Войны иногда вызывают к жизни междоусобия и революции отчасти именно потому, что они развязывают в душах кровожадность и приучают людей посягать, не опасаясь и не удерживаясь.

Наконец, в теснейшей связи с этим стоит то обстоятельство, что человеку, как существу страстному и грешному, чрезвычайно редко приходится вступать в эту борьбу со злодеями из *чисто духовных и вполне лично-незаинтересованных побуждений*, и, далее, оставаться во время самой борьбы в пределах необходимого духовного благожелательства. Как часто человек, ведущий понудительную и пресекающую борьбу со злодеями, видит в этом простую разновидность устраивающей его жизнь службы и не

Нельзя не отметить, что в послании Афанасия Великого вопрос не ставится во всей широте, но выделяется только одна сторона его, необходимая ему в его общем рассуждении. Можно признать правоту Афанасия Великого и вслед за тем, не впадая во внутреннее противоречие, установить глубину и мудрость того прозрения, которое изложено в 13-ом Правиле Василия Великого, ибо убийство на брани достойно похвалы и все же требует духовного очищения (см. главы 20 и 22 настоящего исследования).

Прозрение Василия Великого отнюдь не отмерло в Православии, но сохранилось в духе и традиции. Самое правило его не забыто, а излагается в Номоканоне, прилагаемом к православному Требнику современного издания (срв. правило 8). Излагается оно, как сохраняющее всю полноту обязательной силы. Отблесками его проникнуты и некоторые молитвы о воинах, напр., в "Чине освящения знамен": "изучи их и вразуми, спаси, защити, сохрани, очисти и радости духовныя исполни"...

Было бы глубоко значительно и благотворно, если бы традиция этого прозрения была бы возрождена и восстановлена в православно-церковной практике наших дней - не в форме трехлетнего отлучения от Причастия, а в форме церковно-узаконенного покаяния, совершаемого по окончании войны всем народом и, в особенности, войнами.

В только что вышедшем Православном Катехизисе Митрополита Антония (Храповицкого) ясно изложено воззрение на войну как на "великое зло", участие в коем, однако, обязательно ради уклонения от еще большего зла. См. главу о Шестой заповеди; стр. 96-98.

помышляет о большем... Как легко примешиваются здесь к наличному религиозному или патриотическому чувству побуждения личного успеха, выгоды, мести, жестокости... И именно у страстных натур - как быстро негодование получает оттенок личной ненависти, озлобленного фанатизма или жажды расправы; так что если бы такому страстному борцу сообщили, что побораемый им злодей раскаялся, исправился и стал порядочным человеком, то он отнесся бы к этому известию не с радостью, а, может быть, с неподдельным возмущением и разочарованием...

И как естественно и понятно, что именно в такой борьбе легко разжигающей страсти и ожесточающей душу, самый добросовестный и разумный человек является подверженным всевозможным недосмотрам, промахам и ошибкам. Сложность жизни, ее внешних сцеплений и внутренних тайн всегда является трудно доступной даже и уравновешенному опыту, и спокойному взору, и беспристрастному наблюдению. Для человека же, взволнованного борьбой, ведущего ее при помощи крайних мер и увлеченного страстью,- совершить ошибку и, соответственно, причинить общественный и нравственный вред особенно легко.

Все это, вместе взятое, делает то, что понуждающий и пресекающий, совершая в качестве неправедника свой трудный, ответственный и опасный путь, возлагает на себя и несет на себе особливые бремена неизбежной неправедности, возможной греховности и вероятной виновности. Активная, героическая борьба со злом отнюдь *не является прямою и непосредственною дорогою к личной святости*;напротив, этот путь есть путь наитруднейший, ибо он заставляет брать на свои плечи, помимо собственного, недопреодоленного зла, еще и бремя чужих пресекаемых злодеяний; он не позволяет "творить благо", "отходя от зла", но заставляет идти ко злу и вступать с ним в напряженное, активное *взаимодействие*. На этом пути человека ждут большие подвиги, требующие от него большей силы, но возлагающие на него и большую ответственность. И поскольку ему не удастся справиться с принятой на себя ответственностью, постольку на его душу может лечь и большая вина.

Можно легко понять и объяснить, что слабый человек испугается этого пути, устрашится ответственности и не примет подвигов. Но было бы совершенно неосновательно и легкомысленно делать отсюда тот вывод, что путь этого уstraшившегося человека, слабого, уклоняющегося от подвига и мирового бремени,-является по одному этому более совершенным, духовно более верным и нравственно менее виновным. Не говоря уже о том, что он грешит по-своему, по-своему изживая свои слабости и злые влечения,- но он принимает на себя еще и вину злодея (ибо он потакает ему и пассивно соучаствует в его злодеяниях), и несправедливость пресекающего (ибо он неизбежно пользуется плодами и благами его подвигов), и если он увенчивает все это фарисейским самодовольством и осуждением, гордясь своей мнимой праведностью и переоценивая свою добродетель, то высота его нравственного облика оказывается совсем сомнительной". И не выше ли

ее возносится возмущенная в своей чистоте и растревоженная в своей совести душа пресекающего человекоубийцы?

13. О ЛОЖНЫХ РЕШЕНИЯХ ПРОБЛЕМЫ

У людей, слабых духом есть потребность идеализировать то, что они делают, и закрывать себе глаза на несовершенные или слабые стороны своего поступка, своей деятельности, своего общего душевного уклада. Это естественно и понятно, ибо нужен зрелый духовный характер и нужна сила воли для того, чтобы при наличности живой совести делать сознательно и усердно то, что она не признает совершенным, судить себя за это, и все-таки утверждать свою деятельность как необходимую, продолжать ее и не колебаться в чувстве собственного духовного достоинства. Людям "бессовестным" живется, может быть, гораздо легче: им просто чужда потребность в объективной правоте, и вместо духовной самооценки и духовного самочувствия в них живет личное самолюбие и тщеславие, охотно удовлетворяющееся житейским успехом и купленной лестью. Не то у людей "совестных", но слабых: они не имеют силы подолгу выносить взором то расстояние, которое отделяет их от идеала, и начинают или уменьшать, урезывать, упрощать и искажать содержание идеального образа, или идеализировать себя, свою жизнь и свои поступки, или же и то и другое вместе. И в этом их отличие от людей совестных и сильных: такие люди способны выносить зрелище своего несовершенства, признаваться в своих заблуждениях и исправлять свои ошибки; мало того, они умеют верно выделять из идеального то, что непосредственно осуществимо, с энергиею преданности бороться за его осуществление, и притом не в измену идеалу, а в верность и в служение ему.

Именно такие люди призваны и способны к тому, чтобы принять жизненно - и духовно-необходимое, но нравственно не идеальное средство и вести им борьбу, отнюдь не закрывая себе глаза на его нравственное несовершенство. В истории человечества именно таковы были и будут носители духовно-правого меча.

Для того чтобы верно разрешить вопрос о нравственном совершенстве какого-нибудь образа действий, или средства борьбы, или способа сопротивления, необходимо сопоставить, с одной стороны, чистое, максимальное мерило добра и, с другой стороны, то внутреннее отношение человека к человеку, для которого этот внешний образ действия или способ сопротивления является верным и точным выражением. Совпадение или несовпадение сопоставляемых величин дает необходимый ответ.

Это означает, прежде всего, что необходимо поставить перед собою вопрос не о "лучшем" (т. е. *относительно* или *сравнительно* лучшем, о меньшем зле или о наименьшей несправедливости), а о *самом лучшем*, о том, что есть действительно и объективно совершенное? В этом первое и

основное условие духовности: в этом самая сущность духа¹⁵⁵. Христианин ставит свою совесть перед совершенством "Небесного Отца" и вопрошает ее о нравственно идеальном отношении человека к человеку. И совесть дает ему, бессловесно и немысленно, эмоционально-волевым толчком - тот единственный ответ, который она дает всегда и дает всем: о *самом лучшем*, об идеально-совершенном отношении, о единственно-праведном; и притом так, что этот бессловесный, но активно-понуждающий ответ, как бы порыв к определенному действию, сообщается человеку без участия мысли или слова. Этот ответ не соображается ни с какими обстоятельствами, не применяется ни к каким соображениям, не обуславливает себя никакими данными ограничениями. Напрасно спрашивать совесть о чем-нибудь относительном или условном (напр., что лучше: "то" или "это"): напрасно подходить к ней с вопросами, не относящимися к нравственному измерению (напр., что полезнее, что целесообразнее, как умнее поступить): напрасно было бы навязывать ей какую-нибудь определенную жизненно-практическую ситуацию (напр., участвовать в войне или не участвовать? сообщать властям о готовящемся покушении или не сообщать?); напрасно было бы втискивать ее ответ в какую-нибудь предвзятую словесную или логическую формулу, или требовать от нее "только подтверждения", или ограничивать ее ответ своим житейски-рассуждающим предвидением. Все это повело бы к ложным решениям и означало бы, что исследующий не понимает природу совести и не знает ее основных законов. Ибо ответ ее может быть совершенно неожиданным для вопрошающего и всегда появляется лишь в виде определенного чувствования и воления, слагающего побуждение к определенному действию. Вопрос же, на который она отвечает, всегда один и тот же: "что есть нравственно самое лучшее перед лицом Божиим?"...

С этим ответом ее следует сопоставить то душевное состояние, которое переживает человек во время понуждения или пресечения злодея. При этом надо иметь в виду именно *душевное* состояние, а не внешний состав поступка как таковой (напр., внешнее явление "толчка", "удара", "выстрела"¹⁵⁶). Однако душевное состояние можно вообразить себе в любом виде и составе; поэтому здесь надлежит не выдумывать и не фантазировать, а найти в подлинном опыте то *реальное* душевное состояние, которое *действительно соответствует* внешним пресекающим деяниям, то вызывая их к жизни, то вызываясь ими в душе (начиная от *обличительной речи* и кончая *смертельным ударом меча*). Это душевное состояние - несочувствия, неодобрения, негодования, гнева, отвращения, безжалостности¹⁵⁷ - надлежит выделить и взять в его чистом и обособленном виде, не осложняя его ни предшествующей историей личной души, ни расследованием ее мотивов и целей, ни описанием последствий.

¹⁵⁵ См. главы третью и четырнадцатую.

¹⁵⁶ См. главы третью и шестую.

¹⁵⁷ См. главу шестнадцатую.

Все это было бы важно и необходимо, если бы происходил суд над живым, цельно рассматриваемым человеком, над действующей личностью. Но в данном случае устанавливается не правда человека и не виновность его, а нравственное совершенство или несовершенство такого-то, доступного ему, *душевного состояния*. Это означает, что производится не практическое исследование о том, как поступать и что делать, а теоретическое исследование о том, что есть нравственно лучшее; не суд и вменение, а принципиальная оценка известного, душевно-духовного состояния. Практический же вопрос о том, что делать и как поступать человеку, присутствующему при злодеяниях, должен решаться впоследствии и самостоятельно. Установив, напр., что душевное состояние пресекающего - нравственно "совершенно", человек может все-таки избрать для себя путь непротivления (напр., по слабоволию), и обратно: признав, что душевное состояние пресекающего - нравственно несовершенно, человек может, несмотря на это, признать для себя эти нравственно-несовершенные состояния *практически обязательными, неизбежными, приемлемыми*.

Все это можно было бы выразить совсем просто в виде вопроса: "взаимное несочувствие, неодобрение, негодование, гнев, отвращение, безжалостность - суть ли нравственно совершенные состояния и отношения человеческой души?" Или иначе (метод Канта): если бы все люди стали строить свою совместную жизнь на основании таких именно и только таких чувств, настроений и поступков - возникла ли бы нравственно совершенная жизнь? Или, в терминах Евангелия: это ли вводит нас внутренне в Царство Божие?

Нет сомнения, что ответ будет отрицательный. Можно с уверенностью предвидеть, что человеческое малодушие не примет этого ответа и будет всячески уклоняться от него, впадая в различные соблазны и распространяя их вокруг себя. И, может быть, первое, на что оно сошлется, будет предметное соответствие между отрицательной любовью и злодейством. Скажут: "естественно и справедливо любить незлодея, но столь же естественно и справедливо понуждать и пресекать злодея, а *справедливое* не может не быть *нравственно совершенным*, и потому нет никакого несовершенства в понуждении и пресечении". На самом деле все обстоит иначе: любовь и нравственное совершенство *больше* справедливости, соразмеряющей и отвешивающей каждому по его делам; благодать и милость, проистекающие от любви, *не* соблюдают справедливости, а покрывают и превышают ее, и любви дано любить в благодатном милосердии, не "в меру" и не "в соответствие", а сверх всякого соответствия и сверх всякой справедливости (притча о блудном сыне). Поэтому совершенство и справедливость *не* совпадают: справедливость может быть нравственно несовершенною, а нравственное совершенство может творить несправедливость. Так, образно говоря: несправедливо солнце, одинаково изливающее свой свет на добрых и на злых, но совершенное в этом всепрощающем любвеобилии (образ всеблагого Божества); напротив, справедлив посекающий меч, движимый положительною любовью к делу

Божью на земле и отрицательную любовью к злодею, но нравственно-несовершенный в своем необходимом служении (образ не всеблагого, но героического человека)... Конечно, справедливость больше и лучше, чем несправедливость, но нравственное совершенство еще больше и еще лучше, чем справедливость. Поэтому ссылка на то, что "казнь справедлива по отношению к злодею", не избавляет нас от основного вывода, утверждающего, что эта справедливая мзда не может и не должна признаваться нравственно-совершенным обхождением человека с человеком.

Однако такой вывод может породить новую попытку уклонения. А именно, кто-нибудь скажет, что *нравственно-совершенное* тем самым и *практически обязательно* для человека и притом всегда и без исключений, а *нравственно-несовершенное* всегда практически *запретно* и является *грехом*, и недопустимо утверждать, что человеку может быть *позволено* что-нибудь *греховное*...

При внимательном анализе такого утверждения в нем обнаруживается целое гнездо ошибок и неточностей, которые должны быть вскрыты и освещены.

Установим прежде всего, что всякое цельное осуществление нравственно-совершенного деяния приобщает человеческую душу состоянию *праведности*, а всякое неосуществление нравственно-совершенного деяния приводит ее в состояние *неправедности*. Однако "неправедность" далеко еще не есть синоним "проступка" или "греха". "Неправедность" есть понятие родовое, а "грех" или "проступок" есть понятие видовое, так что всякий грех есть разновидность неправедности, но далеко не всякая неправедность есть грех.

Неправедность будет грехом только тогда, если она проистекает из *недостаточной силы человека в добре*. В самом деле, человек падает, "грешит" (или, с нравственной точки зрения, - "совершает проступок") тогда, когда он допускает неправедность от своей слабости в добре или от своей силы во зле, безразлично, будет ли это слабость воли, или сознания, или духовного видения, или же сила страстей. Во всех этих случаях объективные условия поступка *не* исключают праведного исхода; так что он *мог бы быть* найден и осуществлен, если бы человек был сам на высоте; но вот, человек оказался не на высоте: должного он не сделал, а сделал запретное, и потому это деяние явилось его падением, его проступком, его грехом. При этом виновность его может быть большей или меньшей в зависимости от состояния его души вообще и, в частности, в момент совершения греха, но известная виновность будет налицо всегда.

В противоположность этому неправедный исход может быть осуществлен человеком потому, что самое положение, в которое он поставлен, самые объективные условия его поступка - *исключают праведный исход*. В этом случае сам человек является *достаточно* сильным в добре для того, чтобы не совершить греха: и воля его достаточно сильна, и сознание его не позволяет бессознательно вводить себя в обман, и

духовное видение его зорко и верно отличает добро от зла, и страсти его облагорожены и преданы благу, и тем не менее он вынужден принять и осуществить несправедливый исход. Если бы справедливый исход был *объективно возможен*, то он был бы им *субъективно* найден и *осуществлен*, но он должен жить и призван действовать, имея перед собою только нравственно-несовершенные, несправедливые исходы. Он *вынужден* к несправедливости объективными, данными ему условиями, и, принимая эту несправедливость, он должен только *найти наименее несправедливый исход* и осуществить его как необходимый и обязательный. Такой поступок является сознательным, волевым и зрячим осуществлением несправедливости, но он не является ни падением, ни проступком, ни грехом.

Именно в таком положении находится человек, ведущий борьбу со злодеями и вынужденный в этой борьбе обратиться к силе и мечу - непосредственно, в виде удара и выстрела, или опосредствованно, в виде того или иного участия в государственной жизни. Ибо поскольку государственное дело нуждается в силе, постольку каждый участник его оказывается вынужден принять волю и действием тот способ борьбы, который не является нравственно совершенным. Принимая его, человек осуществляет исход несправедливый, несовершенный, несвятой, но наименее несправедливый из всех возможных. Это есть не отпадение от совершенства по субъективной слабости, а *отступление* от совершенства по *объективной необходимости* и проявление *субъективной силы*. Человек совершает не то, что ему практически запрещено, а то, что составляет его *практическую обязанность*. Он творит не грех, а *несет служение*. И служение его, несправедливое по способу действия, не может быть признано делом греховным, злым или порочным.

Отсюда уже ясно, что все нравственно-совершенное - практически обязательно для человека всюду, где ему *объективно* доступен справедливый исход; там же, где этот исход недоступен ему *объективно*¹⁵⁸, там для него становится *обязательным* несправедливый исход, но притом такой, который ведет к наименьшей несправедливости. Это означает, что *нравственно-несовершенное не всегда практически запретно и что оно незапретно именно там, где объективно невозможен справедливый исход*. Это означает также, что нравственно-несовершенное деяние может и не быть грехом, ибо грех есть всегда отпадение в сторону субъективно-предпочтенного зла, тогда как несправедливость может состояться не в виде "отпадения" и не в силу того, что зло оказалось более сильным или более привлекательным.

Таким образом, сопротивление злу силою и мечом не является грехом всюду, где оно объективно необходимо, или, что то же, где оно оказывается единственным или наименее несправедливым исходом. Утверждать, что такое сопротивление является "злом", "грехом" или "нравственным преступлением", - значит обнаруживать скудость нравственного опыта или беспомощную неясность мышления.

¹⁵⁸ См. главы шестую, седьмую, тринадцатую, шестнадцатую и восемнадцатую.

И тем не менее, это сопротивление осуществляет нравственную несправедливость. И в этом пункте необходимо добиться совершенно ясного видения.

Самое *сопротивление* злу как таковому всегда остается делом благим, праведным и должным. Чем труднее это сопротивление, чем с большими опасностями и страданиями оно сопряжено, тем больше подвиг и заслуга сопротивляющегося. Но то, *что* совершает сопротивляющийся меченосец в борьбе со злодеями, не есть ни совершенный, ни святой, ни праведный ряд поступков. Правда, только наивная грубость прямолинейного моралиста может сказать, что это есть "зло" и "грех", ибо, на самом деле, это есть *негреховное* (!) совершение несправедливости. Однако меньшей ошибкой явилось бы абсолютное оправдание и освящение силы и меча, ибо на самом деле это есть негреховное совершение *несправедливости* (!). Нельзя налагать абсолютный запрет на силу и меч, ибо обращение к ним может быть нравственно и религиозно *обязательным*. Однако нельзя возносить силу и меч на высоту совершенства и святости, ибо обращение к ним выводит душу из любовной плеромы и возлагает на нее бремя *несовершенного* делания.

Одна из самых наивных и элементарных попыток дать мечу абсолютное оправдание принадлежит Мартину Лютеру.

Установив на основании Апостольских Писаний (Римл. XIII. 1; 1 Петра. II. 13-15), что светская власть учреждена Богом, Лютер указывает на то, что меч "защищает благочестивых женщин и детей, дома и дворы, добро и честь, и тем самым поддерживает и ограждает мир" и что он предотвращает этим "гораздо большие бедствия". Отсюда он делает тот вывод, что и самое дело меча (война, с ее убийствами и грабежами, "Wurgen und Rauben") есть "дело любви", дело "превосходное и божественное" ("kostlich und gottlich"). Мало того, он утверждает, что самая рука, которая действует таким мечом и убивает, - если только она не творит произвола и злоупотреблений - "не есть уже более человеческая рука, но Божия рука, и это не человек, а Бог вешает, колесует, обезглавливает, убивает и воюет; все это - Его дела и Его приговоры"¹⁵⁹. Человек должен быть в этом твердо уверен; тогда у него будет "несомневающаяся", "уверенная" и "благоутвержденная совесть", а это прибавит ему мужества и бодрости в сражении¹⁶⁰.

Первобытная упрощенность и прямолинейность этого рассуждения, навеянного иудейскими традициями Ветхого Завета, бросается в глаза. Движимый практической потребностью укрепить дела "кесаря" и успокоить совесть воина - Лютер совсем снимает грань, отделяющую дело земной борьбы со злодеями от Царства Божия, грань, отделяющую правосознание от совести, целесообразное от совершенного, человеческий героизм от Всеблаготворного и Беспредельного. Дело человеческого меча со всеми его атрибутами и проявлениями объявляется не служением *ограниченного* человека, а деянием *всемогущего* Бога. Но так как "дело самого Бога" не

¹⁵⁹ Martin Luther. "Ob Kriegsleute auch in seligem Stands sein kunnten". 1526 г. Абзацы 5, 6, 7.

¹⁶⁰ Там же. Абзац 1.

может не быть совершенным, то убийство, колесование и вешание объявляется делом совершенным, "превосходным и божественным"... При этом Лютер не оговаривает различия между полнотой положительной Любви и несовершенством любви отрицательной; он не замечает и того, что в Посланиях дело меча и светского повиновения устанавливается не в смысле их божественного совершенства, а в порядке земной необходимости бороться со злом и "заграждать уста невежеству безумных людей" (1 Петра. II. 15). И в результате его рассуждений та совесть, которую он называет "слабою, глупою и сомневающеюся"¹⁶¹ и которую он стремится "успокоить,- или остается при своих практически обессиливающих прозрениях, или же уводится на ложные пути; но помочь ей он не в состоянии.

Более утонченную попытку дать абсолютное оправдание не только мечу, но и любой несправедности - можно найти у некоторых иезуитов. Опираясь, по-видимому, так же, как и Лютер, на ветхозаветное представление о Боге, согласно которому Божество мыслится как совершенство *силы*, а не как совершенство *любви* и *добра*, иезуиты допускают возможность того, что Бог может поручить или позволить человеку совершение дурных, дел. Так, иезуит Бузенбаум, установив запретность преднамеренного и сознательного человекоубийства, делает исключение для того случая, когда совершение его будет "позволено Богом, Господином всяческой жизни"¹⁶². Еще более отчетливо выговаривает это иезуит Алагона: "По повелению Божию можно убивать невинного, красть, развратничать, ибо Он есть Господин жизни и смерти, и всего, и потому должно исполнять Его повеление"¹⁶³. При таком истолковании оказывается, что само Божество непосредственно не творит самого несправедного дела, но только поручает или позволяет его человеку, а человек, непосредственный совершитель дурного дела, не только не несет за него ответственности, ибо повинуетя "голосу Божию", но даже обнаруживает при этом высшее религиозное смирение и покорность. Соблазнительность этого учения очевидна. Трижды не прав тот, кто его исповедует:

во-первых, в том, что он допускает возможность получить от Бога понуждение к несправедности и греху, воспринимая Его абсолютную *власть* и не воспринимая Его духовного *совершенства*; во-вторых, в том, что он малодушно бежит от бремени человеческой земной необходимости, от бремени решения и ответственности, предпочитая лучше извратить свое Божовосприятие, чем ответить за свою несправедность; и, наконец, в-третьих,

¹⁶¹ Там же. Абзац 1.

¹⁶² Herm. Busenbaum. Medulla Teologiae Moralis. MDCCXV. Lib. III. Tract. IV. Cap. I. Dubium IV: "An aliquando uceat occidere? Directa intentione et scienter nunquam licet, nisi Deus omnis vitae Dominus cecedat", p. 125. В парижском издании 1670 г. "Dubium IV" читается так: "An aliquando liceat occidere innocentem?"

¹⁶³ P. Petrus Alagona. Sancti Thomae, Aquinatis Theologiae summae compendium. Romae. 1619. Ex prima secundae. Quaestio XCIV. De Iure Naturali. Articulus 5: "Ex mandato Dei licet occidere innocentem, furari, homicidari, quia est Dominus vitae et mortis et sic facere est eius mandatum est debetum".

он не прав в том, что, прикрываясь смирением и покорностью, он пролагает себе свободный и непререкаемый доступ к греху. Конечно, следует иметь в виду, что церковная власть, позволяющая иезуитам высказывать подобные воззрения, наверное, захочет *взять на себя* авторитетное установление и формулирование тех, по содержанию несправедливых и греховных, повелений, которые якобы "исходят от Бога"; однако соблазн не только не угаснет от этого, но примет еще более грозные размеры, захватывая церковный авторитет и разливаясь по всей церкви.

Когда человек в борьбе со злодеями обращается к силе, мечу или коварству, то он не имеет ни основания, ни права слагать с себя бремя решения и ответственности и перекладывать его на Божество: ибо эти, средства борьбы суть не божественные, а человеческие; они необходимы именно вследствие не всемогущества и несовершенства человеческого, и с этим сознанием они и должны применяться. Человек, ведущий борьбу со злодеями, должен *сам* видеть, и усматривать, и оценивать все условия борьбы, разумея их своим человеческим умом и принимая решения своею, человеческою волею; он должен понимать, что он *вынужден* обращаться к этим средствам именно потому, что он сам не Бог, а лишь ограниченный, но преданный *слуга* Божий, и потому он должен совершать это необходимое - по своему крайнему, человеческому разумению и усмотрению. И тогда он увидит, что эти несправедливые средства являются для него не просто "позволенными", но и не "освященными", а *обязательными во всей их несправедливости*.

Вся основная проблема нашего исследования была бы извращена и поставлена неверно, если бы кто-нибудь попытался свести ее к вопросу о *позволенности* или, еще хуже, "извинительности" или "простимости" понуждения и пресечения. Сопротивление злу силою и мечом допустимо не тогда, когда оно "возможно", а когда оно *необходимо*¹⁶⁴, но если оно в самом деле необходимо, то человеку принадлежит не "право", а *обязанность* вступить на этот путь. Конечно, *обязанность* сделать что-нибудь - включает в себя и *право* совершить это; однако тот, кто "имеет право" ударить другого, тот имеет право и *не ударить* его, а "простить", или "воздержаться", или просто "не захотеть" воспользоваться своим правом; к тому же щедрость любви иногда прямо подсказывает, что иногда лучше своим "правом не пользоваться. Напротив, обязанность *исключает* "право" несовершенства поступка: тот, кто *обязан*, тот утратил свое неестественное произволение,- ему остается один, единственный путь, ведущий его к правоте, и этот путь не может быть погашен щедростью и уступчивостью любви. Позволение развязывает душу, тогда как обязанность связывает ее. И это различие проявляется с особенной наглядностью тогда, когда "позволение" получает оттенок "извинительности" или "простительности". Ибо тот, кто исполняет свою обязанность,- тот не нуждается в извинении; надо не прощать его, а подражать ему, и обратно: если какой-нибудь исход

¹⁶⁴ См. главы пятую, шестую, седьмую, восьмую и восемнадцатую.

"простителен" и в этом смысле "позволен" - то это означает, что противоположный исход *не* обязателен. То, что "простительно", то, строго говоря, составляет нечто недолжное, ненадлежащее, может быть, прямо *запретное*; и сколь бы велика ни была эта "простительность", она никогда не сообщит душе *правоту* исполненного долга¹⁶⁵. Вот почему *обязательность* силы и меча есть *критерий их допустимости*.

Понятно, что всякая попытка закрыть себе глаза на *обязательность* несправедливого средства в борьбе со злодеем или на *несправедливость* этого обязательного средства - является проявлением малодушия и ведет к соблазнам. Ибо на самом деле путь силы и меча определяется именно как путь *обязательный* и в то же время *несправедливый*.

Для того чтобы закрыть себе глаза на его несправедливость, люди нередко обращаются к тому общеизвестному рассуждению, согласно которому праведная цель "оправдывает" или "освящает" дурные средства. Между тем это малодушие, и соблазнительное рассуждение является совершенно несостоятельным. Ибо, на самом деле, нравственная ценность *средства* совсем не определяется нравственной ценностью цели и не зависит от нее. Для того чтобы определить нравственную ценность средства, следует сопоставить его совсем не с той целью, ради которой она осуществляется и которая сама по себе *не есть критерий добра*; сопоставление с целью может обнаружить только *жизненную целесообразность* средства, но никак не его *нравственную верность*. Понятно, что жизненно целесообразное средство может оказаться "безнравственным", и обратно. И точно так же "нравственно-совершенное" средство может быть и нецелесообразным, и обратно.

Нравственная праведность - как цели, так и средства - определяется в особом сопоставлении каждого из них отдельно с полнотою добра, т. е. с идеею нравственного совершенства, как единым, верховным критерием. Это сопоставление должно быть выполнено дважды: отдельно для цели и отдельно для средства: так что оно дает всегда два вывода и, может быть, два прямо противоположных вывода. Никаких иных путей для установления нравственной цели средства - нет. Средство и цель связаны друг с другом совсем не связью нравственной данности, а связью - во-первых, *мотивационною* и, во-вторых, *генетическою*: так, во-первых, во внутреннем переживании человеческой души, поскольку желание ее направлено на цель,

¹⁶⁵ Этим мы решительно отводим ту казуистическую постановку вопроса, которая столь распространена в морально-теологических трактатах иезуитов. Они спрашивают обычно о позволенности того или иного поступка (an liceat?) и отвечают терминами: licet, potest, licete, poteste, excusatur, absolvetur, non tenetur, ad nil tenetur etc. Вследствие такого расширяющего толкования идеи "позволенности" эта идея начинает включать в себя множество запретных деяний, извиняемых то в силу затруднительного положения грешника ("gravis necessitas"), то ввиду навязчивости греховного влечения (отсутствие согласившейся воли - "voluntas conscentiens"), то ввиду аффекта, парализовавшего свободу грешника (usus rationis perturbatur, libertas tollitur), то ввиду его непредусмотрительной наивности ("non advertatur malitia"). Такая постановка вопроса, выросшая из запросов католической исповедальни, отнюдь не способствует верному различению добра и зла, права и долга, греха и святости; напротив, она может только поощрять малодушие и вести к соблазнам.

а воображение ее ищет подходящих средств,- воля к цели вызывает и мотивирует волю к средству и к его осуществлению, и притом потому, что человек преулавливает причинную связь между ними, связь, которая по существу своему не зависит от их нравственной ценности; далее, во-вторых, в процессе осуществления - средство становится причиной, а цель последствием, и эта генетическая связь совершенно не зависит от нравственной ценности обеих сторон. Целесообразность средства зависит от того, является ли оно необходимой и достаточной причиной по отношению к цели; вопрос же о нравственной праведности средства - этим вовсе не предрешается: он подлежит особому, не практически-выбирающему, а теоретически-оценивающему рассмотрению.

Вот почему нравственное достоинство цели никак не может перенестись само собою на средство, подобно тому как нравственно достойное средство может служить и отвратительной цели. Хорошо помочь бедному, но не для того, чтобы купить этим его голос на выборах; или другой пример: предающий друга за деньги совершает низкое дело даже и в том случае, если он хочет спасти этим от голода свою жену и детей. Благая цель не "оправдывает" и не "освящает" несправедливого средства¹⁶⁶.

Таким образом, вскрывается неверность обоих крайних решений: первого, которое предает основную цель борьбы ради того, чтобы избежать несправедливых средств (непротивление!), и второго, которое отвергается от созерцания совершенства ради того, чтобы неспесенно и уверенно пользоваться несправедливыми средствами. Первый исход создает *иллюзию праведности*, обеспечивает злу легкое торжество и разочаровывает человека в жизненной силе праведности и добра: в результате слабеет и крепнет воззрение, будто "праведность нежизненна" и будто "добродетель предназначена для глупых людей". Второй исход создает *иллюзию целесообразности* и *иллюзию победы добра*, незаметно отрывает

¹⁶⁶ Учение о том, что благая цель "оправдывает" или "освящает" дурные средства, не раз приписывалось за последние века иезуитам. При этом приписывающие обычно упускают из вида то обстоятельство, что иезуиты говорят в своих трактатах совсем не о "праведности" и не о "святости", а лишь о "негрешности" и "позволенности": действительно, ради благой цели они нередко разрешают как негрешные различные дурные средства; однако, как мною уже указано, позволенное не есть еще тем самым праведное, а негрешное не есть еще тем самым святое. Положение иезуитов в этом споре было бы гораздо более трудным, если бы противники их говорили не об "оправдании" дурных средств, а о разрешении их. Наряду с этим у иезуитов нетрудно найти учение об оправдании дурных поступков (не средств!) благою целью. Об этом см., напр., у Escobar et Mendoza, *Univcrsae Theologiae moralis... Volumcn Quartum*. Lugduni. MDCLXIII. Liber XXIII. Caput XX. Probl. LXV. Говоря о деяниях, дурных "ex natura sua", этот ученый иезуит формулирует такое воззрение: "Finis enim dat specificationem actibus et ex bono, vel malo fine boni, vel mali redduntur" (буквально: "ибо цель сообщает деяниям их специфическую ценность, и в зависимости от хорошей или дурной цели деяния делаются хорошими или дурными"). Вслед за тем Эскобар "приписывает это воззрение девяти видным иезуитским богословам, в том числе Соту, Толсту, Ваксцу, Лессию и Санкецу". По-видимому, и сам он склоняется к нему: срв. "primam amplector sententiam", "probat И.А.Ильин - О сопротивлении злу силою recte esse iudico".

борющегося от его главной и конечной пели и развращает его душу идеею вседозволенности: в результате дурные средства начинают служить дурным целям и возникает воззрение, будто "жизненно только греховное" и будто "умному человеку и грех не страшен". Ясно, что оба эти исхода ведут, в конечном счете, к одному и тому же - к общественной деморализации.

14. О ДУХОВНОМ КОМПРОМИССЕ

Вопрос о сопротивлении злу - сопротивляться ли ему и как именно - есть вопрос не настроения, не произвола, не вкуса и не темперамента, а вопрос *характера* и *религиозности*, вопрос *религиозного характера*; это вопрос основной религиозной *силы-любви*, и притом *мироприемлющей любви*. Вся основная проблема нашего исследования не имеет смысла для того, кто отвергает мир, кто не признает его ценности, не видит заложенных в нем божественных сил и заданий и не приемлет их волею. Внешние проявления зла, с которыми надлежит бороться, входят в самую ткань отвергаемого мира, и, если в мире нет ничего, что стоило бы оборонять от злодейского нападения, если он заслуживает только того, чтобы отвергнуть его, отвернуться и уйти, то и самая проблема силы и меча неизбежно отпадает и гаснет¹⁶⁷. Проблема меча есть практическая проблема - и разрешение ее зависит от практического мироприятия, так что отвергающий мир отвергает и меч (но не обратно). Однако тот, кто не на словах только, не в виде фразы, а действительно отвергает мир, тот не имеет никаких оснований оставлять свою личность в его составе: ибо до тех пор, пока человек соглашается жить в этом мире, он *тем* самым приемлет его уже самым фактом своего пользования им, пользования его благами и его возможностями. Никакое уединение, никакое пустынножительство, никакое сокращение потребностей не выражает последовательного мироотвержения; напротив - все это остается особым видом мироприятия, и притом утонченного мироприятия, творящего строгий выбор ради обретения нового видения. Одним словом: всякий не убивший себя человек - *приемлет мир*, и постольку проблема меча имеет для него смысл и значение.

Для христианина вопрос мироприятия разрешается в последовании Христу. Христианин призван идти по Его стопам: как Он - принять мир и не принять зла в мире, как Он - воспринять зло, испытать зло и увидеть, но не принять его, и повести со злом жизненно-смертную борьбу. И именно в этом последовании Христу настоящие христиане всегда принимали бремя мира и муку мира, а с тем вместе и муку зла, и бремя борьбы с ним - и в себе самом и в других. И приемля эту муку и борьбу, они готовились и к завершению своей крестного пути: к *приятною смерти* в борьбе от руки отвергнутого зла.

Чтобы достойно принять мир, надо увидеть с очевидностью дело Божие на земле и творчески принять его как свое собственное всею своею силою, и волею, и деятельностью; не свое дело выдать за Божие, а Божие дело

¹⁶⁷ См. главы восьмую и двенадцатую.

принять как свое. И в ту меру, в какую это удастся человеку, в эту меру он правильно наставит и правильно разрешит проблему меча...

Отвергающие меч настаивают на том, что путь меча есть несправедливый путь. Это верно в смысле абсолютной нравственной оценки; это неверно - в смысле указания практического исхода. Понятна *мечта* о том, чтобы для нравственно-совершенного человека не было непреодолимых препятствий в чисто-духовном поборании зла, так чтобы он мог остановить и преобразить всякого злодея одним своим взглядом, словом и движением. Эта мечта понятна: она есть отображение двух скрестившихся идей - идеи богоподобия нравственно-совершенного человека и идея всемогущества Божия: она как бы ссылается на то, что истинно добродетельный человек приближается к божественному совершенству, от которого увеличивается его духовное могущество так, что перед этим духовным могуществом злодею становится все труднее устоять. Это - благородная, но наивная мечта. И несостоятельность ее обнаруживается тотчас же, как только ее пытаются превратить в универсальное правило поведения. Эта мечта несостоятельна духовно потому, что обращение и преображение злодея должно быть его личным, самостоятельным актом, пламенем его *личной свободы*, а не отблеском чужого совершенства, и если бы это могло быть иначе, то он давно уже преобразился бы от дыхания уст Божиих. Эта мечта несостоятельна и *исторически*: духовная сила праведника имеет свой предел перед лицом сущего злодейства. И казалось бы, что именно христианину не подобало бы переоценивать эту мечту, имея перед глазами образы многого множества святых, замученных необратившимися и непреобразившимися злодеями...

Путь меча есть несправедливый путь, но кто же этот человек, который пугается этой несправедливости, объявляет ее "злодейством" и бежит от нее? Это тот самый человек, который в течение всей своей жизни не только мирился со всевозможной несправедливостью, поскольку она ему была "нужна" или "полезна", но и ныне постоянно грешит со спокойною душою, грешит "в свою пользу" и даже не вспоминает об этом. И вдруг, когда необходимо принять на себя бремя государственности, служение, которое, по глубокому слову Петра Великого, есть подлинно "дело Божие" и потому не терпит "небрежия", - тогда он вспоминает о том, что он непременно должен быть безгрешным праведником, пугается, аффективно объявляет эту несправедливость "грехом" и показывает себя "в не тех"...

Да, путь меча есть несправедливый путь, но нет такого духовного закона, что идущий *через* несправедливость идет ко *греху*... Если бы было так, то *все* люди, как постоянно идущие через несправедливость и даже через грех, были бы обречены на безысходную гибель, ибо грех нагромождался бы на грех и непреодолимое бремя его тянуло бы человека в бездну. Нет, жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в несправедливость, идя *через* нее, но не к ней, вступая в нее, чтобы уйти из нее.

Да, путь силы и меча не есть праведный путь. Но разве есть другой, праведный? Не тот ли путь сентиментального непротivления, который уже раскрыт выше как путь предательства слабых, соучастия со злодеем, "совиновности" с пресекающим и в довершение - наивно-лицемерного самодовольства? Конечно, этот путь имеет более "спокойную", более "приличную", менее кровавую внешнюю видимость, но только легкомыслие и злая тупость могут не чувствовать, какую ценою оплачены это "спокойствие" и это "приличие"...

Тот, кто перед лицом агрессивного злодейства требует "идеального" по своему совершенству нравственного исхода и не приемлет никакого иного, тот не разумеет основной жизненной трагедии: она состоит в том, что из этой ситуации *нет идеального исхода*. Уже простая наличность противолубовной и противодуховной, ожесточенной воли в душе другого человека-делает такой безусловно-праведный исход до крайности затруднительным и проблематичным: ибо как не судить и не осудить? как не выйти из полноты любви и не возмутиться духом? как не оторваться и не противостать? Но при наличности подлинного зла, изливающегося во *внешние злые деяния*, идеально-праведный исход становится *мнимым, ложным* заданием. Этого исхода нет и быть его не может, ибо дилемма, встающая перед человеком, не оставляет для него места. Она формулирует то великое столкновение между *духовным призванием* человека и его *нравственным совершенством*, которое всегда преследует человека в условиях его земной жизни. Божие дело должно быть *свободно* узрено и добровольно принято каждым из нас; но мало утвердить себя в служении ему, надо быть еще сильным *в обороне его*. Всегда возможно, что найдутся люди, быть может - кадры, союзы, организации людей,- которые, "свободно" отвергнув Божие дело, утвердятся в противоположном и поведут нападение¹⁶⁸. И вот злодей, поправший духовное призвание человека и понуждающий к тому же других людей, ставит каждого, принявшего Божье дело, перед дилеммой: предать дело Божие и изменить своему духовному и религиозному призванию, соблюдая свою "праведность", или пребыть верным Богу и призванию, избирая и осуществляя неправедный путь. Из этого положения нет праведного исхода: ибо предающий дело Божие и изменяющий своему духовному призванию - только по недомыслию может считать свой исход праведным. И это отсутствие нравственно-совершенного образа действий перед лицом наступающего злодея - необходимо понять и продумать до конца.

При объективном отсутствии праведного исхода самая проблема его оказывается ложною и самое искание его становится безнадежным делом, за безнадежностью которого иногда с успехом укрывается робость и криводушие. Напротив, мужество и честность требуют здесь открытого приятия *духовного компромисса*.

¹⁶⁸ См. главу седьмую.

Если в повседневной жизни и в обычном словоупотреблении компромисс состоит в расчетливой уступке человека, блюдущего свой личный (или групповой) интерес и надеющегося, что меньшая жертва спасет большую выгоду,- то устанавливаемый нами *духовный компромисс* совершается не в личном интересе и не стремится спасти никакую выгоду. Это есть *бескорыстное приятие своей личной неправедности в борьбе со злодеем* как врагом Божьего дела. Тот, кто приемлет духовный компромисс, думает не о себе, а о Предмете, и если думает о себе, то не в меру своего житейского интереса, а в меру своего духовного и нравственного напряжения; и если думает все-таки о себе, то меньше, чем тот, кто укрываясь дрожит над своей мнимой праведностью. Компромисс меченосца состоит в том, что он *сознательно и добровольно* приемлет *волею нравственно-неправедный* исход как духовно-необходимый; и если всякое отступление от нравственного совершенства есть *неправедность*, то он берет на себя неправедность; и если всякое сознательное, добровольное допущение неправедности волею - создает вину, то он приемлет и *вину* своего решения. Если ему до того было доступно величайшее счастье - жить, приближаясь к требованиям совести, то теперь он отказывает себе в этом счастье, как в невозможном. Перед лицом сущего злодея совесть зовет человека к таким свершениям, которые доступны только Божеству и Его всемогуществу и для которых ни мысль, ни язык человека не имеют ни понятий, ни слов. Эти свершения, если бы они были возможны, отрицали бы самый способ разъединенного бытия, присущий людям на земле, и предполагали бы возможность того, чтобы праведник, оставаясь собою, вошел в душу злодея и стал бы им, злодеем, не становясь им до конца, для того чтобы в нем перестать быть злодеем и выйти из него, обратив его в праведника... Но эти свершения по силам не человеку, а Богу, и мечтание о них остается на земле практически бесплодным.

Перед лицом этой невозможности сопротивляющийся должен решиться на духовно необходимый, хоть и неправедный путь. Он должен принять наличную нравственную безвыходность и изжить ее чувством, волею, мыслью, словом и поступком. Желая блага, преданный благу, он видит себя вынужденным во имя своей религиозно-верной цели - взять на себя неправедность и, может быть, вину и как бы отойти от блага, и притом с полным сознанием того, что он совершает. Положение его является *нравственно-трагическим*, и понятно, что выход из него оказывается по плечу только сильным людям. Но сильный человек утверждает свою силу именно тем, что не бежит от конфликта в мнимо-добродетельную пассивность и не закрывает себе глаза на его трагическую природу, впадая от малодушия в криводушие; сильный человек видит трагичность своего положения и идет ей навстречу, чтобы войти в нее и изжить ее. Он берет на себя неправедность, но не для себя, а во имя Божьего дела. И то, что он делает в этой борьбе, является его собственным поступком, его собственной деятельностью, которую он и не думает приписывать Богу. Это есть его *человеческий* исход, который он сам осознает как духовный компромисс и

который есть в то же время его *подвиг*: ибо это есть великое, предметное напряжение его ведущей борьбу за благо воли. Подвиг здесь не только в ведении самой борьбы, но и в том духовном напряжении, которое необходимо для открытого и выдержанного *приятия* возможной *вины*. Напряжение духа нужно здесь не только для того, чтобы убить злодея, но и для того, чтобы вынести свой поступок и пронести через жизнь совершенное дело, не роняя своего поступка малодушным отречением от его необходимости, но и не идеализируя его нравственного содержания.

Трагедия зла и борьбы с ним разрешается именно через *приятие* и осуществление этого *подвига*. И самый подвиг оказывается тем выше, чем живее в совершающем его остается способность освещать его лучом Божественного совершенства. Надо видеть не только необходимость своего напряжения и делания, но и ту человеческую безвыходность, которая его породила. Нужен не целесообразный психический *механизм* меча, но духовный *организм*, зрячий в своем решении и сильный до того, чтобы вынести эту зрячьсть: чтобы не только свершить поступок, но и осветить его потом Божиим лучом, и увидев несправедность его, снова увидеть его духовную необходимость, и снова свершить его в меру этой необходимости, и принять все это не из личных побуждений, а в религиозном порядке.

Борьба со злом требует всегда *героизма*. Не только тогда, когда она ведется в форме внутренних усилий, воспитывающих человека и возвращающих его духовные крылья, но и тогда, когда она ведется в форме понуждающего и пресекающего меча. Героизм меча состоит не только в том, что его дело трудно, беспокойно, полно лишений, опасностей и страданий, но и в том, что меченосец нуждается в особых духовных усилиях для ограждения своего личного духовного Кремля: ибо его героизм есть *героизм сознательно и убежденно принятой несправедности*. Мало того: человек, берущийся за меч в безысходной борьбе со злодеем, героичен потому, что он *подъемлет этим бремя мира*. Поставленный перед основной трагической дилеммой, не оставляющей для него нравственного исхода, он *религиозно* приемлет эту безвыходность, и избирая наименее несправедный и наиболее трудный путь меча, он принимает этот путь как *свою судьбу*.

Религиозное *приятие* своей судьбы есть тот основной героизм, к которому призван каждый из людей, не к *приятию* судьбы в смысле квиетизма, или детерминизма, или безволия, или фатализма: но к *волевому жизненно-деятельному* и *религиозно-преданному* *приятию*, которое созерцает жизнь как *служение*, освещает ее лучом *призвания* и вливает *всю личную силу* в религиозное служение этому религиозному *призванию*. Судьба человека в том, чтобы в жизни на земле иметь дело с буйством неугворимого зла. Уклониться от этой судьбы нельзя; есть только две возможности: или недостойно отвернуться от нее и недостойно изживать ее в слепоте и малодушии, или же достойно принять ее, осмысливая это принятие как служение и оставаясь верным своему *призванию*. Но это и значит принять меч во имя Божьего дела.

В этом приятии своей судьбы и меча человек "полагает свою *душу* , но утверждает свой *дух* и его достоинство. Он полагает свою душу не только в том низшем смысле, что соглашается отдать свою земную жизнь в борьбе со злодеем, но еще и в том высшем смысле, что берет на себя совершение дел, бремя которых он потом несет, быть может, через всю жизнь, содрогаясь и отвращаясь при непосредственном воспоминании о них. Он принимает не только *бремя смерти*, но и *бремя убийства*, и в бремени убийства не только тягостность самого акта, но и тягость решения, ответственности и, может быть, вины. Его духовная судьба ведет его к мечу, он принимает ее, и *меч становится его судьбой*, И в этом исходе, в этом героическом разрешении основной трагической дилеммы - он не праведен, но *прав*.

Христос учил не мечу, он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела. И уже первые ученики его, Апостолы Петр и Павел (1 Петра. II. 13-17; Римл. XIII. 1-7), раскрыли положительный смысл этого неосуждения. Правда, Апостолам было дано указание, что меч не их дело и что "все, взявшие меч, мечом погибнут" (Мтф. XXVI. 52), и воинствующей обороны для Себя - Христос не восхотел, но именно в этом отказе от обороны, и в вопросе об уплате подати (Мтф. XXII. 17-21; Мрк. XII. 14-17), и в разговоре с Пилатом (Иоанна. XVIII. 33-38, XIX. 9-11) веет тот дух свободной, царственной лояльности, который позднее утверждали Апостолы и который не постигли у утратили в дальнейшем такие мироотрицатели, как - Афинагор, Тертуллиан и другие. И вот *земная гибель* от взятого меча остается высшею Евангельскою "карою", предначинною для меченосца.

Христос учил любви, но именно любовь подымлет многое: и жертву несправедности, и жертву жизни. Да, взявшие меч погибают от меча, но именно любовь может побудить человека принять и эту гибель. Взявший меч готов убить, но он должен быть готов к тому, что убьют его самого: вот почему приятие меча есть приятие смерти, и тот, кто боится смерти, тот не должен браться за меч. Однако в любви не только отпадает страх смерти, но открываются те основы и побуждения, которые ведут к мечу. Смерть есть не только "кара", заложенная в самом мече, она есть еще и живая *мера* для приемлемости меча. Ибо браться за меч имеет смысл только во имя того, за что человеку действительно стоит умереть: во имя дела Божьего на земле. Бессмысленно браться за меч тому, кто не знает и не имеет в мире ничего выше самого себя и своей личной жизни: ибо ему вернее бросить меч и спастись, хотя бы ценою предательства и унижительной покорности злодеям. Но за Божие дело - в себе самом, в других и в мире - имеет смысл идти на смерть. Ибо умирающий за него-отдает меньшее за большее, личное за сверхличное, смертное за бессмертное, человеческое за Божие. И именно в этой отдаче, именно этою отдачею он делает свое меньшее - большим, свое личное - сверхличным, свое смертное - бессмертным, ибо себе, человеку, он придает достоинство Божьего слуги. Вот в каком смысле смерть есть мера для приемлемости меча.

Весь этот раскрытый и утверждаемый нами духовный компромисс неизбежен для человека в его земной жизни. К нему не сводится¹⁶⁹, но на нем в последней инстанции покоится начало внешне понуждающей государственности: государственное дело совершенно несводимо к мечу, но меч есть его последняя и необходимая опора. Тот, кто не признает меча, тот разрушает государство, но напрасно он думает, что он избавляет себя этим от компромисса: ибо он только предпочитает безвольный, трусливый, предательский и лицемерный компромисс - компромиссу волевому, мужественному, самоотверженному и честному. Меч как символ человеческого разъединения на жизнь и смерть не есть, конечно, "нравственно лучшее" в отношении человека к человеку. Но это "нравственно нелучшее" - духовно необходимо в жизни людей. Не всякий способен взяться за меч, и бороться им, и остаться в этой борьбе на духовной высоте. Для этого нужны не худшие люди, а *лучшие* люди, люди, сочетающие в себе благородство и силу, ибо слабые не вынесут этого бремени, а злые изменят самому призванию меча...

Так слагается один из трагических парадоксов человеческой земной жизни: именно *лучшие люди* призваны к тому, чтобы вести борьбу со злодеями - вступать с ними в неизбежное взаимодействие, понуждать их злую волю, пресекать их злую деятельность, и притом вести эту борьбу *не лучшими* средствами, среди которых меч всегда будет еще наиболее прямым и благородным. Вести государственную борьбу со злодеями - есть дело необходимое и духовно верное, но пути и средства этой борьбы могут быть и бывают вынужденно-неправедные. И вот только лучшие люди способны вынести эту неправедность, не заражаясь ею, найти и соблюсти в ней должную меру, помнить о ее неправедности и, о ее духовной опасности и найти для нее личные и общественные противоядия. Счастливы в сравнении с государственными правителями - монахи, ученые, художники и созерцатели: им дано творить чистое дело чистыми руками. Но не суд и не осуждение должны они нести политику и воину, а благодарность к ним, молитву за них, умудрение и очищение: ибо они должны понимать, что их руки чисты для чистого дела только потому, что у других нашлись чистые руки для нечистого дела. Они должны помнить, что если бы у всех людей страх перед грехом оказался сильнее любви к добру, то жизнь на земле была бы совсем невозможна.

В одном из своих писем Св. Амвросий Медиоланский рассказывает¹⁷⁰ о той печали, которая охватывает ангелов, когда им приходится покидать блаженство горнего созерцания с его покоем и чистотою и слетать по повелению Божию на землю, принося злодеям суд, и кару, и огонь Божьего гнева; безрадостно и скорбно благому существу выходить из плеромы, обращаться ко злу и воздавать ему по справедливости... И вот в этом образе

¹⁶⁹ См. главу пятую.

¹⁷⁰ S. Ambrosii Mediolanensis. Opera Omnia. Vol. V. Mediolani. 1883. Epistolae Prima Classis. Ep. XXXIV. Scripta acque circa annum 387 Punctum 10.

каждый благородный носитель власти и меча должен найти для себя утешение и источник силы.

15. ОБ ОЧИЩЕНИИ ДУШИ

Сознательное, намеренное отступление от нравственного совершенства не всегда свидетельствует об испорченности человеческого сердца. Есть положения, при которых такое отступление обнаруживает глубину преданности этого сердца и зрелую силу его решения. Именно таков духовный компромисс, необходимый в борьбе со злодеями и осуществляемый религиозно осмысленным правосознанием.

Духовный компромисс состоит не в том, что человек развенчивает, разлюбляет или отвергает идею святости и нравственного совершенства, но в том, что он, решая обратиться к силе и принять меч, и зная, что меч не есть высшее, святое и совершенное, все-таки приемлет его, отнюдь не развенчивая, не разлюбляя и не отвергая идею нравственного совершенства и святости. Духовный компромисс отнюдь не угашает в душе голоса совести, зовущего к нравственному совершенству, он совсем не извращает и не ослабляет его; мало того, он даже не отрывает от него душу - голос совести необходим каждому из людей, но правителю и воину - больше, чем кому бы то ни было. И притом именно потому, что основное дело их жизни заставляет их как бы отодвигать на второй план заботу об их личной праведности. Дело правителя требует не только мудрости, верности, справедливости и твердой воли, но еще и скрытности, изворотливости и умения бороться с врагами народа. Дело воина требует не только преданности, чувства чести, самообладания и храбрости, но еще и способности к убийству, к военному коварству и беспощадности. Плохо, если у правителя и у воина не окажется необходимых им отрицательных свойств, но гораздо хуже, если в их душах исчезнут необходимые положительные качества, если начнется идеализация отрицательных свойств и их господство, если они начнут принимать дурное за хорошее, культивировать исключительно дурное и строить на нем всю свою деятельность. Правитель или воин с заглушенной или извращенной совестью не нужны никому - ни делу, ни людям, ни Богу; это уже не правитель, а тиранствующий злодей; это не воин - а мародер и разбойник. Их спасение именно в голосе совести. Они должны твердо знать, где, в чем и почему их деятельность отступает от заветов праведности, и допускать этот строй поступков и установлении не более, чем этого требует необходимость борьбы со злодеями. Правители должны понимать, что если государственность начнет сводиться к шпионству за гражданами и к интриге, питая дух гражданской войны, то она погубит себя и общественную нравственность и будет уже не бороться со злом, а служить ему, но, понимая это, они не должны уничтожать ни тайную полицию, ни дипломатию, ни контрразведку, ни аппарат подавления и войны: но только все эти функции должны быть в руках честных, совестных и религиозно мыслящих людей. В душе воина должны жить могучие, непроступные

границы, отделяющие обязательное от запретного, и эти границы не могут поддерживаться одной механической дисциплиной: здесь необходима *духовная автономия*, осмысливающая дисциплину началами *веры, преданности, совести и чести*, так чтобы воин понимал, почему врага в сражении и бунтовщика при восстании должно убить, а частное имущество его семьи оставить неприкосновенным, и почему искусная контрразведка во вражьем стане есть проявление доблести, а интрига в полку и в общественной жизни - проявление низости.

В известных, строго определенных отношениях и случаях, человек власти и меча должен уметь совершать поступки, явно расходящиеся с его собственным идеалом святости и совершенства; он должен иметь в себе силу отстранить свое внутреннее "несогласие", удержать свой личный "протест", победить в себе возможное "отвращение" и совершить необходимое, и не только из дисциплины и по приказу - ибо он сам может всегда оказаться в положении инициатора и приказывающего; он должен быть способен к этому из *религиозного чувства* и по *духовному убеждению*: принять на себя ответственность решения и приказа, арестовать, приговорить, расстрелять. Но именно эта энергия духовного компромисса может и должна будить его совесть. Действуя с сознанием духовной необходимости, он не должен во время действия обессиливать себя рефлексией на идеальное или предаваться преждевременным угрызениям: кто идет по канату и начинает несвоевременно оглядываться, тот падает и расшибается. К духовному компромиссу он должен приготовить себя заранее: все взвесить, обдумать, прочувствовать и принять решение, и в момент действия он должен чувствовать себя уже укрепившимся в своем служении, в чувстве ответственности и долга и творящим духовную необходимость в меру полномочия, приказа и своего крайнего разума. Но вне действия ему естественно и необходимо освещать себя Божиим лучом. Возможно и необходимо, чтобы вне действия все благороднейшие силы человеческого духа приходили в нем в движение, в состояние обостренной чувствительности и повышенной чуткости: отношение к Богу, совестный суд, воля к безусловной правоте. Это необходимо ему не для того, чтобы "осудить" свои действия, совершенные в период борьбы, как якобы постыдные, но для того, чтобы *укрепить* в себе способность к *духовному* компромиссу: ибо духовен компромисс тогда, когда он не расшатывает духовных основ человека, не разрушает стен его личного Кремля, не отрывает его от Бога, не заглушает его совесть...

Чем глубже религиозность человека, чем сильнее в нем любовь и чувство духовного достоинства, чем свободнее в нем дыхание совести - тем более ему по плечу духовный компромисс: тем менее вреда приносит ему взаимодействие со злодеем, тем менее ожесточает его отрицательная любовь, тем менее разрушают его духовную личность акты вынужденного коварства и жестокости. Тем вернее он находит и самую *меру* необходимого компромисса. Эту меру невозможно определить заранее какими-нибудь абстрактными принципами: она обретается в самом- процессе борьбы и

творчества, для каждого отдельного случая, при помощи живого усмотрения и крайнего разумения. Но именно поэтому так исключительно важна та основная духовная установка человека, с которой он обращается к событию и из которой он усматривает, понимает и решает. И эта установка не дается никому из людей по произволу, легко и просто, без предварительной, подготовляющей духовной работы. *Подлинность, чистота и глубина доброй воли* - есть первое и основное условие, без которого невозможна верная и победоносная борьба со злодеями, а приобретение этой воли требует постоянной, длительной, напряженной борьбы над своим духовным очищением.

Человек в *действии* всегда бывает на той высоте, на которой он подлинно жил *до* испытующего и проверяющего его душу действия. Вопрос решается не мнимой видимостью его жизни, обманной и для других и, может быть, для него самого, а состоянием той страстной душевной глубины, отношение которой к духу и к Богу определяет всю личность человека. Необходимость героического поступка - опасность, искушение, беда - не вызывает в человеческой душе ничего небывалого и не может изменить ни ее качества, ни ее силы; она только строго учитывает наличное и безжалостно подводит итог всему достоянию, пробуждая дремавшее, обнаруживая невидимое и проявляя сокровенное. Действие человека есть его выявленное бытие. Наивно - пренебрегать основами своего духовного бытия и думать, что в момент испытания поступки окажутся "как-нибудь" "сами" на высоте. Наивно - таить от себя самого свои подлинные мотивы, побуждения, склонности и страсти и воображать, что "незаметное" - бессильно в душе и что укрытые страсти не изливаются в поступки, не искажают их по существу, не наполняют их "неожиданным" содержанием, не освещают их отсветами затаившегося зла. Ни один поступок человека не случаен; каждый - есть созревший результат всей его предшествующей жизни, проявление всего его личного уклада. И потому каждый из нас совершает свой поступок не только усилием, фактически его осуществляющим, но и всем процессом своей предшествующей жизни.

Если душа человека чиста, то верен будет и ее поступок, несмотря на свое видимое несоответствие законам праведности, и обратно: даже самые праведные поступки нечистой души - будут неверны. И если это относится ко *всякому* человеку, то для правителя и воина это получает совершенно особенное значение. Согласно древнему и глубокому воззрению, выношенному Православной Церковью, люди, владеющие властью и мечом, владеют ими не в виде привилегии, а в виде религиозно осмысленного служения; это служение возлагает на человека особое бремя обязанностей и особое бремя ответственности, и среди этих обязанностей - обязанность казни и боя есть тягчайшая, и справляться с этим бременем ответственности возможно только при непрестанной заботе о религиозном очищении своей души и своей воли.

Невозможно человеку жить на земле и строить дело Божие, не приемля духовного компромисса, но именно духовный компромисс требует религиозного и нравственного очищения.

Духовный компромисс ищет и находит самый праведный исход из всех имеющихся неправедных исходов. Но и этот, самый праведный из неправедных,- остается, конечно, неправедным, несмотря на весь его героизм, на всю его религиозную осмысленность и духовную красоту. Одним своим агрессивным бытием зло выводит праведного человека из его духовного равновесия и из его нравственной плеромы и не оставляет ему безусловно праведного исхода. В этом можно было бы усмотреть победу зла, ибо победа его может состоять или в том, что человеческая душа заражается его противодуховностью и противолюбовностью или в том, что она оказывается выведенною из духовного равновесия и нравственной плеромы самым процессом ответной реакции на злодеяние. Человек, отвечающий силою и мечом на агрессивность злодея, не может не "выйти из духовного равновесия и нравственной плеромы" - и в этом злу всегда обеспечена некоторая видимость внутренней, душевно-духовной "победы"; в этом смысле зло всегда "имеет успех" - и тогда, когда безвольный моралист вступает на путь трусливого укрывательства и предательского себялюбия, и тогда, когда сильный, преданный делу человек избирает путь отрицательной любви и справедливого меча, и лишить злодеев такого "психологического" успеха можно только в порядке последовательного мироотвержения, приближающегося к буддийскому самоугашению или прямому самоубийству, причем само собою разумеется, что личный уход от восприятия зла отнюдь не разрешит самую проблему зла в ее объективном, мировом значении.

Вот почему настоящая борьба со злом может и должна вестись именно в совмещении *духовного компромисса* и *религиозно-нравственного очищения*. Именно процесс очищения, следующий за подвигом неправедности, отнимает у зла последнюю видимость успеха и победы.

Религиозно-нравственное очищение - покаянный, из глубины совершаемый пересмотр своих состояний и содержаний, и новое приобщение божественной плероме- необходимо правителю и воину уже в силу одного того, что они люди и что "несть человек, иже жив будет и не согрешит"; и поскольку в нем нуждается каждый человек вообще - и тот, кто просто не принял бремени власти и меча, и тот, кто в пределах своего личного, жизненного достояния идет по пути щедрой уступчивости, предугазанной в Евангелии. Бороться за чистоту своей доброй воли и за чистоту ее сознательных и бессознательных мотивов - призван каждый человек, и призвание это кончается для него на земле лишь в момент его земной смерти.

Но правителю и воину очищение необходимо в особенном значении, и это значение определяется их призванием, их борьбою и их ответственностью. Оно необходимо им и перед непосредственною борьбою

- для борьбы, и после выхода из борьбы - и для себя, и для ее продолжения¹⁷¹.

Душа, сопротивляющаяся злу силою и мечом, нуждается в очищающих усилиях уже при самом *восприятии* зла для того, чтобы освободить себя по возможности от возмущения страстей, от соблазна, замешательства, неуравновешенных и преждевременных взрывов, и всяческого пристрастия, и всяческих немудрых душевных движений.

Она нуждается в этих условиях и *перед началом борьбы*, чтобы утвердиться в *духовной любви* как главном или даже единственном источнике своего сопротивления; чтобы сопротивление велось из преданности делу Божьему, из патриотизма, из религиозной ревности, а не из жадности, личной ненависти, мести и иных непредметных побуждений; чтобы даже тогда, когда борьба будет вестись за себя, за свое имущество или за свои личные права, - человек был бы прав в этой борьбе, чувствовал бы себя участником Божьего дела и боролся в лице себя за нечто, подлинно большее, чем он сам и его личное дело. Верный и чистый *мотив* борьбы - есть первый залог ее достоинства: того уровня, на котором она ведется, той меры, до которой она длится, и того успеха, который, будет ею достигнут.

Но для борьбы со злодеями человеку нужен не только предметный источник и мотив, но и *верное видение*: очистительная работа необходима борющемуся для того, чтобы верно отличать и видеть подлинное зло, чтобы верно видеть его цели, его работу и его средства и, со своей стороны, верно выбирать необходимые и действительные меры сопротивления. Самоотверженная борьба с мнимым злом и мнимыми злодеями есть "донкихотство"-трагикомическое смешение величия и наивной слепоты, в конечном счете выгодное только злодеям.

Очищение души не менее необходимо и *после выхода* из борьбы. И прежде всего для того, чтобы *обезвредить и погасить* в себе всевозможные следы незаметно проникшей заразы: все эти душевные осадки, отпечатки, отзвуки ведшейся борьбы, начиная от вспыхивавшей кровожадности, ненависти, зложелательства и кончая неизжитыми зарядами интриги и коварства. Все эти остатки, не освещенные и не обезвреженные, оседают в душе, как клочья злого тумана по ущельям и расселинам, и незаметно отравляют чувство, волю и мысль человека. Они имеют свойство ассимилироваться душевной атмосфере, и если эта ассимиляция происходит, то они, естественно, сливаются с собственными дурными влечениями человека, питаются ими, подкрепляют их со своей стороны и сильно затрудняют духу ведение надлежащей борьбы с ними.

Но больше всего очищение души необходимо для того, чтобы избавить душу от возможного *очерствения и ожесточения*, связанного с восприятием зла, с сопротивлением ему и со всеми видами понуждения и пресечения. Душа борца не должна утрачивать в борьбе своих высших состояний и возможностей; она должна постоянно возвращать и вернуть

¹⁷¹ См. главу девятнадцатую.

себе способность к духовному равновесию, к полноте положительной любви, к совестной плероме, к растворяющей душу молитве и умиляющей радости: ибо и ангелы (о коих пишет Св. Амвросий) по завершению их тягостной миссии гнева и мзды возвращаются к созерцанию лика Божия и вновь приобщаются Его свету.

И наконец, тот же процесс духовного очищения может и должен дать душе борца то *успокоение* и ту *силу*, которые необходимы ему для новой борьбы, для новых напряжений и подвигов. Ибо истинное очищение души не расслабляет ее, а укрепляет. И если человек, ведший борьбу мечом, не выдержал внешнего вида своих деяний и, потрясенный видом страха, смерти и крови, изнемог и обессилел, то он должен быть уверен в том, что это бессилие может быть преодолено не идеализацией совершенного и не бегством от совести, но и не малодушным отречением от содеянного, а только на пути глубинного очищения души, ибо в таинстве покаяния не только умирятся хаос страстей, но и духу дается подобающая ему власть и сила.

Тот, кто сопротивляется злодеям силою и мечом,- тот должен быть *чище и выше своей борьбы*, иначе не он поведет ее и не он завершит ее победою, а она увлечет его, исказит его обличие и извергнет его, сломленного, униженного и порочного. Владеть силою и мечом может лишь тот, кто владеет собою, т. е. своими страстями и своим видением, ибо если человек не владеет собою, то меч и сила овладевают им, и не они будут его орудием и средством, а он сам станет их средством и орудием, и тогда он "погибнет от меча" не физически, а нравственно и духовно: силы его будут растрчены, душа его будет изуродована и борьба проиграна. Вот почему очищение души есть основное условие победы в борьбе со злом.

Проблема духовного компромисса разрешается тем, что сила личной преданности Божьему делу и Божьей заповеди, углубленная и укрепленная в процессе религиозного очищения, преодолевает все соблазны, опасности, трудности и уклонения, могущие повредить душе, и выводит ее из напряжений борьбы не ослабевшею, а могучею и верною. Активная внешняя борьба со злодеями доступна тому, кто взрастил и воспитал в себе силу духовного и в конечном счете всегда *религиозного характера*, а это воспитание требует прежде всего работы над собственным очищением. Слабому, религиозно-беспочвенному характеру не под силу бремя духовного компромисса, бремя нисхождения к грубым, жестоким, изворотливым средствам борьбы: и притом потому, что он не может овладеть тем, чего достиг, и не может укрепить себя в том, чем овладел; он подобен слабой, неукрепленной "крепости" с неверным и робким гарнизоном. Напротив, чем сильнее укреплена и вооружена крепость и чем вернее и воодушевленное ее защитники, тем более трудную и опасную вылазку может предпринять ее комендант, и подобно этому, чем сильнее и цельнее религиозный характер человека, тем менее трудно и опасно для него выходение из религиозной и нравственной плеромы в процессе борьбы со злодеями.

Вот почему Царю нужна прежде всего сила религиозного характера. Не только *воля* к власти, но и *сила преданности* Божьему делу, которому служит его народ; не только *сила* воли, но и ее религиозно-государственная *чистота*; не только чистота *воли*, но и чистота *видения*. Царь с трусливою, безвольною, религиозно-безразличною и низкою душою - есть несчастье и проклятие для своего народа, и первая обязанность такого царя в том, чтобы осознать свою непризванность и свою личную духовную несостоятельность - и отречься. Религиозное осмысление и освящение царской власти и, далее, всего государственного делания и служения-таит в себе подлинную, глубокую и спасительную истину. И именно поэтому следует заботиться не об отделении церкви от государства-религиозной чистоты от пребывающего в духовном компромиссе служения,- а об их верном сочетании и сотрудничестве.

Тою же глубиною и спасительностью проникнута и идея "христоролюбивого воинства". Воин именуется "христоролюбивым" не только потому, что он член христианского государства, что его родина возрастает в христианском духе и что сам он призван оборонять христианскую веру, а еще и потому, что в любви ко Христу и к преподанной Им полноте совершенства он имеет живую основу своего личного духа, ею утверждает святыню своего личного Кремля, в ней почерпает необходимую ему силу подвига и очищения. Здесь нет того внутреннего противоречия, которое пытаются усмотреть сентиментальные моралисты; напротив: меч духовно необходим человеку в земной борьбе за дело Божие; но принять бремя связанных с ним душевных и телесных опасностей и страданий может лишь тот, кто утверждает свою любовь, свою жизнь и деятельность в луче Божьего света и совершенства.

И вот, если объединить все государственное начало понуждения и пресечения в образе *воина*, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе *монаха*, - то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга.

Воин как носитель меча и мироприемлющего компромисса нуждается в монахе как в духовнике, в источнике живой чистоты, религиозной умудренности, нравственной плеромы: здесь он приобщается благодати в таинстве и получает силу для подвига, здесь он укрепляет свою совесть, проверяет цель своего служения и очищает свою душу. И самый меч его становится *огненною молитвою*. Таков Дмитрий Донской у св. Сергия перед Куликовой битвой.

Монах как живой хранитель чистоты и праведности приобщается через воина бремени мира, его страданию и его героической неправедности; он уже не отрешается и не замыкается в своей праведности: он бережет и строит ее не для себя: он не отвертывается от зла и злых обстоятельств, а вступает в борьбу с ними, становясь соратником воину, разделяя его страдания, благословляя и осмысливая его подвиг, сохраняя для него чистоту и умудрение. Монах выступает как бы ангелом-хранителем воина, и самая молитва его уподобляется *огненному мечу*. Таков св. Сергий,

благословляющий Дмитрия Донского и дающий ему в спутники двух меченосных послушников.

Древнерусская православная традиция верно и глубоко разрешала вопрос о соотношении церкви и государства- в разделении их сфер и в органическом согласовании их целей и их усилий, в обоюдной независимости их организации при взаимном непосягании и невторжении, в добровольном приятии воином духовного, умудряющего научения от монаха и в нетребовательном приношении монаху необходимых земных благ. И воин не падал под тяжестью своего бремени, и монах не отвертывался от бремени мира. Соппротивление злу мыслилось и творилось как активное, организованное служение делу Божьему на земле, и государственное дело осмысливалось как пребывание не вне христианской любви, а в ее пределах. И, может быть, одним из самых величавых и трогательных обычаев этого строя был тот обычай, согласно которому православный царь, чуя приближение смерти, принимал монашескую схиму как завершительный возврат из своего несправедного служения в плерому оправдывающей чистоты.

Необходимость духовно-нравственного очищения прямо предуказана и установлена в Евангелии, и притом именно для тех, кто посвящает себя борьбе с чужим злом и с чужими злодеяниями. Тот, кто не умеет вынуть "бревно из своего" собственного глаза (Мтф. VII. 3-5; Луки. VI. 41-42), тот не сумеет вынуть и сучок из глаза брата своего, и весь суд его превращается в лицемерие. Только чистое око способно верно увидеть, где в чужой душе слабость, где недуг и где зло, увидеть и найти верный "суд" и верную "меру" (Мтф. VII. 1-2, Луки. VI. 37-38), тот "суд" и ту "меру", которыми он сам с радостью будет "судим" и "измерен". Но чистым может быть только то око, о чистоте которого всегда радуется его обладатель, ибо "никто же свят, токмо един Бог". Тот, кто судит, тот должен быть и сам готов к суду над собою, и это означает, что он всегда должен судить самого себя так, как он судит злодея. Мера судейской компетентности определяется мерою творящегося самоочищения; злодей не судья злодею, и погрязающему в страстных слабостях не дано побивать камнями слабого и страстного грешника (Иоанна VIII. 3-11), но "вынь прежде бревно из твоего глаза" (Мтф. VII. 5; Луки VI. 42) и тогда увидишь...

И тогда увидишь, необходим ли меч и где именно; и, если он необходим, то найдешь в себе силу поднять его против злодея и пресечь его злодеяния; пресечь не страшась - ни возврата меча на твою голову, ни выхода из нравственной плеромы, ни людского суда. Ибо не страшна смерть тому, кто идет на нее из любви к Божьему делу, и *не страшно временное отступление от праведности тому, кто не выходит из любви к Богу*, и не страшен суд слепых и холодных тому, кто сам судит себя лучом Божиим и сам первый знает, где он отступил от "гуманности" из любви к божественному. Не человеку судить человека за *такую* любовь и за *такое* служение, не человеку, а Богу. А перед Ним - верный носитель меча предстанет "в день суда" с тем "дерзновением" (1 Иоанна IV. 17), которое дается истинною любовью.

Ильин И. А. О сопротивлении злу силой.- Собрание сочинений: в 10 т. Т. 5 "Русская книга" 1996. С.289 - 399.

АГНИ ЙОГА

МИР ОГНЕННЫЙ

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Обычно люди совершенно не умеют пользоваться данным им Учением. Когда они слышат сведение, как бы знакомое им, они высокомерно восклицают; опять все то же, всем известное! Они не пытаются проверить себя, насколько это знакомое было осознано и применено ими. Они не желают подумать, что полезное Учение дается, не для новизны, но для сложения достойной жизни.

Не сборник утопий неслыханных - Учение Жизни! Существование человечества очень древне; и в течение веков всевозможные искры Мудрости проливались на Землю, но каждый круг имеет свой ключ.

Если кто может признать настоящий ключ себе знакомым, то пусть радуется и благодарит за указание, ему близкое. Кажется, это просто, но на деле является очень трудным. Люди любят слушать новинки и получать игрушки, но утончать сознание мало кто согласен.

Не может быть, чтобы какая-то стихия не выдвигалась в Учениях. Так и Огонь упоминался тысячи раз, но теперь упоминание об Огне не повторение, ибо это уже предостережение о событиях планетной судьбы. Не скажет кто-то, что в сердце своем он уже готовился к Огненному Крещению, хотя самые древние Учения предупреждали о неминуемой Эпохе Огня.

1. Итак, приступим еще ближе к рассмотрению условий Огненного Мира. Деление духа может вызывать ряд вопросов. Конечно, можно задуматься, насколько влияет химизм Светил на отделенные части духа. При дальних полетах части духа могут подвергаться самым различным влияниям. Действительно, тела огненные, даже и они не избегают разных влияний, но раскрытое сознание всегда поможет находить лучшие вибрации. Но от земного состояния трудно руководить отдельными частями духа, потому чаще всего эти посланники духа сами приспособляются к местным условиям. Поэтому иногда они могут быть четки слышимы, но иногда очень туманны во всех проявлениях. Такое условие происходит не от духа пославшего и даже не от приемника, но от химизма токов. Даже самые Огненные Существа подвержены космическим токам. Это нисколько не умаляет их высокую природу, но лишь напоминает о незыблемых законах. Нужно настолько проникнуться величием Мироздания, чтобы признать закон великих Светил.

Когда мы изумляемся китайским точеным шарам, мы Должны представить себе, насколько велико напряжение воли для сгущения массы при формировании тел небесных!

2. Прийти к сознанию, чтобы не умалять достижение признания закона, уже будет радостью духа. Понимать, как великие Планетарные Духи почитают дисциплину, уже будет радостью духа. Признать огненное существо в себе уже будет радостью духа, но понять это существо как очень великую ответственность уже будет мужеством духа.

Утверждаю, что у Нас не бывает большей радости, нежели видеть, как вы принимаете эти качества духа. Огненное сознание уже есть тончайший химизм; он больше всего выражается в междупланетных пространствах. Там где физическое тело уже изнемогает, там начинается дыхание огненное. Посему разделяются два типа существ— один благоденствует в глубине низших слоев, другой стремится к вершинам.

3. Огненное лечение дальними токами очевидно, но все же люди будут пытаться отрицать его. Самая грубая форма электризации будет принята, но токи напряжения высшего, конечно, будут осмеяны. Между тем полезные люди могли не раз ощущать эти спасительные вибрации. Указанные давно ритмы, конечно, не исчерпывают многие другие вибрации, от сильно потрясающих до тончайших.

Сейчас хочу обратить внимание на очень значительное обстоятельство. Даже при этих космических токах воля человека имеет большое значение. Не желающий Принимать эти токи получит очень умеренную степень воздействия, но мысленное принятие даст очень ускоренное следствие. Конечно, может быть и третье обстоятельство— когда связь с Иерархией прочна и сознательна, тогда как для Посылающего, так и для получающего легко появление лучших следствий. Не без причины указывал на эту обоюдно облегчающую энергию, она поможет сберечь энергию, и это чрезвычайно важно особенно же теперь, когда столько перекрестных токов.

Можно легко припомнить случаи, когда при воздействии полезных токов принимающий упорно твердил: «Моя постель сильно трясется, конечно, от землетрясения». Такими легкомысленными отрицаниями люди часто умаляют воздействие самых действительных энергий. Огненное лечение пусть заставит задуматься о Тех, Кто прилагает Свои лучшие силы на пользу человечества.

4. Нет теней в Огненном Мире. Нетрудно представить себе это, если даже на Земле можно соответственно расположить источники света. Светоносность всех частей Огненного Мира дает непрерывное свечение. Так же непрерывно открытое сознание, ибо сна уже нет. Такая напряженность возможна, когда внутренний огонь уже вполне соответствует космическому, но при полной гармонии напряжение уже не ощущается.

Также вполне справедливо назвать музыку сфер песней Огня. Разве не Огненные вибрации созвучат? И не есть ли это звучание питания излучениями? Так, когда мы именуем Агни Вратарем и понимаем связь неизреченную, тогда мы тоже звучим. Можно и здесь звучать, хотя на мгновение, тогда все земные привычки делаются ненужными. Так в сердце следует утверждать все искры Огненного Мира. Пусть обычаи земные заменятся Огненной Истиной.

5. Вспомним миф «О происхождении Гор». Когда планетный Создатель трудился над оформлением тверди, он устремил внимание на плодоносные равнины, которые могли дать людям спокойное хлебопашество. Но Мать Мира сказала; «Правда, люди найдут на равнинах и хлеб, и торговлю, но когда золото загрязнит равнины, куда же пойдут чистые духом для укрепления? Или пусть они получают крылья, или пусть им будут даны горы, чтобы спастись от золота». И Создатель ответил: «Рано давать крылья, они понесут на них смерть

и разрушение, но дадим им горы. Пусть некоторые боятся их, но для других они были спасением. Так различаются люди на равнинах и на горных.

Теперь можно помнить эти мифы, предусматривающие сражение планеты. Действительно, почему так мало исследуют химизм воздуха? Можно даже земными аппаратами уловить сгущение губительных веществ. Конечно, не всегда эти токи будут нащупываться так же, как снимки Тонкого Мира не всегда будут удачны, но при терпении можно уловить многое. Мир Огненный нелегко поддается земному наблюдению.

6. Напомним миф «О происхождении Молнии». Создателю сказала Мать Мира: «Когда закроется Земля темными пеленами злобы, как будут проникать спасительные капли Благодати?» И Создатель отвечал; «Можно собрать потоки Огня, которые могут прободать любую толщу тьмы». Мать Мира сказала: «Действительно, искры Огня Духа Твоего могут дать спасение, но кто же соберет и сбережет их на потребу?» Создатель ответил: «Деревья и травы сохраняют Мои искры, но когда листья опадут, то пусть Деодар и сестры его на весь год сохраняют свои приемники Огня». Так в разных мифах отражалась связь с Высшим Миром. Всюду отмечалась забота о человечестве и всех тварях. Так же священнослужители древние заботливо блюли правильное распределение творящего Огня.

Сейчас человек скрещивает без надлежащего надзора плоды и растения, но следует длительными опытами наблюдать, как лучше всего сохранить огненное вещество. Невозможно легкомысленно вмешиваться в творчество Природы. Лучшие советы могут быть поданы из Мира Огненного, но следует искать эту Благодать.

7. Теперь вы уже не удивляетесь, что Битва продолжается долго, ибо расширение сознания расширяет пределы сущего. Именно, было бы легкомыслием думать, что Восставший против Света был бы слабосильным. Нужно уметь представить, что Силы Света не по слабости не кончают врага, но из желания не нарушить преждевременно равновесия планеты. Не многие могут представить, что мощь Создателя планеты считается с физическими условиями. Но уже можно видеть, как нарушены гармонические вибрации и планета содрогается в толчках жара и холода. Потому советую равновесие духа. Там, где нарушается основание, там нужно особое присутствие духа.

Даже в распространенных книгах читаете о переменах климата, об изменении материков и течений. Пусть будет там много неточности, но наука Светил точна. Пусть не думают, что пророчества ошибаются, ибо они от Мира Огненного.

8. Агни Йога требует особой находчивости, она не может появляться через физическую механику, которая является в разных степенях при других Йогах. Такая стихия, как Огонь, казалось бы, должна учитываться физическими законами не менее других стихий. Но сущность Агни подчинена таким тончайшим законам, что физически она несказуема. Так нужно прилагать всю утонченную находчивость, чтобы следовать за огненными законами. Потому можно усмотреть, как часто посылаемы Иерархией Огни, но люди не пытаются уловить и применить их. Уложение огненное лежит в основании жизни

человеческой—зачатие, рождение и все акты, подлежащие Агни, не вызывают удивления, как проявление Несказуемого. Можно много бродить около механических построений, но двигаться в будущее можно лишь познаванием Агни. Когда умрут целые материки, как же найти новые жилища без новой энергии? Необходимо подготовить духовное сознание к большим земным переворотам—это в лучшем случае; но если мы встретимся у последней черты в прежней черной ненависти, то люди будут лишь пороховым погребом. Так находчиво помыслим об Агни.

9. Не излишне указать людям, что они отставили самое прочное мышление о будущем. Миф о Золоте уже напоминался, уже говорилось о времени, когда мысль о Золоте станет настойчивой и покажет, как близко время Огня, явленного антипода Золота. Люди часто читали об огненной гибели планеты. Уже две тысячи лет тому назад указано, что Огонь пожрет Землю, уже многие тысячи лет тому назад Патриархи остерегали человечество от огненной гибели. Наука не обращала внимания на многие знаки. Никто не желает думать в планетарном масштабе. Так Мы говорили перед грозным временем. Можно не упустить час последний. Можно подать помощь, но ненависть не будет врачом.

10. Обращайте внимание на так называемые переходные состояния организма. Так, состояние между сном и бодрствованием дает очень значительные наблюдения. Можно заметить, как среди земного мышления как бы врываются обрывки мыслей какого-то иного порядка; предметы как-то вибрируют, и земное созерцание изменяется. Мало кто допускает мысль, что этот другой порядок созерцания есть мышление Тонкого и даже Огненного Мира; лишь мир явленный исчезает, пробуждается голос Мира Тонкого. Среди различных переходных состояний можно заметить молнии Высших Миров. Так следует внимательно подмечать особенные звучания. Среди земных условий не следует погружаться в эти проявления, ибо равновесие прежде всего, но вмещение расширенного сознания должно находить место явлению всех трех миров; лишь таким образом приучимся к пониманию мысли огненной. Огонь, как видимая стихия, часто мешает призвать мысль огненную, но появление Агни не есть спичка. Но каждое огненное явление, прежде всего, рефлегирует на мысленный процесс. При этом обращайтесь внимание на самое возникновение Огня видимого—яркая энергия клубится и вихрится так, что даже в малом огне можно заметить процесс привхождения внешней энергии. Момент сочетания Огня внутреннего с внешним может быть назван прекраснзвучным.

11. Некоторые слепые чуют внесение огня не по свету, но по звуку. Они даже предпочтительно узнают звучание, нежели теплоту. Можно произвести поучительное испытание не только над слепыми, но и над людьми с плотно завешенными глазами. Но, конечно, такая повязка может препятствовать общей чувствительности, потому показания слепых будут убедительнее. Тем более, что слух у них обычно более обострен. Они могут показать, что даже пламя свечи звучит. Мы очень утончили во многих отношениях чувства наши, но физическое лишение одного чувства обостряет другое. Зрячие могут уловить песнь огня в печи, в костре, в пожаре, иначе говоря, в грубейшем проявлении.

И при этом люди лишь редко отличают звучание огня от шума сгорания материалов. Но, тем не менее, можно знать о звучании огня.

Китайцы в древности пытались применить огненное звучание к струнным инструментам. Император Огня в своем храме должен был быть сопровождаем огненным звучанием. Так же, как Повелитель Вод мог сопровождаться стеклянными инструментами. Такое утончение теперь забыто, конечно, но показывало большую наблюдательность к звучаниям Природы. Полезно хотя бы вспомнить о таких почитаниях, основанных на тончайших вибрациях. Истинно, не холодное разумение, но трепет сердца приблизит к огненному утончению. Притом не огнепоклонничество, но почитание Агни, как начало связи с Высшим Миром, положим в основание.

12. Понимайте, как Мы можем быть напряжены, когда явление мозга подобно Огню бушующему, но Наши враги и надеются на пределы физических возможностей, тем более нужно противостоять им во всем терпении. Действительно, трудно найти подвижников, не болевших особенными болями. Не раз они не понимали, зачем приходится претерпевать такие боли, но напряжение огненное не может быть избегнуто при кратчайшем пути. Может ли быть иначе, когда ноги на Земле, а голова в Огненном Мире!

13. Следует наблюдать не только Наше, но и Черное Братство. Ошибочно пренебрегать силами темными. Очень часто победа их заключается в таком небрежении. Люди очень часто говорят: «Не стоит и думать о них». Но следует думать обо всем существующем. Если люди справедливо ограждаются от воров и убийц, то тем более нужно оберегаться от убийц духа. Нужно оценить их силу, чтобы лучше противостоять. Ур отважно посетила темных, она видела разные степени их и, по мужеству своему, обратилась к ним. Действительно, существует такая степень мужества, когда уже мощь тьмы умолкает. Действительно, невозможно переубедить темных, но можно парализовать их и значительно обессилить, потому так важно относиться к тьме активно. Из мертвой пыли—пыль и порождается. Для чистоты дома запасаются разными метлами; когда же в доме находят скорпиона, то немедленно удаляют его.

Ур видела стройное собрание темных, и многие собрания могли бы поучиться такой стройности. Правильно Ур. говорила, как посланница Наша, в этом утверждении есть великая сила. Не нужно сдерживать силу, когда дух знает, в чем оружие. Особенно усиленно совещаются темные, когда видят, что события не в пользу их Повелителя. Светлые Силы препятствуют им уничтожить вас. Казалось бы, нетрудно уничтожить мирных людей, но поверх всех темных богатств существует сила духа. Правильно сказала им Ур: «Вы считаете, что Сатана непобедим, но я против вас всех говорю о поражении Сатаны». Так можно знать о намерении темных и о Силе Нашей.

Те же, кто думают, что видения, сны от пищеварения, легко могут проспаться самые ценные знаки действительности. Только знающие силы противников могут надеяться на победу. Какую же стройность и единение нужно проявить для одоления таких мощных сборищ! Нужно призвать все духовное мужество, чтобы устранить и прекратить малые вещи.

14. В то время, когда один полагает душу за Мир, другой сидит на воде. Когда один посылает сердце свое во спасение ближних, другой утопает в явлениях Тонкого Мира. Подвижники Великого Служения не имеют психизма, ибо они всегда устремлены духом к Иерархии, и сердце их звучит на боль Мира. Психизм есть окно в Тонкий Мир, но учитель скажет школьнику: «Не оборачивайся часто к окну, но смотри в Книгу Жизни».

Часто психизм оказывается расслабляющим явлением, ибо Великое Служение в чувствознании. Потому Мы остерегаем от психизма, от устремления взора назад без определенной задачи и будущего. Слабые духовно психисты являются нередко лакомым блюдом для сатанистов.

Именно среди Великого Служения велико ощущение-ответственности, но следует привыкать к этой чаше, ибо не может быть кратчайшего пути без испытания ее. Устремленное к Иерархии сердце чувствует, как нужна и спасительна чаша возношения! Кому она только предмет насмешки и осуждения, но кому-то она драгоценная сокровищница. У Нас большое желание, чтобы истинное чувствознание развивалось.

15. Ничто не может так отдалить с пути, как отвергание чувствознания. Но начало его лежит в преданности Иерархии. Только истинная преданность поможет не засорить чувствознание личной самостью. Только преданность научит не извращать Указания Учителя. Только преданность позволит найти новые силы. Не устану твердить об истинной преданности, ибо часто люди подставляют под это понятие самые отвратительные изуверства. Так Мир Огненный заповедан.

16. Как на Небе, так и на Земле. Основание бытия: действительно проникает все сущее. Именно эта основа должна помогать человечеству понять Иерархию Беспредельности. У кого же явится сомнение, что в каждом земном предмете выражается чья-то воля? Без воли не создать земного предмета и не привести его в движение, так на Земле, значит так же и в Высшем Мире. Особенно постижимо, что планета, как земная твердыня, так и целые - системы небесных тел, также нуждаются в импульсе воли. Такая воля, конечно, может быть особенно понятна расширенному сознанию, но даже средняя человеческая воля может быть как микрокосм примерный. Не следует - вдаваться в особые вычисления, но если бы принять человеческую волю за единицу при высшей напряженности то можно вычислить силу импульса воли планетарной. Даже можно ринуться в бесчисленное количество нулей чтобы представить импульс воли целой системы. Такая задача будет введением к Величию Несказуемого. Потому так полезны наблюдения над силою воли, когда мысль приводит в движение эту космическую энергию. Обитель Агни существует как горнило Силы Космической. Не следует поникать от бесчисленных цифр при вычислении Величия. Цифры утверждают лишь наше сознание, но огненное сердце и без чисел может устремиться по пути принятия величия того, где слово ничто.

17. Ритм есть породитель сотрудничества. От глубокой древности люди уже понимали значение ритмических хоров, музыкальных движений; так накапливалось сознание о двигателе общих работ. Они уже знали, что ритм

зажигал общие огни, помогал избегать раздражение и разъединение. Он утверждал одинаковое устремление, потому музыка перед общей работой есть знак единения. Жаль, что новая музыка так часто аритмична. Может быть, она служит началом многих духовных язв, но вопрос о гармонии необычно сложен. Аритмичность есть разъединение, но грубый ритм есть отупение. Так, лишь огненное сознание подскажет утонченность ритма. Можно размышлять о многом, но всегда вернемся к огненному пониманию. Обитель Агни открывается не рассудком, но гармонией ритма. Именно, как сосуд открывается не силою, но ритмом. Только верный ритм несет нас вперед и охранит от запаздывания. Между тем мы знаем весь ущерб запаздывания, как в движении, так и в духе. Невозможно иметь разбитый ритм, то отступающий, то наступающий; так происходит невероятная и бесполезная трата энергии. Не будем отступать, кто начал наступать с огненным ритмом. Именно этот ритм спасает от горестных размышлений и ведет вперед в духе, потому будем ограничивать значения ритма лишь внешним движением, не введем его в духовный обиход.

18. Люди ощущают, как иногда нечто поет в них самих. Такая песнь не бывает дисгармоничной. Можно очень ценить, когда такие вибрации устремляют существо наше. В них заключается эмбрион подвига.

19. Великий жар есть не только тепло физическое, но есть химизм, который уже сгущается над планетою, являясь предвестником Огненной Эпохи. Люди не придают значения таким знакам, но, прежде всего, они сами могут улучшить положение. Злоба есть конденсатор химизма тяжкого. Верить не хотят люди, что их внутренняя лаборатория имеет космическое значение. Размышляют люди о всяких бесполезных вещах, но о своем значении и о своей ответственности не желают подумать. Конечно, жар химический пока еще временен и сменится холодом. Можно представить, что готовят себе люди через четверть века! Есть еще время подумать и оздоровить атмосферу.

20. Много причин, отчего люди боятся Тонкого Мира и световых излучений. Они в сущности своей чувствуют, что в Тонком Мире каждое побуждение сопровождается явным излучением, но сам человек не видит своего излучения. Если он вполне уверен в добром качестве своих мыслей, то ему и нечего опасаться. Но в большинстве мысли бывают очень извилисты, и человек, по привычке земной к сомнению, очень заблуждается в истинных основаниях мышления. Потому так твержу о необходимости ясности мышления. Нужно быть так уверенным в качестве мышления, чтобы ни на миг не смущаться светом своим. Твердое стремление к добру, подтвержденное сердцем, лишь множит прекрасные света; кроме сущности своей, света эти как очищения пространства. В Тонком Мире такие благие излучения создают окружающую улыбку и содействуют общей радости. Потому утверждайтесь в добре и мыслите так, чтобы ни перед кем не устыдиться. Не считайте эти слова отвлеченностью. Тонкий Мир подтверждает их. Много жителей Тонкого Мира сожалеют, что на Земле им никто не сказал о явном излучении, которое должно быть прекрасным.

21. Многие просили бы научить их, как вступить в Мир Тонкий, но они не знают, как спросить, чтобы не показаться смешными. Но пусть Записи бродят по миру, пусть их читают украдкой. Пусть надсмехаются днем и читают ночью. Можно простить эти заблуждения, ибо никто не давал этим людям простого напутствия. Кто устрашал их, кто усыплял сознание, кто уводил от Истины, но никто не указывал на прекрасный переход к Вершинам Бытия. Не будем укорять, но все-таки именно в последнее время особенно много смущения в Мире. Правда, само существование Тонкого Мира как бы укреплено в сознании, но тем более люди не знают, как обойтись с этими фактами и как примирить их с рутиной жизни, Пытаются обойти молчанием то, что кричит само собою.

Так в утренний час и в вечерний миг привыкнем к мысли о переходе в Мир Прекрасный. Пусть он будет для нас Прекрасным.

22. Радж-Агни так называли тот Огонь, который вы зовете энтузиазмом. Действительно, это прекрасный и мощный Огонь, который очищает все окружающее пространство. Мысль созидаящая питается этим Огнем. Мысль великодушная растет в серебряном свете Огня Радж-Агни. Помощь ближнему истекает из того же источника. Нет предела, нет ограничения крыльям, сияющим Радж-Агни. Не думайте, что Огонь этот загорится в мерзком сердце. Нужно воспитывать в себе умение вызывать источник такого восторга. Сперва нужно уготовить в себе уверенность, что приносите сердце ваше на Великое Служение. Потом следует помыслить, что слава дел не ваша, но Иерархии Света. Затем можно восхититься беспредельностью Иерархии и укрепиться подвигом, нужным всем мирам. Так не для себя, но в Великом Служении зажигается Радж-Агни. Поймите, что Мир Огненный не может стоять без этого Огня.

23. Много уявлено опытов при полетах на высоту. Может быть, исследователи понимают в глубине души, что высота может дать очень нужное сведение. Но, кроме физических инструментов, они должны запастись психической энергией, только тогда эти опыты принесут действительно новое соображение. Нужно, чтобы исследователи высот и глубин имели подготовку психическую. Лишь при таком соединении и физическая сторона работы получит особенное значение.

24. Правильно делаете, предоставляя людям самим решать. Можно указать полезное направление, но каждое насилие уже противно закону. Особенно же нельзя насильно зажигать Огни. Так Мир Огненный может быть лишь добычею своего сердца. Никто не был введен насильно в область Огненную, Люди часто не понимают, где граница насилия. Одни стремятся к насилию, другие ищут насилие, и то и другое противно природе Огня.

25. Замечайте сгущение атмосферы, необычны эти низкие, плотные слои, и, действительно, кора планеты отмирает, лишенная Благодати. Нужно спешить с новым обстоятельством очищения.

26. Можно наблюдать различные типы людей, которые отличаются в сущности своей. Одни не помышляют о будущем и как бы покончили в жизни земной все свои намерения; другие устремлены вперед всем духом, для них жизнь земная не представляет никакого конца. Даже не будучи очень

утонченными, эти люди сердцем чувствуют, что все впереди. Имейте дело со вторыми, ибо даже при ошибках они все-таки будут устремляться в будущее и тем самым будут уже прилежать к Истине. Знаете, что Агни живет в сердце любящих будущее. Если даже их Агни еще не проявлен, то все-таки потенциал его неисчерпаем. Также смотрите сострадательно на людей, не ведающих будущего, как на больных, и, действительно, их аура не будет светлой, ибо она будет лишена игры Материи. Люциды. Много людей составили себе такие ограничения, что они не могут проявиться через мутное вещество нервов. Как империя преграждает движение огненного вещества, так мышление ограниченное мутнит ценную субстанцию. Можно лечить эти болезни внушением.

27. Можно иметь воздействие на растения, как и было показано. Но надо запастись большим терпением, ибо каждый атмосферический ток может влиять на передачу огненной энергии. Но кто же может представить, чтобы космический химизм не воздействовал на человеческий организм! Но правильно замечено, что даже запах цветов может измениться при давлении космических токов. Не удивляйтесь, что вся Природа отвечает тому, что человек не желает замечать. Утончение сознания и заключается, прежде всего, во внимании к окружающему.

28. Саламандры, как существа низкого огня, не могут быть очень светлыми. Когда показывал саламандру, хотел дать понятие о существах огненных недр. Уже показывал сущности подземные и подводные, но также нужно знать амплитуду Огня. Можно легче понять всю разнообразность огненных сущностей, когда можно увидеть не только Высших, но и низших.

29. Действительно, можно делать операции селезенки. Физически организм может некоторое время существовать даже без нее, но это будет чисто физическое решение. До сих пор люди не заботятся о последствиях для тонкого тела, между тем орган, связанный с тонким телом, должен быть очень оберегаем, но не уничтожаем. Происходит то же самое, что с удалением аппендикса. Человек не только живет, но даже жиреет, но все-таки одна из главных функций психической энергии уже нарушена. Аппендикс впитывает психические элементы пищи. Кто-то может жить и без таких элементов, но зачем же лишать организм таких помощников? Конечно, все физические операции сердца показывают, насколько врачи далеки от психических проблем, потому нужно очень избегать всех физических операций, если при этом не соблюдены условия тонкого тела. Самые неизбежные операции следует сопровождать соответствующим внушением, чтобы части тонкого тела могли принять наиболее нужное положение. Ведь с тонким телом нужно мысленно сообщаться. Если мысль утвердит внушением огненную самозащиту, то множество последствий будет избегнуто. Особенно нужна такая самозащита от всяких заражений. Если бы в течение операции можно было бы внушать необходимые процессы, то помощь тонкости тела значительно бы помогла желательному результату. Такие внушения могут регулировать все функции организма, но без этой помощи печально видеть, как уродуются тонкие тела.

Один древний хирург Китая обычно перед операцией выводил тонкое тело и затем внушением пояснял новое применение органа. Так следует принимать со вниманием не только физические условия.

30. Могут подумать некоторые люди: как легко Владыкам, когда Они вышли за пределы земных тягот! Так скажет, кто не знает размеров действительности. Именно, как на Земле, так и на Небе. Уходят тяготы земные, но приходят несравнимые заботы космические. Именно если трудно на Земле, то на Небе еще труднее. Не будем считать мгновений Дева-чана, когда иллюзия может скрывать труд завтрашний, но в действии посреди хаоса не может быть легко. Вам трудно от тьмы и хаоса. На всех обиталищах также трудно от многих видов тьмы и того же хаоса. Но вы, по счастью, лишь ощущаете натиск хаоса и не видите его мрачных движений. Правда, трудно с людьми и по их невежеству, и по их служению тьме, но тем труднее, когда видите движение масс материи, обращающейся в хаос. Когда подземный, гибельный огонь ранее срока пытается пробить кору земную или когда слои газа отравляют пространство, тогда трудность превышает все земное воображение. Не тяготы, но лишь сопоставления помогают сейчас сказать о трудах. Ведь невежды думают, что песни и арфы удел Небожителей. Нужно рассеять это заблуждение. Нигде нет указаний, что трудно лишь на Земле, но по сравнению нужно сказать: если здесь досаждают бесы, то Архангелу угрожает сам Сатана. Так нужно понять действие и постоянную борьбу с хаосом. Нужно признать ее как единственный путь и полюбить ее как знак доверия Творца.

31. Можно привыкать, что каждая весть от Нас есть нечто нужное. Пусть это будет одно слово или одна буква, но если она послана—значит это нужно. Сами люди часто произносят приказ в одном слове, но часто у них происходит ассоциация с чем-то продолжительным. Так и на Боевой Башне часто можно послать лишь одну букву. Лишь полное значение в наших телеграммах.

32. Вихрь не там зарождается, где уже шумит. Мы усматриваем молнию, когда она зарождается в напряжении. Так Мы чуем образования вихрей. Пусть их не замечают, кто не должен заметить. Пусть течение судьбы, как река подземная, но все примеры соседей не проходят без последствий. Пусть творится сужденное.

33. Можно научиться, как поощрять духовных людей. Правда, они творят подвиги духа не ради поощрения, но все же и они нуждаются в охранении духовного направления. Каждый Правитель должен знать не только силу порицания, но и должен понимать благо поощрения. Последнее труднее, по какая благодать исходит, когда Правитель знает, что кому нужно для цветения Лотоса! Можно иметь много отшельников, но их благая напряженность не даст высшую меру энергии, если окружающие силы будут враждебны. Потому следует сердце упрочить в стремлении к пониманию самого лучшего.

34. Мать иногда говорила сыну о значении Высшей Благодати и вечной связи с Высшими Силами. Мальчик однажды очень внимательно наблюдал за птичкой на своем окне и шепнул матери; «Она тоже следит за мною, чтобы не сказал ничего гадкого». Так тоже может начинаться мысль о великой связи.

35. Напрасно думает ученый, что вещество эманации пальцев только ядовито. Это вполне зависит от духовного состояния. Империл нервного наблюдателя, конечно, дает ядовитые осадки, если он не обращает внимание на духовное состояние организма. Умение отличать разницу нервного состояния даст ученым несравнимую возможность, Ведь даже свечение концов пальцев различно. И каждое свечение основано на химизме.

36. После новых потрясений человечество вступит на путь сотрудничества. Но можно себе представить, что должны пережить два враждебных соседа, чтобы подумать о взаимной пользе. Утеснение одних явится лишь радостью других—значит они оба должны пострадать. Уловки темных помогут защититься особенно лукавым. Явление справедливости очень трудно, если не учтены побуждения.

37. Явление ночью имело два значения. Первое показало, насколько в Тонком Мире выполняются мысли, если сознание расширено. Так мысль о прибавлении роста немедленно вызвала рост тонкого тела. Но такое обстоятельство не полезно для физического тела, потому было произведено сильное воздействие, чтобы вправить тонкое тело. Такое воздействие редко, и такое явление тонкого тела тоже редко, потому его следует записать. Оно на ощущении показывает, как исполняются мысли в Тонком Мире. Мыслетворчество Тонкого Мира трудно осознать в земном состоянии, но известная ступень сознания может ощутить и даже перенести в физический мозг тонкое сознание. При таком воздействии нужно как бы касаться известных центров, и такой массаж координирует снова оба тела.

Можно постепенно замечать много значительных проявлений. Конечно, при возвращении тонкого тела происходит некоторое выдыхание. Оно по степени своей показывает быстроту возвращения тонкого тела. Можно утверждать при сильном выдыхании, что полет был спешным, но обычно такая спешность несет за собою усталость.

Также правильно заметили о последствиях улучшения токов, но и такие наблюдения доступны лишь тонкому сознанию. Мало ли пояснений выдумать можно, чтобы не заметить течение высшее, но развитое сознание и в таком случае пошлет свою благодарность в пространство. Истинно, велико последствие каждой благодарности! Люди должны принять этот закон как живую связь с Высшими Мирами.

38. Каждая весть должна быть не только благой, но и привлекательной. Можно заметить, что многие молодые люди не следуют путем отцов и матерей. Кроме кармических причин, можно усмотреть непривлекательность действий старших. То же самое видно и в положении религий. Религия как связь с Высшим Миром должна быть, прежде всего, привлекательна. Страх не привлекает, насилие отвратительно, но само понимание Высшего Мира должно быть увлекательно. Можно радоваться всему Высшему. Даже малоумный не отклонится от Высшего. Чтобы затемнить Высшее, нужно проделать ряд отталкивающих действий. Кто бы ни были эти отвратители, во всяком случае, они будут богохульниками. Если они затемнят самое Прекрасное, они будут слугами тьмы. Дело не в догмах и не символах, можно опозорить самый

прекрасный знак. Как же назвать тех, кто отвращает малых от Дома Божьего? Растлители, тюремщики те, кто позорят молитву к Высшему. Разве сказано, что можно говорить с отцом или матерью лишь их же словами? Так же и в молитве к самому Высшему кто же может принудить сердце свое славословить чужими мерами? Кто слагал молитвы, гимны, песнопения, тот пел своим сердцем.

Нельзя препятствовать духу возноситься на своих крыльях. Как и куда полетят бескрылые? И разве не даст ответ отломивший перо малейшее? Если нужна песня, то она будет песней сердца, и при этой песне будет звучать каждое творение, каждый предмет воссоединится в хвале Превышнему. Кто поможет ближнему еще увлекательнее создать хвалу, тот сотворит благо. Никакая догма не может запретить беседовать с Превышним. Чем она будет прекраснее, тем Он будет ближе. Если же нужна помощь, то довольно обратиться: «Помоги!» Но и для такого простого слова нужна привлекательность.

Изуверы, о которых вы много слышали, именно страдают отсутствием привлекательности. Сколько тьмы и отвращений посеяли они! Имеется такой язык, на котором нельзя молиться? Молитва духа претворяется на всех языках, так же и сердце может петь на своем языке, лишь бы прозвучала привлекательность.

39. Конечно, вы слышите, как жалуются люди на бесполезность молитвы. Они скажут: «К чему отшельники и монастыри, когда мир погрязнет в несчастье?» Но никто не подумает, во что обратился бы мир без молитвы! Потому следует прекращать всякую хулу на деяния духа. Откуда же придет ощущение связи с Высшим, как не от молитвы? Пусть осуждающие вспомнят, не дрогнуло ли их сердце при устах восторга? Уста духа каждого приближали к возможности постижения. Именно, нужно хранить мост к Высшему Миру.

40. Помимо заимствования энергии, признаки отсутствия и головокружения относятся к огненным воздействиям. Так же точно эпидемии невралгии и как бы ревматизма не что иное, нежели проявления огненных центров под напором пространственного Огня. Не скоро люди согласятся исследовать такие эпидемии под знаком Огня. Люди, по обычаю, любят расчленять, но синтез труден для них. Между тем уже время обратить внимание на всякое заболевание, поддающееся внушению. Нужно отдать себе ясное представление о причине, создающей физические боли, но исчезающие под внушением. Почему физические ощущения поддаются психическому воздействию? Придем к заключению, что одна стихия является решающим фактором — Огонь, проникающий как психические, так и физические области. Даже менингит поддается внушению. Такое, казалось бы, непоправимое повреждение уступает силе Огня. Ведь внушение, прежде всего, огненная концентрация. Человек, причиняющий огненное воздействие, тем вызывает напряжение пострадавших органов, потому сила внушения должна быть очень развиваема, но и над ней должен быть государственный контроль. Нечто похожее на египетских жрецов, которые имели право внушения, но должны были дать полный отчет в собраниях храмовых.

41. Некоторые дети имеют привычку в минуту досуга разбить что-нибудь. Иногда можно разбить простую тарелку, но иногда тем же движением можно уничтожить драгоценную чашу. Потому нужно направить мысли на самое главное и отставить все мелкие действия. Устремление нанести хотя бы малый вред уже преступно. Теперь, когда мы подошли к решающим событиям, нет времени заниматься мелкими явлениями. Надо запомнить, что самое решительное время наступило.

42. Обратиться к будущему вовсе не легко. Оно звучит просто—оставим прошлое и обратимся к будущему. И просто, и прекрасно, но как же зажжем костры прошлого и где найдем огни, чтобы осветить будущее? Подвиг духа скажет, как найти эти границы и меры. Но как же втиснуть подвиг в жизнь будней? По счастью, каждое сердце уже представляет кошель для подвига. Во все времена население делилось на оседлое и кочевое. Кочевое передвигалось мощью искания достижений, не было у них места своего, но для будущего они находили силы достижений. Такое стремление сердца вложено в каждую человеческую жизнь. Нужно среди остатков мощи подвига найти это благородное неуспокоение, ведущее в будущее, только так можно не застрять в тенетах прошлого. Уже говорил, насколько следует избегать в Тонком Мире воспоминаний—как оковы! Но уже здесь нужно приучаться к устремлению в будущее. Не сказано: не надо знать прошлого, именно знание благословенно, но не следует увязнуть в пыли чуров. Так, не забывая, не ограничивая, пойдем к Новым Мирам. Свобода сознания рождает героев. Дисциплина духа утверждает мудрецов, но только невежды могут понять будущее как новую постель. Лучше представить себе движение и полеты.

43. Если радуемся переходу в Мир Высший, то и переход предметов творчества тоже представляет собою ступень. Но и такое разрушение обратится на пользу. Есть мученичество людей, и животных, и растений, так же явлено и мученичество вещей. Явление скорого пути мученичества всюду. Можно видеть такие противоположения во всех царствах Природы. Тот же путь мученичества телесного и духовного будет кратчайшим. «Мост Огненный» именуется мученичество. Но при битве нужно пользоваться всеми возможностями. Так вы видите и малые, и большие обстоятельства.

44. Устремляю в будущее также по физическим причинам. Нужно не забывать, что в Тонком Мире можно ощущать не только жар, но и холод—оба ощущения нормально не нужны, но происходят от принесения неизжитых, земных частиц. Устремление в будущее — лучшее освобождение от земной шелухи. Так можно еще раз убедиться, что мысль несет за собою чисто физические следствия. Конечно, в Тонком Мире необходимо освободиться от земных ощущений. Если они чувствуются—значит какие-то частицы угрожают мешать восхождению. Тонкий Мир в гармонии не дает земных ощущений, проще говоря, жители его не теряют энергии на такие ощущения, которые и при земном состоянии доставляют много тягости. Можно приготовить сознание к освобождению от всяких ненужных пережитков. Ведь и на Земле, при некоторых воспоминаниях, люди восклицают: меня бросило в жар; или—холод пронизал сердце! Но если на Земле мысль причиняет чувствительную

физическую реакцию то в Тонком Мире она должна значительно усилиться. Ведь только будущее может освободить от тяжести ощущений, и не слишком трудно приучиться думать о будущем, если усвоили устремление к самому Высшему. Так утверждайте во всех действиях полезность понимания будущего. Много воспоминаний, сожалений, обид и разных прошлых ненужных вещей только отталкивают магнетизм грядущего, уже сложенного. Явление магнетизма будущего есть великий двигатель, и нужно его понять совершенно реально.

45. Конечно, Цикл Аквариуса уже действует и сожительство с концом Рыб. Обычно граница Цикла очень постепенна, и тем утверждается гармония происходящего эволюционного процесса. Если бы представить себе резкую границу между такими своеобразными факторами, то могли бы быть вызваны разрушения, катаклизмы. Итак, уже Аквариус принес значительное перемещение сознания, но усиление его могло бы создать губительную революцию там, где нужно строительство. Можно даже неподготовленным глазом заметить чередование влияния Рыб и Аквариуса. Но нельзя предоставить мятеж человечеству, совершенно не вошедшему в сознание воздействия.

46. Мир Земной, в существе своем, противен Миру Тонкому, ибо каждая хаотичность угрожает тонким построениям. Такая же разница между Миром Тонким и Миром Огненным, ибо осадки Тонкого Мира уже не в природе Огня. Потому каждая огненная мысль получает противодействие как Тонкого Мира, так и земного. Но победить это условие можно лишь огненным напряжением, ибо Огонь духа нужен для пожранья хаоса и претворения его. Огонь устремлен не там, где рассудок пытается уговорить хаос. Огонь сердца проникает через хаос и преобразует его в полезное вещество. Сильна лаборатория сердца, и мысль сама должна быть очищена Огнем.

47. Пользование психической энергией в разных Школах указывалось различно. Одни предлагали напрягать эту энергию непрерывно, но другие предпочитали прерывать этот ток погружением энергии в бездеятельность. Оба метода в сущности не различаются, если сознание развито. При возвышенном сознании энергия получает постоянные импульсы, и когда она представляется как бы бездействующей, она лишь переносится в глубину сознания. Такие же кажущиеся противоположения являются при умном делании. Одни полагают, что произнесение известных слов необходимо, другие прямо переносят явление делания в ритм сердца. То и другое одинаково полезно, если дух уже возвышен. При возвышении духа нужно соблюдать ровное отепление сердца. Нужно избегать потрясений, как ненужных и вредных. Можно убедиться, что сердце может пребывать в постоянном Служении Иерархии. При этом сердце не нарушает свою отзывчивость на всякие обычные вопросы. Такие совмещаемые противоположения не изменяют ритм сердца. Так и теперь обращайте внимание ваше на самые обиходные обстоятельства, ибо Вождь должен касаться каждого посредника жизни.

48. Могут спросить: почему говорю о Вожде, а не о Правителе? Различие между ними огромное. Правитель предполагает настоящее и как бы управление

чем-то, уже существующим, но Вождь являет в самом значении слова будущее. Он не получил уже сложенного, он ведет, и каждое его действие устремляет вперед. Правитель знает уже сложенное и законченное, но Вождь не имеет утвержденного ранее и должен привести народ к Горе Совершенства. Если тягость Правителя велика, то ответственность Вождя еще больше, но зато и Силы Превышние Утверждают свой Престол там, где есть признаки водительства. Именно Вождь должен различать, где притворство и где искренность. Явление добродетели сердца очень отличается от насильственной угодливости. Вождь имеет силу отличать это свойство. Читали многие, как Давид вопрошал Силы Высшие, он прибегал к этому Источнику, чтобы избежать лишних ошибок. Много таких примеров в истории разных народов. Каждый знает о них. Даже не нужно погружаться в древнее время, и в новейших событиях видны эти знаки Общения и Служения Великого. Но также знаем, что для Великого Общения нужно чистое сердце. Ничто нечистое не получит Общения, потому символ Вождя должен быть знаком чистоты сердца. Не только в действии, но в мыслях Вождь несет благо народам. Он знает, что ему поручено принести чашу полную, он не теряет пути в блуждании, он не расплескает доверенную чашу—так понятие Вождя есть знак будущего.

49. Чтение полезное должно сопровождаться сиянием. Не может сердце не отвечать на радость духа. Чем нужнее, тем могут быть разнообразнее знаки.

50. Помните, насколько нужно людям понятие Вождя. Они хотят иметь Поручителя перед Высшим. Они понимают, насколько не найти пути без связи, но они знают, что Вождь приходит. Ничто никогда не может помешать Вождю, если не удержан он земными проявлениями, решающими его отступление. Чистое устремление Вождя не может быть пресечено вне срока.

51. Не новость, что трепет ужаса вызывает сокращение кожных нервов на затылке, но люди забывают, что нервное вещество позвоночника как стрелу посылает для восстановления смущенного сознания. Можно думать, что дрожь в затылке есть выражение ужаса, но вместо того это лишь стрела защитная.

52. Немало содроганий в планете, очень передвигается вулканический пояс. Если солнечные пятна влияют на земные дела, то не меньше действуют ядовитые газы земного потрясения. Недостаточно наблюдают за следствиями землетрясений на сознание людей. Сознание содрогается не только около мест землетрясения, но и в пространстве оно отражается, как сильное отравление. Лишь невежды могут сказать: какое мне дело до газов в Чили или Сибири? Только невежды не желают мыслить в мировом масштабе, но каждый, кто уже мыслит об Огненном Море, тот понимает значение подземных газов и лучей извне.

53. Непроницаемый панцирь может быть из металла или из шелка, но самый лучший панцирь—огненный. Разве Вождь пройдет путем сужденным без панциря огненного? Как же иначе отвести все стрелы злобы и мечи ненависти? Но многие Вожди даже земным сознанием чуяли, что их хранит панцирь огненный. Можно написать целые книги о магнетизме сужденного Вождя. Можно заметить, что не внешность, не голос, не богатство, но нечто иное убеждает народы. Уже не раз говорил об Огне сердца. Именно этот панцирь—магнит и привлекает, и защищает. Как сказано: «приму в щит все

стрелы». Но нужно сковать этот щит. Можно уявить этот щит лишь сверху, но сколько мыслей и бесед нужно предпослать, чтобы Общение создалось и сковало панцирь огненный! Нужно не потратить ни дня, ни часа, чтобы сделать Общение живым и всюду присутствующим. Напрасно думают, что наука отдаляет от Высшего Мира, она может изменить земные названия, но сущность триединая остается как основа. Тем более Вождь умеет представить себе, где сущность. Может быть, он не скажет Слово Непроизносимое, но он будет чувствовать его в сердце. То Слово поможет Вождю не потерять понимание мировое, только оно легко доставляет чудесный панцирь.

54. Фламарион напрягает мысль к созиданию тонкого тела планеты. И, конечно, тело планеты создается мыслью, но зарождение планеты идет не из Тонкого Мира, но из Огненного. Когда Огненное Зерно уже сложено, тогда и мысль Тонкого Мира может быть полезна. Множество огненных зерен вращаются в пространстве. Множество небесных тел уже находятся в тонком виде. Действительно, пространство не только наполнено, но и переполнено. Так разрушение миров, которое происходит ежесекундно, есть лишь фактическое зарождение и оформление новых тел. Но правильно понять, что зарождение требует огненную мысль. Стремитесь к Миру Огненному, чтобы принять участие в высшем творчестве. Ошибочно думать, что оно недоступно. Именно, каждое развитое сознание должно стремиться к радости творчества. Уже это одно стремление есть начало сотрудничества. Пусть мысль Фламариона не может дать полноту следствия, но мысль обширна, благородна и заслуживает радости о ней. Он постоянно стремился к расширению понимания, и так даже его ошибки получили значение полезности, к тому же он не иссушил рассудка и мог уйти от Земли молодым. Когда в Тонком Мире некоторые невежды пытаются мыслить об убийствах, ученый мечтает о прекрасном творении.

55. Обратный пример, когда разум иссушился непониманием Учения, тогда можно ответить: «полно приставать о своих обидах, могли вы достаточно долго расширять сознание; могли наблюдать небесные миры и могли понять Источник Учения, но вместо того вы хотите унести с собою земные обиды. На что вам Учение и мудрость веков, когда ваши мысли вне расширения скорчились в обиде. Не вас обидели, но вы сами себя обидели...» Так в Тонком Мире толкутся малые мысли. Можно пожалеть, сколько сил тратится на раздоры и унижения, но если спросят: как найти, насколько вредны химически такие мысли Тонкого Мира, то можно лишь сказать: малые, недобрые мысли порождают ядовитые газы. Нужно подумать не о себе, но насколько люди могут вредить друг другу и в Тонком Мире. Но каждая добрая мысль и устремление к Прекрасному подвигают быстро.

56. Мысль-воля остается единым основанием всего Сущего; потому энергия мысли должна быть так заботливо исследована.

57. Найдите людей, которые скажут: долой Вождей, долой Учителей, долой Руководителей! Знайте, что они паразиты, которые питаются смуту и разложением. Ложь и ущемление лежит в природе паразитов. Они тайно собирают богатства и не прочь пожинать роскошь, так нужно отличать всех, кто строители в природе своей и кто разрушители. Так справедливо побыть с

теми, кто знает радость труда. Они знают и Руководителей, и почитают Учителя, ибо природа их устремлена к кооперации.

58. Чудеса живут. Именно и стоит жить познанием чудес. Множество готовых сочетаний разбиваются тупым отрицанием и постыдною слепотою сознания.

59. Обучение в низшей и средней школе должно быть одинаково для обоих полов. Нельзя навязывать ребенку специальность, когда он не может еще найти свои способности. Достаточно высшей школы, чтобы разделить программу по дарованиям. Так можно объединить образование тех, кто не может сразу обнаружить свои задатки. Очень важно, чтобы программа не различалась для полов. Уже это одно условие сотрет очень вредное отношение к полу.

60. Направить сознание в будущее есть задача истинной школы. Никто не хочет понять, что перенесение сознания в будущее есть образование ведущего магнита. Но дело в том, что сознание должно быть в полноте устремлено в будущее. Многие полагают, что можно иногда подумать о будущем и затем снова купаться в прошлом. Нужно не отдельные мысли уделять будущему, но существо сознания настроить в ключе будущего. Нельзя принуждать себя к такой трансформации. Можно достичь, лишь полюбив будущее. Немногие любят будущее. Страна трудовой радости, совершенствуя качество труда, может быть естественно увлечена в будущее. Обязанность Вождя устремлять народ в будущее.

61. Искусство мышления должно быть развиваемо в школах. Каждое искусство нуждается в упражнении. Также мышление должно быть усилено упражнением. Но такое углубление не должно быть тягостным и скучным, потому руководитель такого предмета должен быть истинным просвещенным. Можно видеть, что самые ужасные бедствия в истории человечества происходили от неумения мыслить. Можно найти множество примеров, когда срывчатое мышление и необузданные чувства вели к пропасти целые народы, С другой стороны, леность мышления и тяжкодумие разрушали уже сложенные возможности. Сам Вождь должен подать пример постоянного расширения мышления, чтобы приблизиться к предвидению. Конечно, предвидение происходит от Общения с Иерархией. Но само Общение требует подвижного мышления и ясного устремления. Искусство мышления не следует понимать, как оккультное сосредоточение. Ничего нет тайного в искусстве мышления и в утончении сознания. Лишь высокое качество добросовестности утвердит путь мыслителя. При этом никто не скажет, что мыслитель есть особая порода. Каждый ребенок может быть направлен к мышлению. Так нужно рассматривать искусство мышления как здоровье народа.

62. Эволюционные мировые процессы должны быть очень увлекательно изложены в школах. Родина выливается из мировых процессов и должна занимать вполне обусловленное место и значение. Каждый должен знать истинную ценность своего отечества, но оно не должно быть растущим деревом в пустыне, оно имеет свои сотрудничества с множеством народов. Также и верование в Высшую Справедливость придет от знания действительности.

Пусть процессы Мира найдут живых толкователей. Нужно следить, чтобы эти великие пути народов не искажались в угоду невежества.

63. Каждое объединение может состояться лишь на кооперативных началах. Стоит только допустить элемент завоевания, подавления и унижения, чтобы рано или поздно эти отвратительные тени превратились в разрушительных чудовищ. Потому каждое насилие не может входить в построение Твердыни. Можно найти мощь радости в сотрудничестве, но такое сотрудничество требует искусства мышления. Кто распределит силы для производительного труда? Лишь тот, кто умеет представить полезное сотрудничество. Он должен уметь вообразить такую общую работу, но, как знаете, воображение нужно образовывать. Задача каждой школы есть открытие обоснованного воображения.

64. Правильно соображение о медиумах, что лимфа их есть механическая связь с Астральным Миром, но, как всякая механика, не хранит от всех вторжений. Тоже правильно понять, что силы тьмы напрягают все уловки, чтобы остаться в земных сферах.

65. Можно заметить и среди дня как бы отсутствие. Нужно очень внимательно присматриваться к этим состояниям. Они показывают, что тонкое тело частично выходит на дальние работы. Можно чужать головокружение и напряжение колокола. Происходит это от лишь частичного пребывания тонкого тела, которое подвергается особым давлению огненного зерна. Не следует утруждаться в этом состоянии. Полезно посидеть спокойно с закрытыми глазами. Также можно мысленно послать токи к тонкому телу, которое на работе. При этом не нужно насиловать себя на географии и на расстоянии, но нужно послать спокойное напутствие работающему тонкому телу; не утомлять себя, когда столько токов напрягаются. Не только тяжкие токи утомляют, но и усиленные посылки удачи могут утруждать. Удары по ауре могут быть от самых различных причин. Не случайно древние жрецы закрывали сердце левой рукой, как бы громоотводом, ибо пальцы очень отражают удары.

66. Не нужно думать, что звуки дальних миров будут чем-то невообразимым. Прежде всего, они будут звучанием, ибо ток создает вибрацию. К этим звучаниям нужно привыкать. Можно понять, что так называемая музыка сфер сравнительно часто граничит со звучанием дальних миров. Во всяком случае, каждая музыка сфер уже связывает миры, ибо та же вибрация достигает планеты дальние.

67. Следует обращать внимание на зачатки разных эпидемий. Явление той или иной повальной болезни отражается на общих сознательных силах. Отравление проникает глубже, нежели думают, и перерождает, и творит новые микробы. Эпидемии физические и психические очень пагубны. Многие вырождения целых родов происходят от подобных перерожденных микробов.

68. Не объедайтесь, иначе говоря, будьте осторожны в пище. Особенно могут развиваться болезни, когда явления тяжких токов очевидны. Можно наблюдать заболевания растений и животных, притом излечение может быть затруднено. Так не только болезни людские, но болезни всего мира должны обратить внимание ученых.

69. Некоторые насекомые и пресмыкающиеся предпочитают погибнуть, лишь бы укусить и выпустить яд. Так же точно служители тьмы готовы на самые неприятные последствия, только бы сотворить ядовитое зло. Нужно твердо запомнить этих творителей зла, которые иногда не щадят самих себя для злодейства. Можно уявить много примеров, когда задуманное зло не могло быть полезно самому злодею, но, тем не менее, он, под внушением темных, то являл. Уловки темных должны быть явлены. Например, иногда находят около известных мест трупы каких-то людей или животных. Темные знают, что для привлечения сил низших сфер нужно разложение, и они находчиво устраивают такие очаги смуты и разложения. По этой причине давно советовал не держать в доме разложившейся мясной пищи и испорченных растений, также гнилой воды. Люди редко обращают внимание на такие факты, которые даже современные врачи подтверждают.

70. Человек должен быть постоянно на пороге к будущему. Человек нов каждое мгновение. Человек не может утверждаться на бывшем, ибо его больше не существует. Человек может знать прошлое, но горе ему, если он захочет применить меры прошлого. Несовместимо прошлое с будущим. Мудрость сознания новых комбинаций соединяет прошлое с будущим. Нелегко постоянно мужественно знать, что каждое мгновение обновляет миры, но из этого источника родится неисчерпаемая бодрость. Можно собрать Совет мудрых, но не придет туда дряхлый духом, построивший себя лицом к прошлому. Свет будущего есть Свет Иерархии.

71. Подкупность должна быть искореняема всеми средствами, но нельзя полагаться на карательные меры. Они плохо помогают. Нужно среди уроков Этики в школах утвердить мысль, что подкупность не соответствует достоинству человека. Следует очень пристально наблюдать, не покажутся ли где признаки такого гниения? После подкупности не менее позорно неделание долга. Но это преступление так всасывается от малых лет, что и воздействие возможно лишь от малолетства. Пусть дети приучаются к работе взрослых. На качестве труда придет осознание долга. Каждая небрежность, забывчивость и уклончивость может быть осуждена лишь в своем сердце.

72. Именно мужество создается при неразрывной связи с Иерархом. Мужество может лежать в зерне и никогда не выявиться как светлый доспех. Но когда сознание наше всецело перенесено в область, где нет страха и уныния, тогда мы неуязвимы скверною. Нужно понять, где крепость наша, и спешить туда без уклонения. Так можно упрочить мужество.

73. Обычно люди ошибаются, полагая по ограниченности сознания, что предмет может существовать лишь в одном виде. Потому они не могут представить, что в Древности люди могли пользоваться различными энергиями, но применяли их совершенно иначе. Люди также забывают, что сами они, покидая жилища, уничтожают многие вещи. Так и мудрые Наставники принимали меры к своевременному сокрытию того, что не должно было быть показано вне срока. Новые открытия, разве они могут быть обнародованы вне срока? Основание могло бы быть поколебимо такими самовольными попытками. Разве Иерархия не участвует в открытиях? Разве не знаете, что

многие открытия были уничтожены Нами, как вредные несвоевременности? Рука Водящая не знает, покоя, следя за проводом возможностей во Благо?

74. Давно люди знали, что можно знакомиться между собою или лично, или мысленно. Последнее утверждение полезно и теперь.

75. Жар непомерный и огонь свирепствуют и напоминают, что перед войною и потрясениями бывают пожары.

76. Действительно, роскошь должна покинуть новое строение, тем более, что роскошь, не отвечает ни красоте, ни знанию. Но извилисты границы роскоши. Невозможно одним законом определить их. Нужно совершенно уничтожить всякую пошлость, которая бывает спутницей роскоши.

77. Для роста познания красоты в школах учреждается изучение красоты жизни. История Искусств и Знаний войдет в этот предмет, ибо он должен касаться не только бывших пониманий, но и содержать указания по современным достижениям. Руководитель этого предмета должен быть действительно образованным, чтобы избежать всякого изуверства, которое содержит в себе зерно невежества.

78. Тайной живет Мир. Так же как Высшая Тайна неоткрываема. Так же как в каждом напряжении есть элементы тайны. Люди в сердце чувствуют границу этой Тайны и способны уважать ее. Не следует выдумывать тайны, но следует почитать ее, в этом будет оправдание человеческой личности.

79. Можно предупредить, что всякое сознательное прикосновение к силам Тонкого Мира может быть опасным. Если тонкие существа ищут поучения от земных, значит, их цель сомнительна, ибо в Мире Тонком легко найти высокие Поучения.

80. Тем, кто не могут усвоить идею Вождя, скажем: каждое ваше слово предполагает приоритет чего-то или кого-то. Сами не замечаете, что каждое утверждение ваше опирается на нахождение чего-то установленного кем-то. Нет человека, который обошелся бы без учительства. Только не нужно превозноситься в сердце своем. Понимание Иерархии поможет установить явление Вождя, который по отношению к Высшим не Вождь, но последователь. Люди, под влиянием невежества, пытаются иногда отрубить канаты, но каждый моряк скажет, что мачты рубят, когда стихии обуревают силы человеческие. Тот же моряк знает, что без мачт и канатов плавание бедственно. Значит, нужно посредством воспитания утвердить неизбежность Иерархии во всей Вселенной.

81. При наступлении великих сроков неизбежны небывалые напряжения. Управление и координация событий непомерно трудны из-за отравления некоторых слоев атмосферы. Некоторые события зреют, как под жгучими лучами солнца, но другие плесневеют, как в сырую погоду. Помните, что нельзя уже отложить сроки, такое насилие может вызвать космические катаклизмы. Каждый должен действовать посильно, помня о Великом Служении.

82. Огненные искры из кремня могут напомнить искры напряжения. При узловых моментах битвы могут быть удары, производящие множество искр. Ближайшие могут более других ощущать такие огненные потоки, когда они вовлечены в самый бой. Когда советую осторожность, значит, или сильные

нападения, или самый бой дает напряжение. Они, прежде всего, отражаются на развитых Центрах. Нельзя уберечься от таких воздействий. Святые страдали именно от таких напряжений. Но самое трудное имеет и свою счастливую возможность. Именно боевые напряжения или страдания от нападения лучше всего утончают центры. Потому каждый, идущий в Великом Служении, приветствует такие напряжения, как крылья Света. Можно видеть, как верх позвоночника стонет от давления, но это называлось грузом Атласа, явленного держателя земной тягости. Можно советовать врачам больше обращать внимание на центры и на сердце.

83. Каждый, зовущий ближнего к огненному крещению, уже является участником Великого Служения. Каждый, принявший участие в несении Креста Истины, не обессилит. Каждый, понявший нужды Мира, уже сокращает путь восхождения. Каждый, познавший значение сердца как Обители Агни, уже на верном пути.

84. Устный приказ остается в жизни, хотя бы человечество располагало тысячью письменных языков, к тому три причины: первая—приказ не всегда поддается письменному, изложению; вторая—люди мало устремляют внимание, полагаясь на письменность; третья—явление самых высоких Заветов никогда не бывает записано, потому уста говорят от сердца к сердцу высшие приказы. Такое простое соображение все же нуждается в отмечании, ибо если кто не знает Иерархии, тот не поймет святости приказа. Нужно много наставлений о законах Природы, чтобы понять всю красоту закона притяжения, который лежит в основании Иерархии. Невежды не понимают, что рабство и свобода лежат — первое во тьме и вторая в Свете Иерархии.

85. Действительно, будет расти уважение духа. Мы должны искоренить безбожие. Дело в том, что лучше сохранить хотя бы обломки познания. Иерархии, даже в условных формах, нежели ввергнуться в бездну хаоса. Когда люди слышали о недостижимости Высшего, они начали вообще свергать все Невидимое. Потому по приказу Моему будет преследоваться безбожие, которое приняло вид самого явного сатанизма. Но нельзя больше терпеть эту инволюцию.

86. Множество преступников обратятся к труду под внушением. Совершенно, как пьянство и другие пороки, так же и болезни преступности могут быть излечены волевым приказом. Также не нужно забыть, что многие преступления совершаются под влиянием одержания. Значит, таких людей нужно лечить, но не карать. Конечно, при таком лечении имеет решающее значение усиленный, систематический труд; для одержателей каждый труд ненавистен. Они пытаются погрузить в хаос, но сущность труда уже есть проявление. Не следует огорчаться соображением, откуда придут сильные внушения, их много, но они разрозненны. Когда же состоится Институт Психической Энергии, он соберет многих полезных сотрудников. Не следует забыть, что Институт Астрологии будет близким помощником для проверки данных. Недавно Правительства стыдились как небесных Светил, так и человеческой мощи, но психическая энергия должна Занять внимание просвещенных людей.

87. Не случайно люди вспоминают о старых пророчествах, об изменении небосклона. Нарушение равновесия планеты действительно вызовет многие троякие манифестации. Не только могут быть зримы новые небесные тела, но сам химизм Светил может измениться и, конечно, поражающе подействует на обитателей Земли. Итак, когда люди утешаются базарами и ярмарками, уже готовятся грозные события. Потому так неотложно нужно твердить о Живой Этике. Ведь Священная Этика превратилась в дурацкий этикет и сделалась печатной этикеткой.

88. Наука атмосферических влияний должна быть значительно преображена. Можно заметить даже при современных аппаратах необъяснимые колебания, дрожания и скачки, как бы не соответствующие другим показаниям. Такие следы астральных вихрей приносят Земле очень значительные следствия. Кроме того, утверждаются таким образом сношения с Миром Тонким. Действительно, среди напряжений Тонкого Мира могут быть такие давления, что даже отзвук их сотрясает материю проявленную. Прежде всего, такие волны отражаются на огненных центрах. Сами вы могли наблюдать, как, несмотря на прохладную погоду, центры давали показания большого давления. Нужно сравнивать это с реакцией дальних событий, которые также вызывают вибрации сильных напряжений. Но астральные вихри замечены еще меньше, нежели телепатия. Ученые не желают допустить, что в их физических соображениях может иметь значение фактор потусторонний. Но воздействие таких вихрей иногда почти равняется удару молнии. Не скрою, что приходилось применять сильные охлаждающие токи, чтобы уничтожить воздействие таких вихрей. Стоим на дозоре и готовы послать лучи, но давление токов Тонкого Мира очень небывалое. Они так сражаются с силами темными, и нужно иметь воображение, чтобы представить себе, насколько сильна битва.

89. Вождь должен быть постоянно бодрым, чтобы никто не получил от него эманации уныния. Но такая бодрость может установиться лишь при преданности Иерархии, когда Общение вошло в сердце. От такого Источника создается и дружелюбие, которое открывает самые трудные врата. Нужно иметь перед собою Изображение Иерарха, чтобы найти ко всем случаям основание дружелюбия. Нужно знать Огненный Меч Архангела, чтобы знать границу справедливости. Кто скажет, когда исчерпаются все меры дружелюбия? Лишь один Иерарх может взять на себя такое решение.

90. Нельзя назначать на ответственные места людей озлобленных. Нужно очень опасаться такого свойства, ибо озлобленность есть ограниченность. Конечно, ограниченность, до известной степени, может быть излечима, так же как и озлобленность. Оба свойства поддаются внушению, но такое преобразование требует времени. Ужасный вред порождается от озлобленности, как препятствие неодолимое ложится оно на все действия человека, подпавшего озлоблению.

91. В приближении к Огненному Миру приходится пройти через ступень отражения темных сил мощью духа. Человек восходящий чувствует гораздо глубже натиск необузданных стихий. Он должен без насилия магии противостоять натиску темных лишь духом своим. Эта ступень отмечена во всех

Учениях под разными наименованиями. Нужно быть готовым к разным хитрым уловкам, но не нужно, по примеру невежд, уклоняться от таких неизбежных столкновений. Можно помнить, что поверх всех формул существует сила духа. Стоит соединить ее через сердце с Иерархом, чтобы стать неуязвимым. Не нужно думать, что Иерарх может покинуть, но надо помнить, что на известной ступени предлагается, прежде всего, самостоятельное применение сил. Так нужно при каждом натиске смотреть мужественно, не избегая самого ужасного. Помните, что каждое обращение в бегство являет беззащитность. Даже малые посвященные знают, что при необходимом перемещении нужно двигаться лицом к врагу. Это не магия, но лишь осознание сил глаз.

92. Нужно помнить, что Новое Небо может стать видимо. Уже давно говорил, что новое тело приближается, но пока скрыто от наблюдений. Теперь нужно не забыть, что энергия, излучаемая человечеством, нужна для правильного движения планеты. Когда же эта энергия становится отравленной, она ослабляет заградительную сеть и тем нарушает равновесие многих светил. Волны вибраций изменяются, и планета теряет часть самозащиты, так человечество само распоряжается судьбою своею. Когда же наступает разрушительный период так называемого безбожия, тогда масса энергии, обычно посылаемая в верхние слои, разбивается и становится материалом коричневого газа.

93. Человечество не хочет понять силу своих излучений. Оно твердит смутно о подобии Божьему, но не понимает единства энергии всех миров. Установление хотя бы слабого объединения энергии уже является защитным доспехом планеты.

94. Сердце, в полном смысле, является трансмутатором и конденсатором. Часто эти процессы бывают настолько сильны, что не может быть достаточно сил человеческих, чтобы вместить и выдержать такое напряжение. От древности дошло моление о предании духа Господу. Именно нужно понять это предание духа. Если чувствуете невыносимое стеснение сердца, то передайте мысленно его Владыке. Таким образом вы приобщите сердце к Неисчерпаемому Источнику Иерархии. Такое действие может особенно понадобиться, когда напряжение всей планеты велико. Нужно приготовиться к самым разнородным воздействиям, как космическим, так и человеческим. Приобщение сердца к Иерархии происходит постоянно, но сейчас Мы указываем на особые случаи, когда потребуются с особою ясностью сознания скрепить сердце с явлением Иерархии. Многие совершенно не поймут, как можно мыслью укрепить сердце, ибо для них сердце просто физический орган. Но кто ощущал Наши токи, тот поймет значение связи. Мир переживает такое напряжение, что своевременно напомнить о готовности к таким приобщениям. Мир Огненный должен быть вызван в полном сознании. В случае надобности можно даже словесно обратиться к Владыке. Ведь на всех ступенях Иерархии та же передача и приобщение. И как величественна Лестница этой помощи Неизмеримой!

95. Многое не может признать темп событий, ибо в этом разумею не только людей, но и Природу. Неожиданные климатические резкости не

обращают внимания людей, но такие восстания не могут быть остановлены тайной полицией. Но они уже происходят и действуют на мозг. Конечно, Мы знаем о жизни идей, которые не могут прекратиться никакими поколениями, но люди не верят идеям!

96. Осознание Высших Сил дается не в школах, не извне, но именно живет в сердце, будучи самым краеугольным воспоминанием жизни Тонкого Мира. Можно сказать: будьте благословенны, которые сохранили в сердце самое Прекрасное. Тучи человечества от забвения самого нужного. Ночь дана как возвышение духа, но люди сказали в неведении: сон подобен смерти. Нелепо сравнивать тайну чудесную с разложением. Нужно от малых лет твердить, что сон называется беседой с Ангелами. Когда слова не нужны, тогда начинается познание сердечное.

97. Надзор должен быть очень бдительным, но он не должен являться как знак недоверия. Следует преобразить надзор в сотрудничество и взаимоосведомление. Меры доверия и тщательность качества должны быть проводимы сверху донизу. Множество полезных мероприятий *было* опорочено и уничтожено только от ненависти к надзору. Конечно, невежество будет причиной такой целесообразности. Когда же люди прозреют в Мир Тонкий и Огненный, они поймут всю нескончаемость отношений. Поистине, кто же вне Иерархии? Только невежды или сознательные обманщики могут под разными кличками затемнять Иерархию. Но сами будут нести не свободу Иерархии, но клеймо рабства. Нужно очиститься от всякой корысти и рабства. Нужно с малых лет твердить о свободе дисциплины духа. Можно пробудить всякое достоинство и честь. Ведь без чести человек не может быть честным. Не следует думать, что рабство может быть одобряемо Иерархией. Наоборот, Мир Огненный ищет не рабов, но сотрудников. Считайте мерами чести сердечную утонченность. Так не будем забывать, что в самом каждодневном обиходе заложены основы мирового величия.

98. Нужно иметь явленную заботу об Иерархии. Не начальство Иерархия, но Твердыня Любви. Только из любви рождается почитание, которое создает дисциплину. Но немногие любят того, кто им помогает; значит велико невежество.

99. Если трудно сосредоточить мысль, то иногда нелегко избавиться от мысли. Между тем это качество тоже должно быть достигнуто. Врачи подметили навязчивые мысли. Такое состояние может быть не только от одержания, но и от неподвижности мозговых центров. Нужно уметь как бы отложить ненужную мысль. К этому можно делать маленькие упражнения, заставляя себя умышленно переносить мысль, как бы массируя мозг. Многие вообще не понимают, о чем говорим, но такую неподвижность мозга нужно шевелить различными заданиями, так, чтобы предыдущая мысль нисколько не окрашивала следующую. Такая окраска обычно лишает четкости новые образования.

100. Когда будете наблюдать привязчивые мысли, можно усмотреть, что обычно они самого обиходного свойства. Можно назвать их продуктом Земли, но, несмотря на их малое значение, они пытаются состязаться с самыми

великими идеями. Нужно очень очищать мозг от этих непрошенных гостей. Конечно, для всего есть свое время. Можно все успеть, но малые черви-точители успевают прогрызть очень твердое дерево. Особенно они любят подточить якорь доверия. Кроме сомнения, можно допустить заслоняющие мысли. Ужасно потерять доверие—оно почти подобно потери общения. Когда вместо общения вдруг врывается немая пустота, ведь это пропасть!

101. Правильно удалять от дома все гнилые вещества. Но кроме разложения мяса или воды, также вредны гнилые плоды и отцветшие цветы. Когда кто-то принимает меры к удалению мертвых цветов, то можно заметить, что чувствознание не только во имя красоты удаляет потерявшие жизнь растения, но по знанию закона Тонкого Мира, Если низшие сущности питаются разложением, то за неимением гнилых продуктов они довольствуются растениями. Можно хвалить, кому дух подсказывает правильное отношение ко всему окружающему.

102. Противоположением доверию будет уныние. Именно недоверие родит эту ужасную ехидну. Но доверие пробуждает самые огненные, самые божественные задатки духа. И Существа Огненного Мира могут приближаться к людям в часы доверия, и чудо воодушевления создает самые прекрасные приближения. Нужно воспитывать доверие, ибо иначе люди погружаются в мертвенность. Доверие есть чувствознание, оно не бывает предательством, когда мы знаем, куда направлено наше стремление. Мы радуемся, приближаясь к человеку, который бережет огонь доверия. Много прекрасных созиданий происходит, когда открыты врата доверия, врата, Огнем очищенные.

103. Когда перечислил вам города, где особенно развит ритуал черной магии, не хотел сказать, что и в других местах ее нет. Наоборот, много черных лож, но некоторые предаются злу как таковому без особых ритуалов. Но за последнее время можно видеть возрождение самых древних служений тьме. Между ними есть очень вредные, которые своим ритмом могут быть разрушительны. Черные ложы обычно не понимают, какой космический вред они творят. По невежеству они думают, что причиняют зло лишь в желаемом направлении, но на самом деле они затрагивают целые слои атмосферы. Особенно теперь, когда приближается время огненное и многие нарушения равновесия уже очевидны, вред темных вызываний особенно ужасен. Невежды и здесь действуют уявленным разрушением.

104. Разрушать черные ложы нужно очень осторожно. Дело в том, что они не существуют как оазисы, на просачиваются даже в самые, казалось бы, добропорядочные круги. Потому трудно искоренить зло. Но люди, которые считают себя на стороне Света, недостаточна помогают, ибо доверие отсутствует и не было развито. Можно назвать случаи прямого предательства, когда люди считали это доверием, настолько смутны понятия.

105. Если, входя в дом, на столе хозяина заметите ехидну, что сделаете? Будете ли размышлять, пока змея уничтожит вашего друга, или немедленно решитесь уничтожить ее? Мы говорим; спасите близкого от зла. Не затуманивайте голову вашу смущением, но действуйте во благо. Нельзя положить на весы ехидну и человека. Нельзя уравнивать сознание низшее с

храмом сознания. Если мы перестанем различать, то где же будет наша ответственность перед миром? Не герой, кто спасет змею, чтобы потерять друга. Не герой, кто уклоняется от долга, подыскивая слова извинения. Не герой, кто не понимает, где большее и где меньшее. Не герой, кто потерял мерило сердца. Вождь знает мерило сердца и решение огненное.

106. Подойдем к самому трудному, к такому, перед чем все бывшие трудности покажутся как благие часы. Самое трудное есть благословение Мира Огненного. Так Труден этот вход, что кажется, что ни малейшая клеточка наша не может перенести этот Мир восхищения. Сказано, что когда все покровы спадают и останется лишь сияние дерзаний, тогда Огонь светлый пройдет во Врата, не вхожие для тела. Но чтобы зажечь такое дерзание, сохраним восхищение перед самым трудным. Потому мыслите, как бы хотели представить себе пребывание в Мире Огненном. Если в Тонком Мире мысль творит, то в Огненном она молниеносна и отрешает от всех мер земных, там Свет Седьмой.

107. Свет Седьмой самый вмещающий, потому каждое земное вмещение уже будет путем туда, где каждый дух светит сиянием. Уничтожение вмещения и восхищения наносит главное препятствие для быстрого движения. Нужно учить о существовании Иерархии Миров, которая беспредельна. Пусть дети получают хотя бы намек на красоту Беспредельности. Сперва произнесется слово, но после зародится понятие. Явление Мира Огненного — прекрасное восхищение.

108. Самая совершенная машина может остановиться от малейшего камешка; чем она будет утонченнее, тем каждое постороннее тело будет чувствительнее. Не то же ли самое происходит с сердцем? Потому нужно так беречь ток сердца. Когда ток устремляется кверху, то множество малых посылок устремляется препятствовать току. Не только сознательные и вредительские посылки, но и хаотические пылинки пытаются удержать ток вверх. Но если мы знаем это, то сознание наше не допустит непрошенных гостей. Но от мала до велика нужно быть на страже, чтобы недруги не пересекали нить. Малое недоверие или сожаление уже отодвигает степень тока. Кроме того, имеется и другой вред. Когда контакт установлен, то уклонение одного делает и верхний ток неравномерным. Нужно понять, что такое нарушение токов опасно во многих отношениях. Ведь все нервные центры отзываются на эти токи. Каждое колебание уничтожает работу нескольких центров. Потому нужно очень бережно относиться к токам сердца.

109. Относительность возрастает в Беспредельности. Тот же закон и для знания. Никто в мирах не может успокоиться на знании. Каждое приобретение увеличивает в прогрессии сознание незнания. Малодушные могут испугаться перед беспредельностью знания, но мы уже знаем неизбежность этого закона и трудимся каждодневно, чтобы радоваться беспредельности.

110. Радость подвигу есть щит прекрасный. Вы уже знаете, как радостью и доверием переходили пропасти. Тоже нужно радоваться и второму приближающемуся подвигу. Не только мужество, но именно радость сделает вас неуязвимыми. Даже великие подвиги упрощались радостью и доверием.

111. Можно провести слабое сравнение между Огненным Миром и земным. При редких явлениях Существ Огненного Мира они принимают все меры, чтобы не нарушить земное равновесие, и земные люди при приближении таких Существ, со своей стороны, тоже принимают меры защиты сердца. Между тем при всех мерах сердце часто не выдерживает огненного напряжения, так высшие меры сверху и снизу не могут сочетать эти Миры. Самые редкие случаи общения могут быть заложены старою Кармою, когда при земных жизнях происходили долгие благостные сотрудничества. Подобные сотрудничества полезны для вечности. Заложение общежития есть скрепление сотрудничества. Когда взгляд наш устремлен в будущее, то каждое благое сотрудничество есть действие мудрое.

112. Можно напрягать волю самыми механическими средствами. Можно к тому найти многие примеры и предписания, но Мы советуем почерпнуть укрепление воли из Общения с Иерархией. Можно даже сказать, что это вообще единственный способ вознесения духа. Даже путь механики ведет к тому же, но при ненужной затрате времени и усилий. Сердечное общение с Иерархией избавляет от тантр и от магии. Конечно, малые сторонние препятствия могут вредить общению, но не забудем, каким опасностям подвергаются маг или тантрик. Но, во всяком случае, не мудр человек, мечтающий о своей обособленной воле; она растет и вибрирует на высшие Хранилища. И кто заботится о своей воле без общения с Высшими Мирами, тот не на верном пути.

113. Чтобы восстановить забытую Иерархию, нужно воспринять ее целесообразность со всех сторон, от высших до низших. Таким образом, можно избежать обычного заблуждения, когда люди как бы уже признавали Иерархию, но немедленно опровергали при малейшем неудобном для них случае. Такие нарушения очень мешают насаждению нового сознания.

114. Правильно замечено о последнем испытании страхами, когда раздражение, сомнение, прельщения использованы, тогда остаются ужасы низших слоев. Но, закрепив общение с Иерархией, и эти отвратительные зрелища уже не трогают сердца. Можно даже радоваться попыткам запугать, ведь они уже у последней границы.

115. Если бы люди отдавали себе отчет в качестве дня, они избегли бы многих затруднений. Конечно, Астрология очень точная наука, но она требует к себе крайне точного отношения. Можно видеть, что данные Астрологии ограничиваются местом и временем. Это вполне понятно, когда представим себе чертеж пересекающихся токов. Так, поверх могущих оказаться неточностей нашего астрологического толкования находится великий указатель—наше сердце. Два источника должны быть объединены. Пусть самые четкие вычисления Астрологии будут соединены с сердцем. Оно скажет своим безмолвным языком, где тягость, которую нужно переждать, или радость, которую нужно использовать. Но пусть мудрость сердца не превратится в суеверие и пусть таблица астролога не станет сухим скелетом. Множество малых обстоятельств вибрируют в пространстве, и только огненное сердце может понимать незримую сеть причин. Лучи Светил пересекают нации,

роды, личности. Можно узнавать непреложность химизма Светил, но расчленение такого разнообразного стечения нужно толковать очень осторожно. Сердце помогает, но и оно в чувствовании руководится Иерархией. Справедливо люди возвращаются к знанию Астрологии, но без огненного сердца они могут оказаться в непроходимой чаще. Так вспомним о сердце, иначе говоря, об Иерархии.

116. Действительно, самая высшая магия ничто перед пиком Огненного Мира. Можно убедиться, что магия может состязаться с силами темными, но Огненные Существа нежданно даже для высшей магии. Вы уважаете Святого Сергия, но разве Он где-нибудь допускал магию? Он даже не разрешал умное делание, но между тем Он имел пламенные видения. Лишь труд как возношение сердца допускал Он. В этом Он опередил многих духовных путников. Мы говорим о сердце, но именно Он нашел силу этого источника. Даже страхованиям Он противостоял не заклинаниями, но молитвою сердца.

117. Умное делание великая вещь, но ничто не должно быть ограничено. Сама Беспредельность указывает на Свет неисчерпаемый. Можно перечислить содержание каждой клеточки человека, чтобы изумляться неизмеримостью пространства. Так нужно обращаться к Источнику, который не устрашит самую Беспредельность. Такая искра заложена в сердце. Ни врач, ни строитель, ни ученый не обойдутся без сердечного чувствования.

118. Труд может быть четырех родов: труд с отвращением, который ведет к разложению; труд несознательный, который не укрепляет дух; труд, преданный и любовный, который дает жатву благую, и, наконец, труд не только сознательный, но и священный под Светом Иерархии. Невежество может полагать, что непрерывное общение с Иерархией может отвлекать от устремления к самому труду, наоборот, постоянное общение с Иерархией дает высшее качество труду. Только Источник вечный углубляет значение совершенствования. Нужно установить эту пламенную меру труда. Само приближение к Миру Огненному требует познания труда земного как ступени ближайшей. Мало кто из трудящихся может распознать свойство своего труда, но если бы труженик устремился к Иерархии, он немедленно подвинулся бы к ступени высшей. Умение поселить в сердце своем священную Иерархию есть тоже умное делание, но такое делание приходит через труд. Не тратя времени лишь для себя, можно среди труда приобщаться к Иерархии. Пусть Владыка живет в сердце. Пусть Он станет неотъемлемым, как само сердце. Пусть дыхание вдыхает и выдыхает Имя Владыки. Пусть каждый ритм работы звучит именем Владыки. Так нужно уметь поступать каждому, кто мыслит о Море Огненном. Разве Владыке солгу? Разве утаю от Владыки? Разве могу помыслить о предательстве в присутствии самого Владыки? Так пусть каждое помышление только укрепляет и воздержит от скверны малодушия и темноты.

119. Умейте пользоваться каждым действием около вас, чтобы посветить, где темно. Кто же не пробудится, когда мерзкие ревы нарушают равновесие планеты? Нужно помнить, откуда ползет тьма. Явление разбойников сперва

вызовет окрик, но затем человек защитит труд и все прекрасное, связанное с ним. Мертвые молчат, но даже молчание может накопить энергию.

120. Когда рабское чувство является на позор мира, тогда нужно ждать смены эпохи. Разве можно представить себе, что ожидание Майтрейи через четыреста тысяч лет возможно? Слова не раз причиняли заблуждения. Нельзя себе представить Землю, погруженную во мрак еще тысячелетия. Можно представить прогрессию зла, потому даже самый свирепый Армагеддон есть опасение. Не могут мудрые не томиться в духе.

121. Мир сложен из прекрасных Начал. Выражение об отречении от Мира неверно. Нельзя отречься от красоты небесной. Целый Мир предоставлен человеку. Потому наиболее верно будет сказать о нахождении смысла вещей. Когда явление отречения происходит, оно касается самых извращенных понятий, самых вредных действий, но нельзя же обобщать эти мерзкие невежества под прекрасным понятием Мира! Дела мирские вовсе не должны быть недостойными и стыдными. Над Миром трудились великие сознания. Нельзя им приписывать извращения невежества! При изучении основ Мира Огненного, прежде всего, нужно согласиться в понимании многих понятий. Разве можно назвать объединение или разврат, или кражу, или предательство мирскими делами? Они будут даже ниже животных действий. Животные знают меру потребную, но если человек забыл меры справедливые, то потому, что он покинул Мир и ввергся во тьму. Кто же помыслит о Мире негоже, тот не способен отличить одесную от ошуи.

Агни Йога: Мир Огненный.- Кемеровское кн. изд-во, 1992.- С. 246 – 293.

СЛОВАРЬ ОСНОВНЫХ ЭТИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ

ЖИВАЯ ЭТИКА, или **АГНИ-ЙОГА** - духовно-нравственное учение, возникшее в 20-х гг. 20 в. в рамках оккультно-теософской традиции знания и эзотерической мудрости Востока и изложенное в серии книг, созданных в 1924—1938 в процессе сотрудничества между Н.К. и Е.И.Рерихами и Великим Учителем, известным в теософских кругах под именем Махатмы Мории, и изданных на рус. и англ. яз. в Париже, Нью-Йорке, Риге, Урге. Корпус Живой Этики включает в себя следующие книги: «Листы Сада Мории», т. 1 («Зов»), 1924; «Листы Сада Мории», т. 2 («Озарение»), 1925; «Община», 1926; «Агни-Йога» («Знаки Агни-Йоги»), 1929; «Беспредельность», части 1-2, 1930; «Иерархия», 1931; «Сердце», 1932; «Мир Огненный», ч. I, 1933; ч. 2, 1934; ч. 3, 1935; «Аум», 1936; «Братство», 1937; «Надземное», 1938. Указанный для каждой книги год обозначает не дату первоиздания, но время, когда содержание данной книги было закончено. Как подчеркивала Е.И.Рерих, сохранение года на титуле книги (несмотря на время ее последующих переизданий) имеет принципиально важное значение для всего содержания данной книги. Наряду с книгами, являющимися своего рода евангелием Ж.э., учение представлено также письмами, посланиями и статьями Е.И. и Н.К.Рерихов, рядом книг общего теософского содержания («Тайная Доктрина» Е.П.Блаватской, «Письма Махатм», «Эзотерический буддизм» А.П.Синнета и др.), а также работами учеников и последователей Рерихов (А.И.Клизоаского, Р.Я.Рудзитиса и др.).

В целом Ж.э. является органическим продолжением восточной традиции оккультизма, классически выраженной в теософских трудах Блаватской. «Тайная Доктрина» имеет примерно такое же отношение к книгам Ж.э., как Ветхий Завет к Новому Завету. Вместе с тем Ж.э. не отвергает ни одного религиозно-философского учения, но лишь очищает и синтезирует их, полагая, что все учения идут из единого источника знаний.

Воссоздание единой духовной традиции осуществляется в учении Ж.э. прежде всего через критику и отбрасывание медиумизма, психизма и подобных им псевдооккультных и магических видов практики, уводящих человека с пути истинной эволюции и делающих его сотрудником «темных сил». На место медиумического и магического оккультизма, элементы которого столь широко были представлены в творчестве Блаватской, учение Ж.э. ставит своего рода этический оккультизм, который исходит из центрального положения этики в духовном синтезе знаний. Магический оккультизм - это физическое чудо; «этический оккультизм» — это нравственное чудо, явление добра. «Первая задача истинного тайноведения — сделать человека добрым» (Надземное, § 581). Т.о., чудо явления добра рассматривается здесь как более высокая тайна, чем чудо природы. «Этический оккультизм» выражается в развитии духовности путем повседневного нравственного подвижничества. В «Письмах» Е.И.Рерих постоянно акцентирует внимание на том, что в современном мире качественные изменения претерпевает характер посвящения в тайное знание, приобщения к духовному учению. Инициация перестает быть искусственно-

церемониальным, сугубо эзотерическим мистериальным действием. Храмом испытания духа становится сама жизнь. Критерием посвящения становится при этом подвиг внесения учения Ж.э. в жизнь каждого дня, работа по самоусовершенствованию для благого воздействия на окружающих и готовность применить свои силы там, где явится возможность.

Необходимость внесения учения в жизнь продиктована приближающимся переходом от эпохи интеллекта к эпохе интуиции, что влечет за собой «Великое Огненное Очищение», «огненную трансмутацию духа». В этой ситуации задача Ж.э. состоит в очищении и расширении сознания и развитии сердца. Своеобразным категорическим императивом Ж.э. можно считать слова: «Живите сердцем, развивайте терпимость и великодушие, и новое сознание укрепится в вас» (Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 169).

Учение Ж.э. имеет ряд особенностей, не вписывающихся в рамки классической (религиозной и гуманистической) моральной традиции и ставших в силу этого предметом различных критических оценок. Прежде всего это постоянный упор на борьбу с «темными силами», призыв к борьбе со злом вместо требования преодоления страстей и животных импульсов низшего Я и вместо главной заповеди христианской этики — любви к Богу и ближнему. Отсюда — воинствующий дух учения Ж.э., предписывающий «суровость ради справедливости и милосердия» и идеализирующий образ «духовного воина», «воителя во благо». Воинствующий дух учения непосредственно связан с еще одним своеобразным морально-практическим требованием: строгим подчинением приказам духовной Иерархии, сознательным культивированием преданности, предполагающей отсутствие сомнений и слепое доверие к членам Иерархии.

Учение Ж.э. подвергается критике гл.о. за положение об относительности и взаимообусловленности добра и зла, ведущее к признанию необходимости зла для «космического равновесия» и «гармонии божественного и демонического». Этика приносится здесь в жертву метафизике. Положение о том, что «проявленный мир держится в равновесии противодействующими силами», ведет в конечном счете к онтологической равноценности и относительности добра и зла. По словам Е.И.Рерих, даже такие, казалось бы, неоспоримые заповеди, как «не убий» или «возлюби ближнего, как самого себя», не могут считаться абсолютно допустимыми и применимыми. На место этического абсолютизма Ж.э. ставит гносеологический принцип: «развитие и накопление чувствознания, которое одно лишь может применить нравственное понятие соизмеримо и целесообразно каждой жизненной ступени» (Письма Елены Рерих. Т. 2. С. 376). В этом можно видеть главный парадокс учения Ж.э.: признание центрального места этики в духовной эволюции человека и отрицание абсолютных начал этики, задающих цель и определяющих смысл самой эволюции.

Лит.: Письма Елены Рерих, 1929-1938: В 2 т. Минск.: Белорусский фонд Рерихов; ПРАМЕБ, 1992; *Рерих Е.И.* Письма в Америку, 1929-1955: В 3 т. М.: Сфера, 1997; *Рерих Е.И., Рерих Н.К., Асеев А.М.* Оккультизм и Йога, Летопись сотрудничества. М.: Сфера, 1996; *Каптен Ю.Л.* Тайны Агни-Йоги, или Анатомия фальсификаций. СПб.: Изд. Общества духовной и психической культуры, 1996; *Кураев А.*, диакон. Сатанизм для интеллигенции (о Рерихах и Православии): В 2 т. М.: Моск. подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры; Отчий дом, 1997.

В.Я.Назаров

БЕСПРИСТРАСТНОСТЬ - характеристика решений и действий, принимаемых и совершаемых исключительно на основе принципов, «по правде», «не взирая на лица», независимо от предпочтений и интересов, которые удовлетворяются или ущемляются. В отношении к людям Б. еще называется нелицеприятностью и практически выражается в одинаковом обращении со всяким в одинаковой ситуации. Противоположностью Б. является пристрастность, или лицеприятие. Б. как нелицеприятность проповедуется Моисеем - как требование к судье (Лев. 19:15), а христианскими апостолами - шире, как принцип отношения к людям вообще (Иак. 2:1-4).

Наиболее простым нормативным инструментом Б. является *золотое правило*, благодаря которому обеспечивается потенциальная обратимость, или взаимность решений и действий. Более сложными инструментами Б. являются принцип универсализуемости моральных суждений (см. *Всеобщность*), в частности в том виде, как он был сформулирован И.Кантом в первой формуле *категорического императива*, и близкий ему принцип «занавеса неведения» Дж.Ролза (см. *«Теория справедливости»*), согласно которому люди при принятии решений как бы не знают конкретных обстоятельств принятия решения и его осуществления и обязуются исходить только из общих рассматриваний. Ролз также строит модель Б., заимствуя у Д.Юма и А.Смита образ «идеального наблюдателя»: совершенно благожелательный и рациональный наблюдатель занимает такое положение, при котором он принимает решение, полностью игнорируя собственные интересы, обладая всей полнотой требуемой информации и силой мышления; в таком положении он равно доброжелателен к желаниям каждого и их удовлетворению.

Косвенно, но определенно Б. проявляется в последовательности, или универсализуемости при принятии решений и совершении действий, что выражается в принятии одинаковых решений в отношении разных лиц в одинаковых обстоятельствах при твердой установке на то, что определенное действие, совершенное в отношении одного, будет совершено в отношении каждого. (В то же время последовательность сама по себе не предполагает Б.: последовательной может быть пристрастность, так же как непоследовательность может быть беспристрастной.)

Хотя в моральном контексте Б. упоминается как положительное качество, она сама по себе не является моральным качеством, или *добродетелью*: Б. не гарантирует правильных решений и действий, и некто может быть последовательным и совершать неправильные поступки, не нарушая критерия универсализуемости. Отсюда понятна ошибочность приравнивания Б. к *справедливости* (как это делал Т.Гоббс, рассматривая Б. в качестве частного случая дистрибутивной справедливости) и честности, которые представляют собой добродетели. Тем не менее Б. требуется моралью, и как действительная характеристика решений и действий Б. является одним из необходимых условий рациональности действий и соблюдения моральных норм и правил. Вопрос о Б. решений и действий не возникает, когда нет сомнения относительно их рациональности и правильности. Например, многие благотворительные, помогающие или заботливые действия осуществляются на

основе частных предпочтений, и в этом смысле о них нельзя сказать, что они беспристрастны, но требование Б. в таких случаях просто неуместно. Б. актуальна как мера предотвращения зла; Б. недействительна (недостаточна) как средство обеспечения добра.

Тем не менее требование Б. как индивидуальная нравственная задача оказывается различным в рамках незаинтересованного отношения к другим, с одной в стороны, и доброжелательного, дружеского, тем более к милосердного отношения, — с другой. Здесь Б. предполагает не только способность человека к эмпатии и отзывчивости, но и умение совмещать доброжелательность и милосердную заботу с объективностью. Б. тем самым не должна смешиваться с безличностью, на что указал в полемике с утилитаризмом Ролз.

В современной литературе высказывается положение, что методологически и нормативно-этически корректно рассматривать Б. как характеристику решений и действий не только в их отношении к отдельному лицу, но в соотнесенности с интересами определенной группы (Б.Герт). Обычно при рассуждении о Б. предполагается, что принятие решений и совершение действий не обусловлены частным интересом самого субъекта решения или действия. Более строгий анализ предполагает, что Б. заключается также в том, чтобы решения и действия были свободны от влияния третьих лиц как таковых, а также членов определенных групп (по какому бы признаку они ни выделялись: родственному, дружескому, профессиональному, тендерному, этническому, расовому, конфессиональному, компатриотическому и т.п.).

Лит.: Ролз Дж. Теория справедливости [§ 24,30]. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995.

Р.Г.Апресян

БЛАГОДАРНОСТЬ — чувства обязанности, одобрения, уважения и любви к другому человеку (в частности, выраженные в соответствующих действиях) за оказанное им *благодетельство*. Как моральное чувство и обязанность Б. восходит как к древнейшим отношениям церемониального обмена дарами: подарок всегда предполагал «отдарок» — возвратный, воздающий дар, так и к отношениям взаимности услуг. Конфуций произносит слово «Взаимность» в ответ на вопрос о Б.- единственном слове, которым можно руководствоваться всю жизнь, а затем поясняет это слово *золотым правилом* в его негативной формулировке (Лунь Юй, XV, 23). Б. как выражение взаимности коррелирует с положительной формулой золотого правила. В конфуцианстве Б.- взаимность трактовалась как одно из проявлений жэнь-человечности, наряду с ровностью в отношениях с людьми и уважением правителя к народу. В истории мысли немало моралистов усматривали в Б. основополагающее проявление добродетельности человека. Некоторые современные психологи рассматривают укорененную в младенческом опыте способность к Б. как один из первичных показателей нравственной чувствительности (отзывчивости) личности, как предпосылку более сложных нравственных чувств и способностей - доверия, сострадания, доброжелательности; развитая способность к Б. удерживает

человека от таких деструктивных чувств, как *жадность*, ревность, *зависть* (М.Кляйн).

Изначальный материально-контракторный исток Б. угадывается в одном из замечаний Аристотеля по поводу Б.: Б. заключается в том, чтобы «ответить угодившему услугой за услугу и в свой черед начать угождать ему» (EN, 1133a 4). И само греч. слово «*харит*», помимо значения Б. и близких ему значений «дар», «милость», «прелесть», «красота» (Харита — богиня красоты и грации), имело и значение «угождения», «услуги». В рус. пер. Нового Завета это слово переводится как «благодать». В лат. трансформируется в *caritas* (любовь-милосердие, ср. англ. *charity* и *gratia* (красота, благодать, ср. ит. *gracia* — спасибо и англ. *gratitude* - благодарность). Так же рус. «Б.» — «благое дарение» указывает спецификацию особого действия - дара как подношения, приношения, передачу (ср. родственное слово «у-дар»), Б. как особого рода дарение осмысливается постепенно; при этом всегда сохраняется понимание Б. всего лишь как взаимности, характеризующей функциональные, корыстные отношения. На протяжении всей истории моральным философам приходилось проводить специальную работу по акцентированию возвышенного, собственно этического смысла Б. В свете этого специальные пояснения, напр. Сенеки, относительно того, что Б. представляет собой добровольное дарение, что Б. - это не просто проявление *щедрости* и т.п., неудивительны. Благость дара в Б. подчеркивалась Сенекой тем, что по-настоящему благодарным может быть лишь мудрец, для которого давать — это большая радость, чем для обычного человека получать. И хотя Сенека в рассуждениях о Б. не обходит пруденциальный аргумент (см. *Благоразумие*): от поддержания взаимности услуг зависит наша безопасность (De ben. IV, 18), в неременной Б. - наше же благо: благо, отдаваемое другому, возвращается затем к нам по закону справедливости, - главным для него было показать, что Б. как *добродетель* прекрасна сама по себе, и «польза» добродетельного деяния в том, что оно совершено. Подлинная Б. может потребовать значительных жертв и лишений; поэтому неблагодарность — один из наиболее часто встречающихся тяжких пороков. По Марку Аврелию, на неблагодарность мудрый отвечает кротостью.

В христианстве принципиально меняется проблематизация Б.: как отношение к другому Б. фактически снимается в *милосердии*. Адресатом действительной и полной Б. должен быть Бог, а предметом Б. - все творения Бога. В отличие от античности, трактовавшей Б. как добродетель, в христианстве Б. трактуется как обязанность; при этом Б. соотносится не столько со справедливостью, сколько с милосердием. У Т.Гоббса эта идея была выражена в утверждении, что Б. не обусловлена предварительным соглашением (как это было бы, будь Б. выражением справедливости), но лишь предварительной милостью. Тем не менее, утверждая Б. в качестве «четвертого естественного закона», Гоббс представляет Б. — вполне в духе контракторной этики — в качестве санкции благодеяния. Концепция Б. как долга получила развитие и в «Метафизике нравов» И.Канта. Б. — это «священный долг» человека: во-первых, Б. подкрепляется мотив благодеяния, во-вторых, никакой Б. нельзя рассчитывать за принятое благодеяние, поскольку у дарителя

невозможно «отнять заслугу быть первым в благоволении». Наименьшая по степени Б. заключается в том, чтобы оказать благотворителю равную услугу; а если нет возможности оказать ее благотворителю, то оказывать ее другим; достоинство же заключается в том, чтобы Б. превышала принятое благодеяние. Кант различал «просто Б.», заключающуюся в сердечном благоволении, или признательности к благотворителю, и «деятельную Б.», выражающуюся в практических действиях, подтверждающих это чувство признательности (Ч. II, § 32—33). Впрочем, из рассуждения Канта трудно понять, как это обнаруживается в поведении человека. Тем более если соотнести эти мысли со спинозовским определением Б. (или, что для него то же, признательности) как взаимной любви, естественно обнаруживающейся в стремлении сделать добро тому, кто нас любит и стремится делать добро.

Понятие Б. как обязанности, очевидно, нуждается в концептуальной доработке в более широком контексте этики милосердия, включающем и понятие благодеяния. Если Б. — *обязанность*, то обязанность специфическая, а именно такая, которая не предполагает никакого права у благотворителя на ее получение. Но отсутствие у благотворителя права на воздаяние Б. не освобождает благодетельствуемого от обязанности Б. Поэтому (и на это обратил внимание Кант) принимаемое благодеяние может восприниматься как бремя; вместе с благодеянием человек как бы обрекается на Б. Психологической особенностью восприятия Б. вообще как обязанности оказывается то, что любая конкретная обязанность в отношении некоего лица (тем более авторитарного или патерналистского), будучи глубоко интернализированной, может переживаться как чувство Б. к нему, по существу необоснованное.

Лит.: Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т Соч. в 2 т. Т 2. М.: Мысль, 1991. С. 76; Кляйн М. Зависть и благодарность: Исследование бессознательных источников. СПб.: Б.С.К., 1997; Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1995; Сенека. Нравственные письма к Луцилию [LXXXI]. М.: Наука, 1977; Спиноза Б. Этика [IV, 41] // Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957.

Р.Г.Апресян

БУСИДО (бушидо) — в дословном пер. с яп. яз. - путь воина; моральный кодекс яп. самураев. Его формирование связано с рождением этого военно-феодалного сословия в древней Японии в 10—11 вв. в процессе распада национальной земельной системы и раздела земли на частные владения. Для охраны границ каждого владения стали образовываться оборонительные общины, члены которых и назывались самураями. Иерархически организованная, такая община покоилась гл.о. на заботе ее главы о благополучии всех ее членов, с одной стороны, признательной преданности подчиненных — с другой. Предводители войсковых общин — сюзерены лично их возглавляли и несли ответственность за жизнь вассалов и их семей. Со своей стороны каждый самурай ответно считал святым долгом служить именно сюзерену верой и правдой, и в случае возникновения противоречий между

сюзереном-землевладельцем и государством самурай — член общины без колебаний и самоотверженно выступал на стороне первого. В основе этики Б. обнаруживается элемент псевдосемейной близости, который, по сути, явился наипервейшим гарантом ее столь долговременной притягательности.

Яп. этика развивалась под влиянием трех философских систем: конфуцианства, буддизма и синтоизма. Конфуцианство способствовало внедрению в сознание японцев уважения к иерархизированной гармонии человеческого общества, буддизм учил милосердию и состраданию ко всему живому, синтоизм культивировал стремление к сохранению чистоты души. Яп. воин обязан был неустанно следовать этому пути духовного совершенствования, и примером обладания всех вышеперечисленных качеств для него всегда был его господин.

В отличие от европейского института рыцарства самураи не служили абстрактной метафизической или религиозной идее. Они посвящали себя исполнению определенной воли рода, к которому принадлежали, где объектом самозабвенной веры выступал его глава. Подвижнические этические установки сложились во многом под влиянием своеобразного мировосприятия японцев. Окружающий мир воспринимался древним японцем как высшая и безусловно ценная реальность - своеобразное царство истины. Понятие трансцендентного абсолюта, присущее религиозно-философскому мировоззрению европейской и инд. культуры, не укладывалось в рамки прагматического осмысления действительности, и потому символом почитания и восхваления для самурая всегда выступала конкретная сильная личность, стоящая над ним. Важной чертой подобного самоотречения оставалась свобода *выбора*; именно она побуждала к искреннему и открытому проявлению своей преданности. Духовный идеал самураев лаконично выражается в памятнике этики самураев, составленном по лекции вассала из клана Набэсима Ямамото Цунэтомо «Хагакурэ»:

«...Пусть я окажусь в аду, пусть небо меня накажет, но никто и ничто не сможет помешать мне исполнить волю моего хозяина».

В эпоху Эдо (1603—1867), в которую происходит расцвет яп. феодального общества, разрабатывается иная направленность этики самураев, известная как си-до, основным пропагандистом был Ямага Соко. Это происходит на фоне активного изучения конфуцианства и установления иерархического государственно-общественного порядка, состоящего из четырех сословий: самураев, крестьян, ремесленников и торговцев. В отличие от традиционного Б., неписанные правила которого учили, как найти достойную смерть, доказывающую преданность своему сюзерену, — моральный кодекс си-до призывал дорожить каждой минутой жизни и посвящать всего себя целиком созиданию общего блага. Приверженцы этики си-до в отличие от самураев считали, что справедливо и правильно отречься от главы клана, если тот оказывался недееспособным претворять духовный идеал в жизнь. Здесь главным критерием оценки поведенческих норм выступали чувство стыда и понятие о чести истинного защитника рода. В качестве искупления вины, во избежание позора или доказательства преданности самураю предоставлялась

возможность публичного и ритуального самоубийства, известного всему миру как харакири (сэппуку)—в дословном пер.— вспарывание живота (поскольку по древним поверьям японцев считалось, что душа человека находится именно в этой части тела). Готовность и осуществление этого акта доказывало свидетелям чистоту помыслов служителей клана. Здесь важно отметить, что в сложных обстоятельствах каноны Б. предостерегали от поиска быстрой смерти, освобождающей от обязанности доказать делами доброе имя сюзерена или отомстить за его бесчестие. Пока самурай не исполнил свой долг благодарности, он не мог совершить харакири, а должен был преодолеть все трудности и невзгоды, которые порой оказывались тяжелее, чем просто добровольный уход из жизни.

В феодальной Японии широко практиковалось публичное самоубийство вассалов вслед за смертью своего господина и акты отмщения за его поруганную честь в знак выражения высшей любви и преданности. Классическим примером массового самопожертвования и самоотречения ради совершения справедливого возмездия и восстановления доброго имени хозяина является история сорока семи самураев - членов клана Аки (1702). Глава рода был осужден как нарушитель общественного порядка и приговорен к принудительному харакири — что считалось позором и унижением — за нападение на оскорбившего его вельможу во дворце сегуна. Сорок семь его вассалов поклялись расправиться с причинившим зло их властелину и сдержали слово. Убежденные сторонники конфуцианства, последователи этики си-до и правительственные круги Японии расценили их действия как слепой фанатизм, опасный для социального устройства. С целью пресечения подобных инцидентов в будущем всем участникам самосуда приказали покончить с собой. Однако слава о доблести и преданности сорока семи вассалов клана Аки разнеслась по всей стране; их имена стали известны во всех сословиях как образец подлинной духовной силы и мужества.

Последователи этики Б. считали своим долгом воздавать обидчикам за оскорбленную честь своего господина; месть — по сословному кодексу чести - безоговорочно воспринималась ими как важная общественная добродетель. В этом смысле ревностный проповедник Б. Ямамото Цунэтомо даже осуждает защитников клана Аки за то, что их, по его мнению, больше заботил собственный успех, чем святость исполнения долга. Он видел их главным проступком слишком медленную и излишне тщательную подготовку к осуществлению задуманного. Цунэтомо порицал самураев за то, что они потратили на нее почти два года, в течение которых враг мог бы умереть по другим причинам, и его смерть навсегда лишила бы вассалов клана Аки возможности кровью смыть позор их господина.

Кроме преданности и готовности к самопожертвованию, нравственный идеал самурая включал в себя еще и такие качества, как мужество, стойкость, справедливость, честность, благородство, скромность, простоту и т.п. Самураю запрещалось заниматься всеми видами коммерческой деятельности, поскольку только военное дело воспринималось единственным занятием, достойным высокого призвания самурая. Согласно Б., в жизни есть только две

альтернативы: победить врага или быть побежденным им. Однако и успех в битве понимался самураями не столько как физическое уничтожение противника, сколько как доказательство духовного превосходства над ним через победу над своими слабостями. Вот почему самураи считали необходимым постоянно заниматься самосовершенствованием; строго соблюдали раз и навсегда установленные этико-ритуальные нормы поведения, заботясь прежде всего о сохранении собственного достоинства. Идеальный образ самурая совмещал высшую степень мужества с гуманностью, справедливостью и милосердием, которые распространялись также на противника в сражении.

Значение этики Б. выходит за рамки средневековья в истории Японии. Многие черты Б. легко прослеживаются и в поведении современных японцев. Японские служащие, напр., настолько беззаветно преданы фирме, в которой они работают, что ради соблюдения ее интересов готовы жертвовать и своим свободным временем, и досугом своей семьи. Руководство фирмы, выступая в роли «главы клана», радеет о благополучии и социальной защищенности своих сотрудников и обеспечивает их пожизненным наймом. Такая тенденция неизменно сопровождала годы высоких темпов роста экономики. Однако с вступлением Японии в иную стадию экономического и социального развития принципы и нормы Б. все заметнее уступают место новым формам поведения и образа жизни.

Лит.: *Нитобэ Инадзо*. Бусидо. Токио: Иванами сстэн, 1938.

М.Эгучч (Япония)

ВЫБОР (моральный) — духовно-практическая ситуация самоопределения личности в отношении принципов, решений и действий. В истории мысли высказывались два взгляда относительно предмета В. Согласно одному, человек может произвольно выбирать лишь поступки как средства достижения изначально заданной высшей цели (Аристотель, Августин, Дж. Локк). Идея В. как В. средств к достижению цели была сформулирована Аристотелем, который рассматривал проблему В. как один из аспектов проблемы преднамеренности и особый вид произвольности действий. Согласно Аристотелю, В.: а) сознателен, б) противоположен влечению (влечение связано с удовольствием и страданием), в) отличен от желания (желать можно и невозможного), г) направлен на то, что зависит от человека (предметом В. не могут быть вечность, законы математики или правила грамматики, погодные явления, государственное устройство в чужой стране), д) как сознательный В. осуществляется относительно того, что известно человеку, е) «добродетелью» В. является верность (должному). В. осуществляется относительно того, что зависит от человека, но не всегда бывает одинаково, «что происходит, как правило, определенным образом, но чей исход не ясен и в чем заключена неопределенность». Хотя предмет В. тот же, что и предмет решения, В. характеризуется тем, что его предмет «заранее строго определен» предшествующим поиском. Если Аристотель считал, что добродетель

произвольна в той же самой степени, что и порок, и порочный так же самостоятелен, как и добродетельный — по крайней мере в поступках, если не в целях, — то, по Августину, свобода В. человека в отношении добра и зла различна: человек волен самостоятельно выбрать *грех*, В. же блага зависит от Божьей благодати, поскольку добрая воля — это дар, и, как всякий дар, она от Бога. Эта позиция утверждалась Августином в полемике с Пелагием (см. *Пелагианство*), учившим, что предметом В. человека являются в равной мере добро и зло.

Согласно другому взгляду, собственно моральный смысл имеет лишь выбор высшей цели (И.Кант, Г.В.Ф.Гегель, Ж.П.Сартр). Так, по Канту, нравственная задача человека состоит в конечном счете в В. действия сообразного долгу — по *категорическому императиву*; В. средств осуществления долга Кант относил к ведению моральной прагматики. По Гегелю, способность к В. есть наиболее общая характеристика человека как субъекта воления (и наиболее простое выражение его свободы); осуществляя В., человек утверждает себя в качестве человека. Когда Сартр говорит о В., то предметом его рассуждения является исключительно экзистенциальное самоопределение человека в отношении себя и человечества; каждым своим поступком человек утверждает образ совершенства; выбирая, человек выбирает благо, но он осуществляет свой В. так, как если бы он выбирал благо для всего человечества. Соответственно в В. *ответственность* человека распространяется на все человечество; как во всей полноте ответственный за все человечество человек не может не выбирать.

Трактовка морального В. как В. самой морали уместна при решении вопроса о природе морали. Практически такой В. выражается в осознании человеком своей позиции и жизненного кредо. Однако свобода В. заключается в том, что человек не просто выбирает мораль, удостоверяя тем самым свою моральную вменяемость, но ориентируется и действует в конкретных обстоятельствах сообразно этому выбору; выбирая добро, человек определяется в отношении зла. Вместе с тем, будучи включенным в общественные, групповые или межличностные отношения, человек оказывается субъектом различных, порой противоречащих друг другу и конфликтующих обязанностей; преодоление конфликта предполагает осознание последствий своих поступков и В. наименьшего зла. Если В. является моральным или неморальным, то решение, с т.з. *идеала*, может быть добродетельным или порочным, справедливым или несправедливым, а с т.з. обстоятельств — правильным или неправильным.

В ситуациях конфликта человек видит свою задачу в том, чтобы сделать правильный В. Однако собственно моральный В. не исчерпывается отказом от пути приспособленчества, карьеры, корысти или страсти; в конечном счете он заключается в выборе между добром и злом. Трудность первого, или исходного, В. обусловлена тем, что далеко не всегда он предстает таким образом, что нужно выбрать добродетель и устоять перед искушением; альтернативой добродетели не всегда оказывается порок, и реально человеку приходится выбирать между различными положительными ценностями; это —

решения в условиях В. между большим и меньшим добром. Иными словами, указанием на то, что человек выбирает высшее, не разрешается собственно философская проблема В. На это указал Н.А.Бердяев, выявив действительную трагичность В. не между добром и злом, божественным и дьявольским, а между двумя одинаково высокими и добрыми ценностями, т.е. внутри самого божественного. В случае с разными положительными ценностями из большего и меньшего добра выбирается в любом случае добро. В случае, когда В. ограничен отрицательными ценностями. В. меньшего зла реально направлен на практическое ограничение зла в условиях невозможности его радикального предотвращения, однако последствия такого В. (не как меньшего зла, а как зла) всегда неоднозначны.

Лит.: *Августин*. О благодати и свободном произволении // Гусейнов А.А., Иррилитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 532-557; *Бердяев Н.А.* О назначении человека, М.:Мысль, 1993. С. 31-54; *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк, М.: Наука, 1974. С. 234-296, 329-337; *Изард К.* Эмоции человека. М.: МГУ, 1980. С. 370-397; *Сартр Ж.П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 323-338.

Р.Г.Апресян

ГРЕХ — религиозно-этическое понятие, обозначающее нарушение (преступление) нравственного закона (заповеди), христианская интерпретация морального зла. Понятие «Г.» зарождается в язычестве у многих древнейших народов, понимается как нарушение табу и почти не имеет этической нагрузки (в большей степени — это преступление человека в отношении себя самого, а не богов). Понятие Г. является по преимуществу библейским, проистекающим из идеи неразрывной связи человека с Богом; в Библии история человечества открывается историей грехопадения первых людей (их неповиновением божественной воле), распространившегося на все человечество И повлекшего за собой изменение человеческой природы и мира в целом. Допустив нарушение божественной заповеди и тем самым поставив себя во враждебное к Богу отношение, Адам стал «падшим» существом (согласно Августину, первородный Г. многозначен: несет в себе гордость и поругание святыни, т.к. человек не поверил Богу; человекоубийство, т.к. подверг себя смерти; духовное любодеяние, т.к. нарушил непорочность человеческой души убеждением змия).

В библейских текстах Г. связывается с проявлением всех нравственных и онтологических аномалий в жизни человека (проповедь ветхозаветных пророков в значительной мере состоит из обличений грехов народа и отдельных людей); в Г. кроется причина отчуждения человека от Бога как единственного источника жизни, без которого человек оказывается обреченным грешником, не способным к достижению истинного блага и вечности; понятие Г. содержит в себе моральный смысл — это нечестность, неблагодарность, неверность, неисполненный долг, несправедливость (всякая несправедливость по отношению к человеку - Г. против Бога, поскольку Бог проявляет свое

участие в жизни каждого человека; напр., это видно из истории царя Давида, пренебрегшего словом Божиим, сделав «злое пред очами Бога» (2 Цар. 12:9).

В Евангелии Г. рассматривается в следующих значениях: а) отдельный неправильный поступок, нарушающий Божьи заповеди, б) общее состояние неправоты, ощущаемое как виновность, в) сумма всех неправильных поступков человека, делающая его преступником, подлежащим суду Бога и нуждающимся в спасении, г) сила, воздействующая на людей, заставляющая их поступать неправильно. Близкими понятию «Г.» являются слова: «преступление», т.е. нарушение закона или традиции (Евр. 2:2); «согрешение» — имеет промежуточное значение между «Г.» и «преступлением» (Мф. 6:14); «беззаконие» — любое действие, противоречащее закону (Мф. 23:28); «неправда», «ложь» (Евр. 8:12); «нечестие» (Рим. 1:18); «непослушание» (Рим. 6:12).

В евангельских текстах Г. понимается как отступление человека и от естественных норм (соответствующих постулатам разума и требованиям природы), и от религиозных (по ап. Павлу, Г. лежит на всех: на язычниках, преступивших естественный закон, и на иудеях, не исполнивших требований Божественного закона), раскрывается глубина иррациональной силы Г. Своей искупительной смертью Христос взял на себя Г. мира (Ии. 1:29) и, будучи победителем Г., имеет власть прощать грехи людей.

В истолковании Г. св. отцами сложились две традиции - западная и восточная. Западная усматривает исходный момент Г. в несовершенстве человеческой воли, которая не может не грешить, поскольку она зла (Августин). В русле западной традиции нет определенной концепции Г. (напр., у Оригена Г. — это то, что противоположно добродетели; у Августина, не давшего однозначного определения, Г. представляет собой а) беспорядок (или нарушение естественного порядка); б) обращение воли к неистинному благу либо - неправильное использование благ. У Фомы Аквинского, следовавшего в основном взглядам Августина, замечен акцент на нарушении закона). Согласно восточной традиции, причиной Г. становятся страсти, понимаемые как болезнь воли, ущербность души; в обычном состоянии они контролируются сознанием, в состоянии же недолжного эмоционального возбуждения оказывают влияние на ум, лишая его способности верной моральной оценки ситуации (делая человека «пленником чувственной страсти» — Исаак Сирин). Косвенной причиной всякого Г может стать дьявол, который, однако, не является безусловной причиной Г., а способен лишь соблазнять человека к Г.; т.е. человек сам выбирает Г., корень которого — в человеческом самоопределении (Василий Великий, Марк Пустынник). Особое внимание в восточной традиции обращено на понимание Г. как сознательного и добровольного нарушения человеком божественного закона, «ослушания и противления Божией воле» (Тихон Задонский), проявление гордости и самообожествления (еп. Варнава).

Согласно обеим традициям, в основе Г. лежит представление о религиозной автономии человека, свободе его воли, что находит выражение в совокупности трех основных нарушений религиозно-нравственного порядка: а) ошибка в ценностной ориентации, состоящая в предпочтении мнимого блага, опасность которого кроется в соблазне внешней привлекательности какого-

либо явления, вследствие этого человек, отказываясь от истинного блага, впадает в заблуждение; б) попрание нравственных норм, проявляющееся в несправедном отношении человека к природе, людям, Богу, что выражается в отступлении от Божественной благодати; в) отступление от цели, предназначенной Богом; большинство людей не знает истинной цели и следует путем Г., ведущим к вечной гибели (Мф. 7:13), заменяя основное предназначение в жизни (по христианскому вероучению - стяжание даров Духа Святого) суетными, призрачными интересами повседневности; человек, соблазняемый миром, сам себе закрывает путь к высшему смыслу бытия, остается ветхим, истлевающим в обольстительных пожеланиях (Еф. 4:22).

В русле восточной святоотеческой традиции рассматривается проблема реализации Г. (отсутствует в западной традиции), разрешаемая через развитие страстного помысла, проходящего следующие этапы:

а) «прилог» — представление какого-либо действия, соответствующего одной из порочных наклонностей;

б) внимание, свидетельствующее, что возникший помысел не случаен, а имеет в душе благоприятную почву, что пробуждает переживание следующего момента;

в) услаждение, сопровождаемое сочувствием к помыслу со стороны сердца, становящегося новой степенью нравственного падения;

г) желание, когда человек преступает соображения разумно-нравственного порядка, вследствие чего наступает особое нравственно-психологическое состояние души — пленение, когда воля почти без борьбы отдается во власть падшей природы, подводя человека к преступлению заповеди - т.е. к решимости реального совершения Г. Процесс развития страсти может быть длительным или скоротечным, но все моменты ее развития являются мысленным Г., подлежащим нравственной ответственности.

По степени морального осуждения грехи подразделяются на смертные и несмертные. К смертным (ведущим к «вечной смерти души», если она не покается) относятся следующие: сребролюбие, блуд, чревоугодие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость — все они являются источниками для других грехов; грехи против Святого Духа: сознательное противление истине, закоснение во злобе, зависти к духовным дарам ближнего, нерадение о покаянии; «вопиющие к небу»: преднамеренное убийство, мужеложство, оскорбление родителей, вдов и сирот. Грехи, называемые «не смертными, или простительными», бесчисленны, и каждый из них в отдельности не лишает человека Божественной благодати, но в случае небрежения о них все они в совокупности своей открывают путь к грехам смертным.

Действие Г. разрушает нравственно-религиозную жизнь человека, ведет к отчужденности его от Бога и людей и в конечном счете — к утверждению эгоизма и установки на соперничество; преодоление греховного состояния возможно для человека лишь путем покаяния, ведущего к преображению и обновлению его жизни, к раскрытию его трансцендентальной свободы и перспективы духовно-нравственного совершенствования.

Понятие Г. нашло истолкование не только в святоотеческой и богословской лит-ре, но и в религиозной философии 19—20 вв. У мыслителей протестантского направления (напр., С.Кьеркегор, Райнхольд Нибуру) Г. рассматривался как духовно-этическая категория, связанная с понятиями свободы и морального выбора. Кьеркегор усматривал диалектическую, этическую и религиозную природу Г. в идее Бога, считая, что в понятии Г. заложено фундаментальное различие между христианством и язычеством; Г. — следствие неверия (в отличие от сократического определения Г. как следствия незнания); противоположностью Г. является не добродетель, но вера (согласно ап. Павлу; «А все, что не по вере, грех» - Рим. 14:23). Согласно Кьеркегору, Г. пребывает в воле, а не в сознании и переживается личностью через отчаяние; согласно Нибуру — переживается через чувство религиозной вины, раскрываемой только в подлинной интроспекции, выявляющей «возможности добра и зла, между которыми человек выбирает», при этом измеряются высоты и глубины духовного мира. Нибуру выступил с критикой ортодоксальной доктрины первородного Г. как «унаследованной развращенности», считая ее саморазрушительной: если первородный Г. понимать как унаследованную порчу человеческой природы, то ее наследование уничтожает свободу *выбора*, а потому и ответственность, лежащую в основе концепции греховности; первородный Г. — феномен экзистенциальный, неустранимый факт человеческого бытия, обусловленный природой духовности человека: именно человеческая свобода, «рожденная превосходством разума над инстинктом», делает Г. возможным.

В рус. христианской философии (Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, И.А.Ильин, П.А.Флоренский) Г. раскрывается в контексте духовной жизни человека как моральное зло, приносящее страдания, как источник дробления, растления, «раздвоенности личности, при котором душа теряет свою субстанциальность; Г. — не субстанциален, и существование его мнимое; греховное состояние противоположно целомудрию; преодоление Г. возможно лишь через покаяние и любовь к Богу.

Лит.: *Брянчанинов И.* Зрение греха своего // *Брянчанинов И.* Аскетические опыты. Т. 2. М.: Правила веры, 1993; *Еп. Варнава* (Беляев). Основы искусства святости. Нижний Новгород: Изд-во «Братство во имя Св. Кн. Ал-ра Невского», 1995. Т. 1. Отд. 3; *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта [Гл. 21]. М.: Рарогъ, 1993; *Сирин И.* Слова подвижнические [Слово 7]. М.: Правило веры, 1993; *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993; *Нибуру Райнхольд.* Опыт интерпретации христианской этики // Христос и культура: Избр. труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М.: Юристъ, 1996; *Платон, арх-т.* Православное нравственное богословие [Гл. 5]. Сергиев Посад; Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1994; *Флоренский П.* Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. [VII. Грех]. М.: Правда, 1990.

И.Н.Михеева

ДОЛГ - одно из фундаментальных понятий этики, которое обозначает нравственно аргументированное принуждение к поступкам; нравственную необходимость, фиксированную в качестве субъективного принципа поведения.

Д. выражает императивность морали. Сами действия, поскольку они мотивированы Д., именуются *обязанностями*. Рус. слово «Д.» имеет еще второй смысл (то, что взято взаймы, гл.о. деньги), Значение Д., связанное с отношениями заимодавца и должника, позволяет вскрыть исторические корни и социально-коммуникативный контекст его морального значения. На это указывал Ф.Ницше: «В долговом праве таится рассадник мира моральных понятий «вина», «совесть», «долг», «священность долга». В сложной, необычайно разветвленной и субординированной сети обязательств, складывающихся в определенные общественные отношения, есть обязательства, выполняющие в рамках последних роль несущих конструкций; они, оставаясь, как и все обязательства, добровольными, выступают в качестве подлежащих безусловному осуществлению - в рамках имущественных отношений, в частности, таковыми являются обязательства, связанные с займом, кредитом. Требуемая безусловность их исполнения не может быть надежно гарантирована внешним образом, даже самыми жесткими мерами контроля и наказания (о предельном характере последних могут свидетельствовать Законы XII таблиц, согласно которым заимодавец мог заставить неаккуратного должника работать на себя, продать в рабство и даже казнить). Для этого требуется еще внутреннее принуждение, налагающее обязанность в отношении самой обязанности, что и составляет смысл морального Д.

Начало теоретического осмысления Д. восходит к стоической школе, к предложенному Зеноном из Китиона выделению в человеческом поведении двух срезов: собственно нравственного (каторфома) и надлежащего (*катэкон*). В др.-греч. яз. был ряд слов для обозначения правильных (должных) действий, в т.ч. и («деон», букв. — насильственное опутывание, от него И.Бентамом был образован термин «деонтология» для обозначения учения о Д.); этим словом описывались государственные и военные обязанности, правильные, своевременные действия. В собственно моральном значении «деон» впервые встречается в двух высказываниях Демокрита. Такое словоупотребление стало частым. В первой книге «Государства» Платона Фрасимах, добиваясь от Сократа объяснения, что такое справедливость, произносит: «Да не вздумай мне говорить, что это — должное...» (336d); в «Федоне» читаем, что «все связуется и удерживается благим и должным» (99c). Аристотель в «Никомаховой этике», подчеркивая огромное воздействие познания на поведение, пишет: «И словно стрелки, видя мишень перед собой, не вернее достигнем мы должного?» (1094a); в нескольких местах он середину квалифицирует как должное (1121 в; П 23a). Через слово «деон» «мысль о должном как таковом впервые обрела языковое выражение» (Л.Шмидт). Античные авторы нередко пользовались также причастием (просекон), которое можно перевести как «подходящее», для характеристики достойных восхваления жизненных ситуаций и действий. Стоики не только ввели новый термин, они разработали учение, позволившее от использования Д. как слова морального языка перейти к его исследованию как этического понятия.

Согласно первым стоикам, благо есть добродетель, зло есть порок, все остальное есть *адиафора* (безразличное). Однако в сфере безразличного есть свои различия; одни предметы предпочтительны, другие избегаемы; предпочтительно все, что способствует жизни человека в ее физическом и социальном измерениях (здоровье, сила, богатство, забота о родителях, красота и т.д.), избегаемо все противоположное. Это деление поступков произведено по разным критериям: в первом случае по этическому критерию самодостаточности, позволяющему выделить в поведении нравственно должное; во втором - по прагматическому критерию природосообразной целесообразности, вычленяющему класс надлежащих поступков. Надлежащие поступки направлены на предпочтительные вещи, они целесообразны с т.з. сохранения и воспроизводства жизни и поддаются обоснованию; «надлежащее» есть то, что предполагается природой. Надлежащие действия этически нейтральны, они не могут влиять на человеческую добродетель. Однако это не значит, что они сами никак не зависят от нравственного качества человека. Остается открытым вопрос о том, в какой мере надлежащие действия зависят от должных действий. Несомненно, здесь речь идет о двух измерениях (двух точках обзора) одной и той же реальности: моральность человека обнаруживается не в какой-то особой совокупности поступков, существующей наряду или независимо от надлежащих действий, а в особом внутреннем отношении к последним. Надлежащие (природосообразные) поступки и есть предметная область нравственно должного, его материя; само нравственно должное в этом случае выступает как их принцип, неприродная форма. Такая теоретическая конструкция позволяла рационально-прагматическую обоснованность поступков дополнить их разумно-нравственным обоснованием и осмыслить в качестве Д., обязанностей. Стоическое «каторфома» выражает порядок универсума, и то, что кажется неразумным по критериям человеческого разума, оказывается разумным по критериям космического разума. Представители Средней Стои в понимании нравственно должного отступили от догматической последовательности и нормативной строгости основателей школы, усилили свойственный им эвдемонистический телеологизм. Посидоний причислял к благам также предпочтительные предметы, размыв тем самым принципиальную для стоической схемы границу между абсолютностью блага, добродетели и относительностью ценности, надлежащих действий. Безразличное, находящееся по ту сторону блага и зла, было помещено между ними. Под его и Панетия сильным влиянием находился Цицерон, который стоическое «катэкон» перевел на лат. яз. как «изготовление, работа». Его книга «Об обязанностях» и содержательно, и терминологически стала своего рода каноном философско-культурологических рассуждений о Д. вплоть до И.Канта. Цицерон трансформировал учение о Д. таким образом, что два способа мотивации поведения были интерпретированы как две разные ступени нравственного поведения. Он подразделяет обязанности на «совершенные» и «обыкновенные», или «средние». «Совершенную» обязанность он называет прямой и соотносит ее с «каторфома», а «обыкновенную» отождествляет с «катэкон»; первую может достичь один

только мудрец, вторые касаются всех людей и находят широкое применение. Такая постановка вопроса открывала возможность для моральной квалификации многообразия конкретных обязанностей человека, вытекающих из государственных, частных, домашних, судебных и иных аспектов его жизни, чем, собственно, и занимается Цицерон в своей книге. Изменения в способе обоснования обязанностей были связаны с изменением нормативного идеала: на место гордого своей автаркией стоика пришел достойный гражданин.

Учение Цицерона о Д. заимствовал Амвросий Медиоланский и перенес его на средневековую почву; работа последнего «*De officiis ministorum*» (386) представляла собой христианизированное переложение «*De officiis*». Высшее благо, на службе которого находятся обязанности, Амвросий понимает как богоподобие и переносит в потусторонний мир. Деление обязанностей на совершенные («*official perfecta*») и несовершенные, средние («*official media*») он конкретизирует на примере двух моральных кодексов - *Декалога* и *Нагорной проповеди*. Совершенными обязанностями, или обязанностями в узком, собственном смысле слова, являются десять заповедей, а несовершенными обязанностями, или обязанностями в широком смысле слова, являются дела милосердия. Первые направлены на преодоление грехов, исправление недостатков, вторые — на приобретение заслуг, совершенствование; первые четко обозначают подлежащие исполнению или запрещенные действия, вторые оставляют большой простор индивиду. Первые жестко предписаны, вторые лишь рекомендованы. Стоическое учение о Д. благодаря этой двухступенчатой схеме было адаптировано к религиозно-христианскому строю мысли; его телеологическая основа при этом не только не исчезала, а в известном смысле была усилена. Объективно-телеологическое обоснование Д. получило методически систематизированное оформление у Фомы Аквинского. Фома обосновывает обязанности в рамках логики гипотетического императива, что типично для эвдемонистически ориентированной этики: «если хочешь достичь цели *A*, то ты должен совершить действия *a*, *b*...». Но т.к. цель, поскольку речь идет о Боге и божественном устройстве мира, задана необходимо, то необходимыми являются и все направленные на ее достижения действия, они становятся обязанностями, Д. Оппозицию телеологическому обоснованию Д. составило теологическое его обоснование (Августин, Дуне Скот, У.Оккам), согласно которому источником норм и обязанностей является ничем не скованная воля Бога. Такая позиция, преимущество которой состояло в том, что здесь прямо указывалось основание Д., была чревата полным релятивированием нравственных норм. Оккам, напр., в теологическом волюнтаризме заходил настолько далеко, что, по его мнению, Бог не связан даже первыми двумя заповедями; ничто не мешает предположить, что Бог мог бы предписать не любовь к себе, а нечто прямо противоположное - ненависть. Такой подход подрывал возможность рационально обоснованного учения о Д.

Телеологизм, апеллирующий в той или иной форме к идее блага, допускает возможность анализа и систематизации конкретных обязанностей, но не дает твердых оснований для Д., самой идеи обязывания. Теологизм обосновывает идею Д., но закрывает путь для содержательно дифференцированного учения

об обязанностях. Новой попыткой синтеза этих не складывающихся в единое учение аспектов Д. стала новоевропейская версия концепции естественного права. Она исходит из того, что разумность природы и естественные права человека, за которыми стоит законодательная воля Творца, реализуются через общественный договор. Общественный договор мыслится, с одной стороны, покоящимся на свободном волеизъявлении индивидов, а с другой — воплощающим некий общий интерес. Идеи добровольного самообязывания и общего, лежащего за пределами индивидуальных склонностей интереса, составили канву естественно-правового обоснования Д. Согласно Д.Юму, Д. выступает как необходимость выполнения добровольного договорного акта в форме обещания, не имеющего иного основания, кроме «хотения того обязательства, которое проистекает из обещания» (О морали. Ч. II, § 5). Т.Гоббс считает: как спор невозможен, если человек противоречит себе в речах, так общественная жизнь невозможна, если она не поддерживается договором. Контракторная версия Д., согласно которой сама процедура честного соглашения налагает на человека обязательство по отношению к обязательствам, о которых говорится в соглашении, вполне логично выводится из социально-договорной теории общества и государства, но в самой этой теории, как она воплотилась в творчестве философов Нового времени, мысливших еще онтологично и полных пафоса истины и блага, была только намечена в общих чертах. Она стала основой самостоятельной теории в наши дни в рамках т.н. дискурсивной этики (К.-О.Апель, Ю.Хабермас), что произошло после того, как деонтология попыталась полностью очиститься от эвдемонистического телеологизма и прошла высшую точку развития в этике Канта.

Этику Канта принято называть этикой Д., имея в виду центральное место этой категории в ее концептуальном строении. Кант связывает с понятием Д. специфику нравственности: нравственный закон выступает в форме категорического императива и его субъективной опорой, благодаря которой он приобретает действенность, является Д. Нравственный закон есть закон чистого разума, это, собственно говоря, и есть чистый разум, ставший практическим разумом. Он, следовательно, по определению характеризуется абсолютной необходимостью, является всеобщим и общезначимым. Нравственный закон был бы единственным основанием разумной воли, если бы разумность была исчерпывающей характеристикой последней и речь шла о совершенном разумном существе. Однако человек является несовершенным разумным существом, ибо на его волю помимо разума воздействуют еще и склонности, и для него нравственный закон выступает в форме категорического императива, безусловного принуждения к поступку. Соответственно единственным субъективным основанием, благодаря которому нравственный закон приобретает действенность и становится человеческим нравственным законом, является Д. Он есть принуждение к поступку нравственным законом; Д. и категорический императив — по сути дела одно и то же. Д. принимает в расчет только способность максимы быть требованием всеобщего законодательства, о чем говорит первая формулировка категорического императива. В

действительности не существует человеческих поступков, субъективным принципом которых был бы исключительно Д., ибо воля, поскольку она является человеческой, не может быть свободна от влияния склонностей (чувств, потребностей, интересов и т.д.), придающих поступку конкретность, единичность. Поэтому Д. дан только в соотносительности и противостоянии со склонностями. Д. не отменяет прочие максимы, которые все можно интерпретировать как максимы себялюбия, он только взвешивает их с т.з. соответствия критерию общезначимости и в случае положительного итога выступает их нравственной санкцией, являющейся дополнением и усилением этих максим. Процедура такого взвешивания сводится к мысленному эксперименту, когда человек как разумное существо должен ответить себе на вопрос, совершил бы он соответствующий поступок также и в том случае, если бы у него не было никакой выгоды совершить его или если бы он даже противоречил его склонностям. Нравственным, по Канту, можно признать только такой поступок, который не просто сообразен Д., а совершается ради Д. Кантовский Д. формален — он на максимум воли налагает форму закона. Но эта форма не является совершенно пустой; она содержательна: испытание максимы с т. з. ее способности быть всеобщим и общезначимым требованием означает требование чтить разумное существо как разумное и человечность, которая на языке Канта является синонимом разумности, в каждом его индивидуальном воплощении. Вторая формулировка категорического императива как раз вмещает в Д. относиться к человечеству (человечности) в лице каждого индивида как к цели и никогда не относиться к нему только как к средству. Хотя Д. полностью замкнут на нравственный закон, он не является внешней принудительной инстанцией или полномочным представителем такой инстанции в индивиде. Нравственный закон существует в единственном числе, является всеобщим; волевые акты и поступки бесконечно многообразны и всегда индивидуальны. Соединение одного с другим, которое составляет смысл Д., не только не противостоит личности, поскольку под личностью понимается разумное существо, человечность; он является ее самым полным и прямым воплощением. Об этом - третья формулировка категорического императива, рассматривающая нравственный закон как автономию воли. Согласно Канту, «все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству». Д. есть моральный закон, явленный как человеческий мотив. Каким образом закон сам по себе может стать непосредственно определяющим основанием воли, мотивом - это, по мысли Канта, неразрешимая для человеческого разума проблема. Мы можем только сказать о том, как действует в душе человека этот мотив. Механизм Д. — уважение к нравственному закону и достоинству человека, поскольку он обладает автономией воли и творит этот закон из себя. Уважение к моральному закону и есть моральное чувство, оно не предшествует моральному закону и не вытекает из него, оно означает, что моральный закон соблюдается только потому, что он — моральный закон, что сам нравственный закон и есть мотив, в силу которого он практикуется. Понятие «уважение», присоединенное к двум

другим понятиям: «необходимость поступка» и «закон», дает определение Д. - это «необходимость поступка из уважения к закону». Таково кантовское обоснование Д., своеобразие, сильные и слабые стороны которого состоят в том, что оно с коперниковской решительностью перевернуло традиционные представления о соотношении бытия и долженствования. По крайней мере, в человеческом опыте Д., по Канту, изначален и основополагающ. В общефилософском плане он сохраняет связь с бытием (истоками уходит в ноуменальный мир, в конечных результатах через постулат Бога соединяется со счастьем), но эта связь является проблематичной, формулируется в сослагательном наклонении и сохраняется только ради логической цельности системы.

От этого «недостатка» стремился освободиться И.Г.Фихте, обосновывающий абсолютную независимость нравственности от чего-либо другого, кроме Я; он развил систему этического идеализма, в рамках которого моральное существование рассматривается как бесконечный процесс эмансипации, а чувственный мир - как сфера воплощения безусловного Д. Деонтологизм Фихте явился своего рода карикатурой на Кантово учение о Д.; Кант не узнал в нем себя, сам поздний Фихте также отступил от гипертрофированного волюнтаризма раннего периода. Последующие размышления о Д. были формой смягчения этического ригоризма Канта (в школах неокантианства) или его критики (почти во всех последующих оригинальных этических системах).

По мнению А.Шопенгауэра, учение Канта о Д. логически ошибочно: выводить Д. из абсолютной необходимости нравственного закона - значит предвосхищать основания, а пользоваться понятием безусловного долженствования — значит впадать в противоречие определения. Он полагает, что императивную форму морали Кант заимствовал из теологической этики и именно поэтому был вынужден задним числом обратиться к постулатам бессмертия души и существования Бога. Пожалуй, самый главный аргумент Шопенгауэра состоит в том, что для понимания метафизической, простирающейся в вечность этической значимости поступка совершенно несущественно, чтобы мораль имела форму повеления и повиновения, закона и обязанности.

Современная философия, которую принято называть постклассической, в этическом аспекте характеризуется в целом антинормативизмом. Это обнаруживается, в частности, в критике императивной формы морали, снижении ценностного статуса Д. и его смещении на периферию моральной жизни. К.Маркс видел в императивности морали выражение ее отчужденности от реальных индивидов и полагал, что конкретная общность людей в форме коммунистического братства снимает их абстрактную общность, задаваемую надличностными нормами. Ницше считал, что человек разрушается тогда, когда он действует без удовольствия, как автомат «долга», что «народ идет к гибели, если он смешивает свой долг с понятием долга вообще»; ницшеанский сверхчеловек не приемлет императивности морали — этого кантианского рецепта «декаданса, даже идиотизма», он сам себе закон, у него нет другого Д.,

кроме собственной воли к власти. Аксиологическая этика (М.Шелер, Г.Райнер и др.) видит основу моральных норм в бытии ценностей, ее центральное понятие — нравственное познание, узрение (вчувствование) ценностей, Д. здесь появляется как вторичный момент волевого стремления к ценности, предопределенного онтологическим порядком самих ценностей. Метаэтика (Дж.Э.Мур, Э.Айер и др.), основываясь на том, что нет логически обоснованного перехода от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», утверждала нормативную нейтральность философской этики; она отказывала понятию Д. в научной санкции. В ряде этических учений (эволюционная этика Г.Спенсера, социологические концепции, советский марксизм и др.) Д. рассматривается в его обыденном значении как подчинение человека обществу, осознание обязанностей, способ социализации, дисциплинирования индивида, интегрирования в социум. Признавая ценность послекантовских интерпретаций Д. в их критической части, следует отметить, что в позитивной части они не содержат новых идей, если не считать таковой саму критику безусловной императивности морали.

Лит.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов; Критика практического разума [1, 1] // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4(1). М.: Мысль, 1965; Ницше Ф. К генеалогии морали [II] // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990; Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: Ками групп, 1995; Судаков А. К. Абсолютная нравственность: автономия воли и безусловный закон. М.: Эдиториал УРСС, 1998; Фрагменты ранних стоиков/ Пер. и ком. А.А.Столярова. Т. 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1998; Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1974; Юм Д. О морали [1, 5] // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965.

А.А.Гусейнов

ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО - принцип: «(Не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе», исторически фигурировавший под разными названиями — краткое изречение, принцип, правило, заповедь, основной принцип, поговорка, предписание и т.д. Термин «З.п.» за ним закрепился с кон. 18 в.

Первые упоминания о З.п. относятся к сер. I тыс. до н.э. Его мы находим в «Махабхарате» (Мокшадхарма, 12,260), в изречениях Будды («Дхаммапада», X,129; XII,159). Конфуций на вопрос ученика, можно ли всю жизнь руководствоваться одним словом, ответил; «Это слово - взаимность. Не делай другим того, чего не желаешь себе» (Лунь юй, 15,23). Из др.-греч. источников следует указать на Гомера («Одиссея», ¥,188-189) и Геродота («История». 111,142; VII,136). В Библии З.п. упоминается в ветхозаветной книге Товита (Тов. 4:15) и дважды в Евангелиях при изложении *Нагорной проповеди* (Лк. 3:31; Мф. 7:12). Евангельская формулировка З.п. считается наиболее полной и адекватной: «Итак, во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки» (Мф. 7:12). В Коране З.п. не зафиксировано, но оно встречается в «Сунне» как одно из изречений Мухаммеда. Раз возникнув, З.п. прочно вошло в культуру и массовое сознание,

закрепилось в виде пословиц, очевидных требований житейской мудрости (рус.: «Чего в другом не любишь, того и сам не делай»).

В античных философских текстах З.п. встречается редко и всегда как требование житейской нравственности, но не как теоретически санкционированный принцип. Оно приписывается двум из семи мудрецов - Питтаку и Фалесу. На вопрос, какая жизнь самая лучшая и праведная, Фалес ответил: «Когда мы не делаем сами того, что осуждаем в других» (Диоген Лаэртский, 1,36). На З.п. ссылается Сенека (Письма к Луцилию, 94,43), Эпиктет (Афоризмы, 42).

Средневеково-христианская этика рассматривает З.п. в контексте Нагорной проповеди. Для Августина З.п. — принцип естественной нравственности, которым следует руководствоваться в отношениях между людьми (О порядке, 11,8) и нарушение (выворачивание) которого деформирует человеческое поведение (Исповедь, 1,19), одновременно он рассматривает его как конкретное выражение закона любви, понимаемой как любовь к Богу: «Закон же любви состоит в том, чтобы человек желал ближнему того же самого добра, какого желает и себе самому, и не желал ему того зла, какого не желает себе» (Об истинной религии, 46). З.п. входит в социально-договорную концепцию Т.Гоббса, выступая в качестве критерия, позволяющего установить, не противоречит ли действие естественным законам (О гражданине, 1,111,26). Дж.Локк видит в З.п. «непоколебимое нравственное правило и основу всякой общественной добродетели» (Опыты о человеческом разумении. 1,3,4). Г.В.Лейбниц считает, что З.п. не является самоочевидным мерилom нравственности: оно лишь описывает диспозицию для вынесения справедливого суждения (встать на т. з. другого). Х.Томазий на материале З.п. разграничивает сферы права, политики и морали. Он выделяет три формы З.п., называя их соответственно принципами права, приличия и уважения. Принцип права состоит в том, чтобы человек не делал никому того, чего он не желает, чтобы другой сделал ему. Принцип приличия предполагает делать другому то, что человек желает, чтобы другой сделал ему. Принцип уважения требует от человека поступать так, как он желал бы, чтобы поступали другие. Первые два принципа обобщаются в естественном праве и политике, и Томазий называет их внешними законами, последний — в этике. По И.Канту, З.п. не может быть всеобщим законом, т.к. оно не содержит в себе оснований долга, и преступник, исходя из него, мог бы приводить доводы против своих судей. Кант придавал принципиальное значение различению *категорического императива* и З.п. Некоторые критики Канта, напротив, видели в категорическом императиве лишь иное выражение З.п. (А-Шопенгауэр). Ссылки на З.п. как критерий нравственной оценки и концентрированное выражение гуманистической морали имеются также у марксистских авторов (К.Маркс, А.Бebelь). П.А.Кропоткин видел в З.п. выражение общеприродного закона взаимопомощи. Л.Н.Толстой рассматривал З.п. как этический инвариант, присущий всем религиям, наиболее последовательно сформулированный в учении Христа и выражающий общечеловеческую суть нравственности.

Наиболее полную содержательную характеристику и классификацию форм З.п. в современной лит-ре предложил Г.Райнер, чей анализ перекликается с позицией Томазия. Он выделяет три формы З.п. 1. Правило вчувствования — «(Не) делай другому то, что (не) желаешь себе». Здесь эгоистическая воля индивида становится масштабом поведения, и в такой формулировке правило не может быть возвышено до всеобщего нравственного принципа — его негативная формулировка исключает наказание; поскольку оно человеку неприятно, утвердительная форма не может быть всеобщим масштабом поведения, потому что эгоистические желания часто безмерны. 2. Правило автономии: «(Не) делай сам того, что ты находишь (не) похвальным в другом». Основой принятия решения в данном случае является беспристрастное суждение о поведении других. 3. Правило взаимности, объединяющее первых два и совпадающее с евангельской формулировкой: «Как вы хотите, чтобы по отношению к вам поступали люди, поступайте так же и вы по отношению к ним». Здесь основой принятия решения является собственное желание индивида, совпадающее с его же беспристрастным суждением о поведении других. Райнер оправданно считает, что правило взаимности является наиболее полной и адекватной формулой З.п.

З.п. и генетически, и по существу представляет собой отрицание *талиона*. В процессе многообразной внутренней дифференциации и расширения общественных отношений талион трансформируется в двух направлениях: подлежащий отмщению ущерб стал —

а) калькулироваться с учетом субъективного аспекта действия (за его скобки постепенно выносятся ущерб, нанесенный скотом, ненамеренные действия и т.д.) и

б) заменяется материальным вознаграждением, выкупом. Эти изменения привели к необходимости перехода от коллективной ответственности рода к индивидуальной ответственности лиц и снятия той резкой разделенности между «своими» и «чужими», которая могла уравниваться только взаимным признанием права силы. Они воплотились в З.п. Посредствующим звеном в процессе перехода от талиона к З.п. было правило: добром за добро, обидой за обиду (А.Диле). З.п. от талиона отличается тем, что: а) оно утверждает в качестве субъекта поведения самодействующее лицо и обязывает его руководствоваться своими собственными представлениями о хорошем и плохом («чего в другом не любишь...», «во всем, как хотел...»); б) соединяет «своих» и «чужих», которые теперь становятся просто другими и охватывают всех людей; в) представляет собой идеально (мысленно) заданный регулятив поведения, а не обычай.

З.п. — это формула отношения человека к себе через его отношение к другим. Существенно важно, что у этих видов отношений — разные модальности: отношение к себе реально, охватывает поступки («поступайте и вы», «того и сам не делай»), отношение к другим идеально, охватывает область пожеланий («как вы хотите», «чего в другом не любишь»). Предполагается, что человек необходимо должен и хочет руководствоваться нормами, которые имеют достоинство всеобщности (не разрушают его связей с другими, а

открывают перспективу сотрудничества с ними). З.п. предлагает способ, с помощью которого он это может установить. Норма может считаться всеобщей (и в этом смысле нравственной), если субъект действия готов признать (санкционировать, пожелать) ее и в том случае, если другие будут применять ее по отношению к нему самому. Для этого ему необходимо мысленно поставить себя на место другого (других), т.е. тех, кто будет испытывать действие нормы, а другого (других) поставить на свое собственное место. Аргументы Лейбница (желания могут быть безграничными) и Канта (преступник не пожелал бы быть осужденным) не учитывают этого мысленного обмена диспозициями, в результате чего субъект исходит не из своих ситуативно заданных эгоистических желаний по отношению к другому, а из тех предполагаемых желаний, которыми бы он руководствовался, окажись он на месте другого, а тот, другой, на его месте. З.п. можно интерпретировать как мысленный эксперимент для выявления нравственного качества отношений между индивидами в их взаимности (взаимоприемлемости этих отношений для обеих сторон). Оно соединяет произвольность моральных требований с их общезначимостью и в этом смысле выражает специфичность нравственности как таковой.

Специфичность З.п. как сугубо нравственного феномена отразилась и в его языке. Язык талиона выдержан исключительно в повелительном наклонении — его императивность является категорической, и в этом отношении «жизнь за жизнь» ничем не отличается от «не убий». З.п. дополняет повелительное наклонение сослагательным («как вы хотите» означает на самом деле «как вы хотели бы»). Через повелительное наклонение формула З.п. задаст отношение субъекта к себе, а через сослагательное наклонение — отношение к другим. Получается: мораль общезначима в качестве идеального проекта, в желаниях и произвольна в качестве реального выбора, в поступках,

Лит.: Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. 3-е изд. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 91-131.

А.А.Гусейнов

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ - в этике И.Канта синоним морального императива, обозначение для нравственной нормы как формально независимой в своих основаниях от каких бы то ни было фактических условий человеческого воления, и потому безусловно-обязательной к исполнению при любом наборе наших фактических целей. В опубликованных работах понятие К.и. впервые вводится Кантом в *«Основоположении к метафизике нравов»*, где дается подробный анализ самого К.и., и используется также в *«Критике практического разума»* и *«Метафизике нравов»*, где играет второстепенную роль и скорее предполагается известным. К.и. противоположен гипотетический императив как условная форма воления, при которой нравственная обязательность известного действия основана на предпосылке известного фактического или возможного желания субъекта: «если ты желаешь, необходимо делать *a*». Такого рода нормы кантианская этика отказывается

признавать моральными, усматривая в них противоположную чистому нравственному началу зависимость воли от случайного или антропологически-относительного содержания воления, а тем самым от эмпирического интереса. В этом случае законодателем нравов оказывается не разум, но объект. В противоположность этому К.и. выражает чистое нормотворчество морального разума; в такой норме воля подчиняется лишь закону, данному ей ее «собственным» разумом. Критерий законности желания состоит поэтому в возможности для этого желания стать необходимым принципом воли вообще, и ни в чем более: должно быть возможно желать субъективного принципа своей воли как закона всякой воли разумного существа.

Такое определение объективного свойства нравственной воли не означает, однако, лишь формальности нравственного принципа Канта, в которой упрекали его многие критики, начиная с Г.В.Ф.Гегеля. Этический формализм Канта состоит в акценте на форму воления, «формулой» же этой приемлемой формы воления является именно К.и., но не закон морали. К.и. как «формула воления» есть формальное свойство известного (нравственного) принципа воли; гипотетический императив есть также формальное свойство, но иного (внеморального) принципа воли. К.и. запрещает ставить ценность воления в зависимость от его содержания, но тем самым отнюдь еще не ставит воление в зависимость от его же собственной формы: воля, подчиняющаяся К.и., подчиняется разуму, но не предмету; воля, форма ценностного определения которой описывается К.и., нравственна при любом конкретном содержании. Воля же, определение которой к ценности обусловлено ее содержанием, при любом содержании своем во всяком случае внеморальна: ценность, движущая ею, не есть моральная ценность. Таков пафос кантианского формализма. Критики, отождествляя К.и. и моральный закон, сомневались в возможности содержательных норм в кантианской этике, сводя весь смысл таковой к анализу формы воли.

Кант, однако, осложняет понимание тем, что дает несколько формулировок самой «формулы воления», т.е. К.и. Первая, всеобщая, гласит в согласии с вышесказанным: «Действуй лишь по такой максиме, посредством которой ты можешь одновременно желать, чтобы она стала всеобщим законом». Отсекая догматизм предзаданного кодекса нравов и подчеркивая чистоту определения воли к действию в нравственном субъективном начале (максиме), эта формулировка дает, однако, лишь объективный, предварительный, но еще не конкретно-применимый субъективный критерий нравственности воли. Нравственность отличается от своей противоположности лишь в потенции, но не в живой действительности нравственного целеполагания. Оказывается, кроме того, что первая формулировка может обосновать лишь запреты, но не положительные нормы обязанностей.

Содержательное наполнение К.и. не должно противоречить его объективному смыслу. Поэтому критерием нравственной приемлемости целеполагания может быть лишь объективная возможность его законной значимости, в смысле всеобщей необходимости в человечестве. Место субъективной цели (при всей антропологической ее значимости) в этике

заменяет объективная цель, ценная не по личной прихоти полагающего ее, но совершенно независимо от содержания любого произвола — цель, метафизически самобытная и потому также ценная сама по себе. Такова, по крайней мере, цель сохранения самого субъекта всех целей — человека, разумеется, в его всеобщем, или родовом, бытии, как человечества в человеке, и притом не в биологической, а в нравственной всеобщности этого человечества как «разумной природы». Эта разумная природа человечества и всякого вообще разумного живого есть цель сама по себе. Поэтому формальное качество всякой нравственной воли должно быть таково, чтобы в этой воле всегда и необходимо полагалась ценность разумной человечности, как цель самой этой воли и условие принятия всех прочих целей, которые в отличие от этой цели приходится признать лишь субъективными. Субъективно-ценностная, или вторая, формулировка К.и. у Канта гласит: «Действуй так, чтобы ты во всякое время трактовал человечность в своем лице и в лице всякого другого, также и как цель и никогда -как сугубое средство». В формальном характере также и этого образа К.и. можно убедиться, если сравнить его с требованием *утилитаризма* содействовать пользе людей в своем лице и в лице всякого другого, сила которого зависит от субъективного признания именно пользы человека в качестве самобытного блага.

Итак, содержание, или материя, нравственного целеполагания определяется из соотнесения реального целеполагания с модальной формой его, выраженной К.и. в его первой и всеобщей формулировке, из подведения материи всякого ведения под общую форму воления нравственного. Это подведение есть суждение, и потому нравственная действительность воли опосредуется моральной способностью суждения. Формальный принцип этой способности, определяющий отношение ее субъекта к нравственной форме воли (к К.и.), дает третье и завершающее определение нравственной воли с т.з. этики, понимающей форму этой воли как К.и. Это завершающее определение может быть двояким: либо в нем признается компетенция субъекта повиноваться лишь тому материальному свойству ценности, которое он сам свободно признал за чистую ценность (не иметь иных законов личной воли, кроме удостоверяемых судом совести), и тогда признается идея нравственно-всеобщего законодательства. Либо же такой компетенции моральной способности суждения не признается, и тогда законодательным началом воли оказывается чужеродная, неличная и несвободная инстанция, определения которой и служат основанием принуждения воли к ценности. Кант признает подлинно нравственным только первый принцип способности суждения; этический закон с такой позиции предстает как К.и. Автономии: «Действуй по максиме, которая в то же время может сделать себя самое всеобщим законом» (см. *Автономия и гетерономия*). Моральность тогда есть «отношение действий к автономии воли», и действия, несовместимые с автономией, морально недозволены. Однако логика кантианского формализма требовала бы признать в К.и. форму нравственного воления, но никак не содержательно наполненный принцип его. С другой стороны, Кант включает в анализ моральной формы воления рассмотрение его во внешне-универсальном плане, как воления всех

разумно-свободных существ, составляющие метафизически «царство целей», и формулирует в этой связи итоговый вид К.и.: поступай «так, чтобы все максимы из собственного законодательства согласовались в возможное царство целей как царство природы». (Вопрос о соотношении и смысле трех приведенных формулировок представлял немалую загадку для кантоведов; сам философ указывал на эквивалентность всех трех и разве что не сводил значение их триединства к морально-дидактическому; неудивительно поэтому, что смысл и проблемы метафизически наполненной третьей формулировки для последующей конструкции этики Канта остались почти вне поля зрения комментаторов и тем более «кантианцев» с присущей им аллергией к метафизике.)

Как К.и. свободного признания ценности может быть представлена лишь форма отношения к ценности, лишь положительная свобода морального суждения совести в его приятии или отвержении некоторой ценности вообще. Вопросы же об истоке самой ценности, о метафизической (а не только этической) самобытности человеческой личности теория К.и. касаться не может по определению исходных своих посылок и методическому своему смыслу. Форма воления исчерпывающе представлена в кантианской этике в единстве трех формулировок К.и. Логика движения морально-этической рефлексии как рефлексии К.и. такова, что, обращаясь во втором и третьем своем шаге к метафизике моральной воли, императивная этика встает перед необходимостью известного самоотрицания К.и. в воле, полноценно определяющейся в формальном согласии с К.и. Для совершенной в добродетели воли К.и., по признанию самого же Канта, силы не имеет; из нормы воли он превращается в описание естественной для нее формы воления.

Лит.: Кант И. Основоположение к метафизике нравов// Кант И. Соч. Т. 111. М.: МФФ, 1997; Скрипник А.П. Категорический императив Иммануила Канта. М.: МГУ, 1974.

А. К. Судаков

ЛЮБОВЬ - в самом общем смысле - отношение к кому- или чему-либо как безусловно ценному, объединение и соединенность с кем (чем) воспринимается как благо (одна из высших ценностей). В более узком смысле Л. (если не принимать во внимание разнообразные эмоциональные состояния, связанные с привязанностью или страстью к различным вещам, состояниям и опытам, напр., сластолюбие, сребролюбие, властолюбие, любомудрие и т.д.) — это именно отношение к другой личности. В разных значениях и контекстах слово «Л.» может означать: а) эротические или романтические (лирические) переживания, связанные с сексуальным влечением и сексуальными отношениями с другим человеком; б) особого рода душевную связь между любовниками или супругами; в) привязанность и *заботу* в отношениях к родным и родственникам; г) а также — к близким людям — родственным душам; д) восхищение и благоговение перед авторитетом — человеческим (индивидуальным или коллективным) или сверхъестественным; е) *благожелательность* и *милосердие* в отношении к другому как ближнему.

Различным значениям, выражаемым в современных европейских яз., как правило, одним словом «Л.». Представления, соответствующие этим человеческим чувствам и отношениям, есть и в кит. культуре (см. *Жэнь, Инь—ян*). Однако при том, что однополая Л. воспринималась в классической античности как вполне естественная и даже высшая форма индивидуальной Л., для нее нет специального термина. В живых европейских яз. также имеются различные понятия и термины, аналогичные, напр., в рус. — «вожделение», «дружелюбие», «сострадание» («жалость»), «милосердие», «благоговение». Однако параллельно допустимое совмещение различных значений в одном слове «Л.», характерное для европейских яз., отражает интуицию глубокого родства между этими различными опытами душевной и духовной активности человека: Л. всегда выступает целестремительной и соединительной силой.

В европейской интеллектуально-духовной традиции от Пифагора и Эмпедокла до А.Бергсона и П.Тейяра де Шардена Л. — великий принцип мировой (космической), жизненной связи. Но если у первых натурфилософов Л. — это именно принцип космической, физической связи, в т.ч. и между людьми, то начиная с Сократа Л. рассматривается по преимуществу как особое состояние человеческой души и человеческое отношение. В платоновском «Пире» — произведении, задавшем большинство основных сюжетов последующим философским обсуждениям Л., — воссоединительная функция Л.- Эроса предстает как главная: «любовью называется жажда целостности и стремление к ней» (193а), в Л. каждый находит свое неповторимое другое Я, в соединении с которым обретается гармония (миф об утраченной андрогинности перволюдей). В Л. человек приобщается к Благу, Космосу, вечности. Рассуждая об Эросе, Платон выстраивает иерархию красоты, в контексте которой проясняется смысл «платонической Л.» как устремленности к возвышенному и прекрасному. Эрос, т.о., оказывается и фундаментальной познавательной, и творческой силой (этот мотив будет последовательно развит в неоплатонизме - в частности, у Плотина и Дж.Бруно). В Л. к другому человек утверждает себя, он обновляет себя через другого, перерождается и обретает бессмертие.

Т.о., в платоновском учении об эросе обнаруживается «перфекционистски-симпатическая» парадигма добродетели: отношением к высшему определено и опосредствовано отношение к «ближнему». И платоновский Сократ (в «Федре»), и ксенофоновский (в «Пире») последовательно проводят мысль, что особенности Л. конкретного влюбленного обнаруживаются не в том, что он чувствует, а в том, как он относится к возлюбленному и какие ответные чувства вызывает. Эта же парадигма этики — в учении о Л.-дружбе Аристотеля (начинающего этическое рассуждение с высшего блага, продолжающего - о благом в человеке и фактически завершающего — о благом, т.е. сообразном благому, в отношениях между людьми. См. *Дружба*). Для Аристотеля так же, как и для ксенофоновского Сократа, важно было показать, что подлинная Л. покоится на взаимности, благожелательности, доверии, заботе, стремлении к добродетели и совершенству. О том, что это не было общераспространенным взглядом среди философов, свидетельствует потребительская трактовка Л. как

влечения и *пристрастия* у киренаиков: Л. к женщине сродни «Л.» к вину или рыбе (Аристипп).

В то же время в интеллектуальном движении от Платона к Аристотелю происходит существенное изменение в понимании любовного отношения. У Платона Л. — это отношение любящего к возлюбленному; отношение неравных. (В кит. традиции — ни о каких иных, кроме неравных, отношениях и не говорится). Аристотель же настаивает на том, что в дружбе (а, как он считал, «влюбленность похожа на чрезмерную дружбу», ЕМ, 158а 11—12) проявляется уравниенность (ЕМ, 1157б 35). Хотя и у Аристотеля подспудно чувствуется, что речь во многом идет об отношениях старшего и младшего. У Эпикура о Л. говорится только как о любовных удовольствиях: если они никому не вредят, то в них нет ничего плохого. О возвышенном Эпикур вслед за Аристотелем говорит лишь в связи с дружбой. У Лукреция дружба не упоминается вовсе, о Л. же говорится как о низкой чувственности. Любовные, т.е. сексуальные, отношения естественны ради продолжения рода, но они излишни как воплощение страсти и похоти (сексуальность же по неявной аналогии с религией рассматривается как то, что надуманно и излишне, без чего можно обойтись, стоит лишь начать жить «по науке»). У Плутарха же на первый план выдвигается супружеская Л., и брак воспевается именно как подлинное пристанище Л., где физическое единство между супругами ведет к высокой дружбе.

Христианская концепция Л., как она была выражена в Новом Завете, соединяя иудаистскую и античную традиции, выдвигает на первый план в понимании Л. самопожертвование, заботу, дарение (см. *Агапэ, Благодеяние, Заповедь любви, Милосердие*). Забота, рождаемая платоновским эросом или аристотелевской филией, обуславливалась особенным отношением к данному конкретному человеку, ставшему благодаря своей красоте возлюбленным; христианская милосердная (агапическая) Л. не является следствием личной симпатии или восхищения другим; в ней актуализируется доброта человека, потенциально содержащаяся в нем и до встречи с данным конкретным человеком; при этом в изначальной Л. к ближнему любимым оказывается именно ближний с его конкретными заботами и проблемами. Поэтому христианская Л. к ближнему в принципе исключает ненависть: невозможно любить одного и ненавидеть другого. Наиболее существенным в христианском понимании Л. было то, что она включала в себя также и *прощение*, и Л. к врагам. Здесь так же, как и у Платона, соотносятся отношение к высшему и отношение к ближнему; однако античная «перфекционистски-симпатическая» парадигма этики развивается в «перфекционистски-альтруистическую» (которая, впрочем, прослеживается уже и в Аристотелевом учении о дружбе). Однако если «тайнства Л. »Диотимы в платоновском «Пире» заключались в том, что благодаря эросу человек может взойти по иерархии красоты и совершенства от низшего (Л. к единичному прекрасному телу) к высшему (Л. к высшему благу), то в христианстве Л. к Богу предопределяет и по меньшей мере опосредует Л. к ближнему. Эрос античности не просто трансформируется в агапэ христианства; существенное изменение происходит и в модальности Л.

Правда, Сократу Платона и Ксенофонта лишь внешне не претендует на большее, чем описание Л., - уже акцентированное различие между Афродитой земной (простонародной) и Афродитой небесной, обыгрываемое и Платоном, и Ксенофонтом (а в дальнейшем и неоплатониками), указывает, что не вся та Л. достойна, что люди считают Л.: есть Л. прекрасная (к душе, к вечному, к бессмертию, к Богу), и как таковая она - должная. «Этика Л.» содержится в античных теориях Л. В христианстве же теория Л. изначально оформляется как этика; христианство явно и настойчиво предписывает Л.; *agapē* — фундаментальный принцип христианской этики.

Развивая новозаветные представления о Л., как они выражены в заповеди Л., Августин соединяет их с неоплатонистским учением об эросе как мистической способности познания. Богопознание, а значит, и миропознание, поскольку, по Августину, через Бога постигается мир, основано на Л.: «Мы познаем в той мере, в какой любим». Это не познание разумом; это познание сердцем. Фактически отсюда берет начало богатая в европейской истории мысли традиция философии сердца (представленная, в частности, именами Б.Паскаля, П.Д.Юркевича, М.Шелера). Августин также различал два типа Л. - небесную и земную. Небесная Л. (*caritas*) выражается в стремлении души к наслаждению Богом ради него самого, именно она в конечном счете приводит человека к Граду Божию; земная Л., или вожделение (*concupiscentia*), выражается в стремлении наслаждаться собой и близкими вопреки заповедям Бога. (При этом, следуя ап. Павлу (1 Фее. 4:3—5), Августин отвергал «плотские связи» как воплощение похоти, но допускал чувственные отношения между супругами как условие продолжение рода и как важную составляющую супружеской Л. В византийской патристике мистическая традиция в понимании Л. вела к эзотерическому переосмыслению эротизма "Песни песней» (Григорий Нисский). Фома Аквинский в трактовке Л. почти полностью следует Аристотелю: в Л. всегда воплощается желание блага; отношение к чему-то как к благу и есть отношение Л.; стремление к высшему благу выражается в Л. к Богу Оригинальную иерархию видов Л. выстраивает Бернард Клервоский: низший - это Л. к самому себе; далее следует Л. к Богу, но не ради него, а из себялюбия; следом идет Л. к Богу, в которой себялюбие сочетается со стремлением к Богу ради него самого: и, наконец, Л. к самому себе, вдохновленная исключительно Л. Бога к человеку. Эгоизм и милосердие предстают укорененными в одном и том же источнике; милосердие есть результат очищения Л. от всех форм эгоизма. В эпоху Возрождения происходит существенный поворот в восприятии Л.; тематика Л. расщепляется и развивается в духе либо неоплатонистски-мистического (напр., М.Фичино, Л.Эбрео, Дж. Бруно), либо гедонистического (напр., М.Монтень) эротизма. По Бруно, истинная Л., в отличие от чувственной, представляет собой путь божественного познания и выражается в героическом энтузиазме - в обращенности человека к Богу как «идее идей»; героическая Л. «являет человеку рай», она обращает к возвышенной полноте и совершенству. Рассуждения же Монтеня на темы Л., супружества и брака пронизаны чувственностью. Он упрекает известных ему авторов от Аристотеля до Фичино

в том, что они, говоря о Л., «онаучили природу», вместо того чтобы представить природу в ее подлинном виде, и не смогли увидеть самое простое, а именно то, что Л. — «это жажда вкусить наслаждение от предмета желаний»; Л. от природы присуща всем, посредством нее уравниваются глупый с мудрым и человек с животным (М.Монтень Опыты).

Эта расщепленность любовной тематики сохраняется и в философии Нового времени. Наиболее полно познавательная функция Л. была выражена Б.Паскалем: вслед за Августином он рассматривал Л. как движущую силу познания, а «логику сердца» - как основу истины; именно Л. приводит человека к высшим формам познания — познанию Бога. Роль сердца как морального чувства (или совести) в познании духовных явлений высоко оценивалась и в *сентиментализме этическом*, в котором Л.- *благожелательность*, как и Л.- уважение, рассматривались в качестве существеннейших факторов человеческого общения (Ф.Хатчесон). В рационализме же познавательная функция Л. дезавуируется и Л. вытесняется в область «несущественного». Р.Декарт последовательно отделял Л. от сферы познания и, проводя различие между Л.- благожелательностью и Л.- вожделением, отводил Л. место исключительно в сфере страстей. При этом Декарт сохраняет существенное для европейской мысли понимание Л. как воплощенной целостности, в которую человек включает наряду с собой и другого человека (в отличие от ненависти, при которой человек рассматривает себя как целое, совершенно отделенное от другого); в Л. к другому относятся незаинтересованно (в смысле бескорыстно) и благожелательно, другой представляет ценность сам по себе. По интенсивности проявления этих характеристик Декарт различал Л.- привязанность (объект Л. ценят меньше, чем себя), Л.- дружбу (другого ценят наравне с собой) и Л.- благоговение (объект Л. ценят больше самого себя). Б.Спиноза, так же, как и Декарт, развивал тему Л. в контексте рассмотрения страстей: Л. — это удовольствие, которое человек испытывает, воспринимая какой-то внешний объект; однако в отличие от Декарта Спиноза полагал, что желание любящего соединиться с объектом любви является не сущностью Л., но лишь ее свойством и ее проявлением.

Спинозовское понимание Л. как удовольствия и ощущения как будто бы имеет в виду И.Кант, отрицая за Л. возможность быть предметом желания и тем более долженствования. Т.о., Кант помещает Л. вне морали: она не вменяема. Но за таким отношением к Л. стоит определенное понимание морали как исключительно сферы императивности. Что не подлежит вменению на основе императива, не относится к морали. Вместе с тем у Канта окончательно обнаруживается тенденция новоевропейской мысли экстраполировать существенные характеристики, изначально выявленные по отношению к Л. уже в античности, на мораль и личность. Второй практический принцип *категорического императива* в снятом виде содержит в себе характеристики не только христианской Л.- агапэ, но и аристотелевской Л.- филии, и платоновской Л.- эроса. Близкое содержание обнаруживается в раскрытии Г.В.Ф.Гегелем понятия *свободы* как тождества меня с другим — свободным и свободно признаваемым мной в качестве свободного, как состояния, в котором

«Я, рефлектируя в себя, непосредственно рефлектирован в Другом» и т.д., а также в раскрытии И.Г.Фихте отношения Я - не-Я. В отличие от Канта, возвышавшего мораль как императивную силу долженствования над Л., Гегель, сопоставляя этику Ветхого и Нового Завета, неоднократно подчеркивал именно надмораль-ность (в отношении ветхозаветной этики) христианского принципа Л. как пути *смирения, прощения* и осознания Бога. Говоря о Л. как основе семьи, Гегель воспроизводит основные положения европейской философии Л.: в Л. человек преодолевает неполноту своего единичного существования; универсализирует свое самосознание путем отказа от своего для -себя- бытия; осознает свое единство с другим и обретает себя в лице другого (Философия права, §158).

Для Л.Фейербаха характеристика Л. как ощущения стала отправной точкой в понимании Л. как принципиального момента в структуре человеческого отношения к миру. В отличие от Канта и Гегеля, для которых автономное Я — центральный пункт философствования, Фейербах на первый план выдвигает отношение человека к человеку, Я к Ты, которое, выраженное с наибольшей полнотой именно в Л., рассматривается им как базовое, заключающее в себе всю тайну бытия. При этом Л. для Фейербаха — это именно чувственное, страстное отношение — отношение между полами. В Л. мужчина и женщина дополняют друг друга и в единении «представляют собой род, т.е. совершенного человека». Более того, Л. признается Фейербахом в качестве «универсального закона разума и природы», «высшего и первого закона человека». Благодаря Фейербаху европейская философия по сути дела возвращается к пониманию Л. в единстве ее сущностных проявлений. Но проблематизировав Л. в контексте концепции диалога, Фейербах задал новое направление философствованию о Л., которая определяется им не в статичности состояний личности — любящей или возлюбленной, — но в динамике конкретных межличностных отношений. Последующие философские рассуждения о Л. уже исходили из этого принципиального положения.

С кон. 19 - нач. 20 в. философия Л. развивается в трех основных направлениях: а) на почве рус. религиозной философии, б) философской антропологии, в) психоаналитической философии. По В.С.Соловьеву, Л. — это отношение полного и постоянного обмена, полного и постоянного утверждения себя в другом, отношение совершенного взаимодействия и общения. Смысл Л. — в преодолении эгоизма; однако это преодоление происходит благодаря «вполне объективированному субъекту» — Другому, в котором всякое проявление нашего существа встречало бы соответствующее проявление. Как и для Фейербаха, для Соловьева существенно то, что при таком физическом, житейском и духовном соединении двух существ, однородных и равнозначительных, происходит «создание нового человека»; в Л. как половом отношении эмпирические мужчина и женщина соединяются в «одной абсолютно идеальной личности». В Л. за другим признается безусловное значение, благодаря этому именно в Л. другой мысленно переносится в сферу Божества. Отсюда Соловьев делал вывод о том, что в Л. происходит избавление от неизбежности индивидуальной *смерти*. Положенная в основу

всечеловеческих отношений Л. становится «живым сигизическим отношением»; поэтому смысл истинной Л. — в индивидуальном совершенствовании и «всемирном объединении». Идеи философии Л. получили развитие также в работах В.В.Розанова, Н.А.Бердяева, Б.П.Вышеславцева и др. В феноменологически-аксиологической антропологии М.Шелера Л. рассматривается в качестве особой разновидности той силы, которая направляет «каждую вещь» к свойственному ей совершенству. Выработываемые отдельной личностью правила предпочтения одного и небрежения другим образуют, по Шелеру, «порядок любви», или его «этос». Именно как «существо любящее» человек может быть «существом познающим» и «существом водящим». Л. разнообразна, но в любой своей разновидности она есть незавершенная Л. к Богу; и как таковая она - наряду с ненавистью — представляет собой принципиальное ценностное основание бытия человека. Личностная Л. как предельный случай Л. вообще обращает человека на неповторимого другого, который воспринимается в качестве идеала. Идея «порядка Л.» получила систематическое развитие в наиболее фундаментальном в 20 в. философском произведении на тему Л. — «Метафизика любви» Д. фон Гильдебранда. Л. — это не просто привязанность, заинтересованность, устремленность - в Л. другой человек воспринимается целостно и безусловно — как ценность сама по себе. В этом смысле Л. является разновидностью ценностного ответа, в чем Гильдебранд сознательно противопоставляет свое понимание Л. платоновскому, согласно которому Л. — это тоска по совершенству. Как таковая Л. характеризуется установкой на единение и установкой на *благожелательность*. Посредством единения происходит преодоление эгоизма, трансцендирование личности в другом через преданность другому и обретение единения — от простого радостного проникновения моей любви в сердце любимого человека до «взаимопроникновения взглядов любви» и общего переживания счастья осуществленного единства. Как Л. отличается от уважения, почтения, восхищения; при очевидном сохранении своей личностности любящий дарит себя любимому и как бы говорит: «Я - твой».

Хотя З.Фрейд не привнес новых идей относительно сути Л., его антропологическое учение оказало революционизирующее воздействие на понимание источника Л. и ее психической природы. Фрейд редуцировал Л. к либидо (лат. *libido* — вожеление) —аналогичной голоду силе, или психической энергии, в которой выражается половое влечение; Л. есть «душевная сторона сексуальных стремлений». Не реализованное в стремлении к внешним объектам, либидо индивида переориентируется на собственное Я; феномен Я-либидо, в отличие от объект-либидо получил название нарциссизма - своеобразно выраженного себялюбия. Как предположил Фрейд, нарциссизм является первичным воплощением либидо (в форме аутоэротизма), из которого позднее развивается Л. к внешним объектам. Либидо — это психофизическая основа не только Л. в собственном смысле слова, но всего разнообразия тех привязанностей и влечений, которые в живом языке называются Л. в неспецифических и частных смыслах этого слова. В отношении к другому

человеку либидо реализуется в сексуальном единении; однако спроецированное на иные объекты или виды деятельности, либидо сублимируется и преобразуется в различные формы творчества. В работах позднего Фрейда намечается характерное различие между либидо и эросом: поскольку полное удовлетворение либидо как сексуальной энергии мыслится в реализации инстинкта к смерти (танатоса), именно инстинкт жизни (эрос) позволяет человеку сохранить себя, придает жизни новизну и усиливает напряжение творчества. Существенно, что эротическая энергия рассматривается Фрейдом в качестве важнейшего начала личности и существенного фактора развития культуры, в частности преобразования эгоизма в альтруизм. Развивая идеи позднего Фрейда, Э.Фромм синтезирует их с классическими философскими представлениями о Л. как способе преодоления одиночества и объединения с другими людьми; деструктивному либидо противопоставляется «продуктивная Л.», проявляющаяся гл.о. в *заботе, ответственности, уважении* и знании. Именно благодаря продуктивной Л. как созидательной и творческой силе себялюбие оказывается полностью опосредованным любовью к ближнему; возбуждается ощущение полноты жизни, активизируется процесс ее самообновления и самообогащения. Углубление психологического анализа Л. позволило последователям Фрейда (К.Хорни, Фромму, Э.Эриксону, др.) развернуто представить феноменологию Л., в т.ч. и в разнообразии ее аббераций.

Лит.: Гильдебранд Д. фон. Метафизика любви. СПб.: Алетейя, 1999; Льюис К.С. Любовь//Льюис К.С. Любовь, Страдание, Надежда. М.: Республика, 1992; О любви и красотах женщин; Трактаты о любви эпохи Возрождения. М.: Республика, 1993; Платон. Пир; Федр // Платон. Собр.соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990; Русский эрос, или Философия любви в России. М.: Прогресс, 1991; Соловьев В.С. Смысл любви // Соловьев В.С. Соч.: В 2т. Т. 2. М.: Мысль, 1989; Философия любви/ред. Д.П.Горский, сост. А-А.Ивин: В 2 ч. М.: Политиздат, 1990; Фромм Э. Искусство любить // Фромм Э. Душа человека. М.: АСТ-ЛТД, 1998.

Р.Г.Апресян

МОРАЛЬ - понятие, посредством которого в мыслительном и практическом опыте людей вычленяются обычаи, законы, поступки, характеры, выражающие высшие ценности и долженствование, через которые человек проявляет себя как разумное, самосознательное и свободное создание (существо).

Этимологически слово «М.» восходит к лат. *moralitas*, по-видимому, впервые встречающемуся в работах Амвросия Медиоланского и произведенному от *moralis*, в свою очередь сконструированному Цицероном по аналогии с греч. «*этика*» от *mos*, мн.ч. *more*s («традиция», «народный обычай», более позднее — «нрав-характер», обобщенное в слове «нравы»). Так же в рус. яз. сложилось слово «*нравственность*», они, как правило, выступают синонимами; либо обозначают отдельные стороны (уровни) М. Однако концептуализации такого рода носят по преимуществу авторский характер и никак не коррелируют с живым словоупотреблением. Многозначное слово *mos*

в самом абстрактном и, возможно, изначальном смысле означало также «порядок». В древневосточных традициях соответствующая тематика также выражена через рассуждения о правилах (санскр. «dharma», егип. «maat», кит. «ли»), устанавливающих и гарантирующих (рас)порядок в отношениях между людьми. Кит. слово, соответствующее «М.», — «даодэ», букв. — путь добродетели, путь совершенствования. Так же и в тюркских, и в некоторых африканских яз.: слово «М.» производно от слова «путь». (В рус. яз. этот поворот мысли отражен в слове «распутство»: нечестивость и беспорядок в образе жизни расцениваются как утрата пути, результат «размывания» пути.) В живом яз. значение слова «М.» широко: оно выступает синонимом «житейски-практического», «психического», «идеального», «духовного». Близкое этому широкое использование слова «М.» встречается и в неспециальной философской литературе. Как и понятие «этика», понятие «М.» формулируется в философском размышлении с целью обобщения тех сторон человеческой жизни, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и своенравность», «*правильное и неправильное*», а также «склад характера», «нормы и принципы поведения», «достоинство» и т.д. Специально-философское представление о М. формируется в процессе осмысления, во-первых, правильного поведения, порядка в нравах, должного характера («морального облика») — отличных от тех, что стихийно обнаруживаются у людей в повседневной жизни; а во-вторых, условий и пределов произволения человека, ограничиваемого внутренним долженствованием, или пределов свободы в условиях извне задаваемой организационной и (или) нормативной упорядоченности. Наряду с этим и в специальной общеполитической литературе, и в публицистике, и в обычной речи под «М.» нередко понимается вообще любая принятая (где-либо) система норм индивидуального поведения. Считается, что такое понимание М. выразил Ф.Ницше; наиболее распространено оно в этносоциологической литературе.

Основные различия в философско-этических и моралистических трактовках М. определяются расхождениями в понимании источника М. и содержания морального *идеала*. По пониманию источника М. типологически различаются: а) натуралистические концепции, выводящие М. из природы, представляющие М. как момент развития природных (биологических) закономерностей (Ж.О. де Ламетри, *эволюционная этика*); б) социологические концепции (Т.Гоббс, Дж.С.Милль, *марксизм*, М.Вебер, Э.Дюркгейм, этнологические теории), выводящие М. из общества, представляющие М. как элемент общественной организации, как разновидность социальной дисциплины; по сути дела социально репрессивную функцию выделяют как основную в М. и Ницше, и З.Фрейд; в) «антропологические» концепции (Демокрит, киренаики, Аристотель, К.А. Гельвеций, Ж.П.Сартр, Э.Фромм), выводящие М. из природы человека, трактующие М. как неотъемлемое качество человека; г) супранатуралистические концепции (Гераклит, Платон, Августин, Фома Аквинский, рус. религиозно-философская традиция, П.Тейяр де Шарден), выводящие М. из некоторого трансцендентного источника; в религиозных учениях М. представляется как данная в откровении божественная

заповедь. По интерпретации идеала различаются: а) гедонистические учения (киренаики, Д. де Сад), согласно которым высшей ценностью и целью человека является удовольствие и все обязанности человека в конечном счете подчинены его желанию получать удовольствия (см. *Гедонизм*); б) утилитаристские, или прагматистские, учения (софисты, Милль, Б.Франклин, Н.Г.Чернышевский, марксизм), согласно которым морально ценным является то, что служит определенной цели, а человек должен совершать полезные действия (см. *Польза*) и стремиться к успеху; в) перфекционистские учения (Платон, Августин, Б.Спиноза, В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев), согласно которым высшей ценностью является совершенство и каждый должен совершенствоваться в стремлении приблизиться к идеалу; г) «гуманистические» учения (Шефтсбери, А.Шопенгауэр, Фромм), согласно которым высшей нравственной ценностью является человек, и обязанностью каждого является содействие благу другого (см. *Альтруизм, Милосердие*). Классификация нормативных учений основывается на выделении «первичных» ценностей. В нее не включена этика счастья (см. *Эвдемонизм*), поскольку то или иное представление о счастье редуцируемо к одной из основных «первичных» ценностей. В ней не оказывается места и т.н. этике долга, поскольку идея *долга* указывает на характер мотивации действия (в отличие, напр., от принужденности, послушания или каприза), а указание на предмет долженствования предполагает определенные ценностные спецификации. Данные перечисления касаются именно умозрительных образов М., отраженных в морально-философских или этико-моралистических концепциях М. Однако отчасти они представляют и возможные вариации в рамках собственно морального сознания, указывающие на приоритет определенной ценности (удовольствия, пользы, совершенства, милосердия) и основание морального суждения. Эти классификации референтны западной философской традиции, хотя в известных модификациях их можно проследить во всех культурах, где вычленяемы рассуждения о высших ценностях и целях человеческой жизни.

В понимании природы М. в мировой истории идей можно реконструировать антиномичные представления о М. как а) системе (кодексе) вменяемых человеку в исполнение норм и ценностей - универсальных и абсолютных или партикулярных и относительных, и б) сфере индивидуального самополагания личности — свободного или предопределенного какими-то внешними факторами. В более общем культурном контексте, хотя и на более частном материале европейской истории, это различие было выражено Ницше в ключевой для нее, по его мнению, антитезе «аполлонийства» и «дионисийства». Это различие было охвачено и концептуально как будто преодолено Бердяевым в рассуждении о М. от «этики закона» к «этике творчества».

Согласно одному из наиболее распространенных современных подходов, М. трактуется как способ регуляции (в частности, нормативной) поведения людей. Такое понимание М. оформляется у Милля («*Утилитаризм*»), определявшего М. как совокупность правил, которыми люди руководствуются в своих поступках; хотя понимание М. как некоторой формы императивности формируется раньше — в разных вариантах у Гоббса, Б.Мандевилля, И.Канта (в

отличие от доминировавшего в просветительской мысли понимания М. как преимущественно сферы мотивов). В истории моральной философии нет разногласий относительно признания самого факта императивности М. Однако дебатировался вопрос о характере моральной императивности, о степени тех ограничений, которые накладывает М. Сообразно предлагаемым решениям воспринималась и оценивалась сама М. В восприятии императивности М. различимы несколько подходов и уровней. Во-первых, в нигилистическом отношении к М. не приемлется императивность как таковая: любое упорядочение индивидуальных проявлений, в форме ли житейских правил, социальных норм или универсальных культурных принципов, воспринимается как иго, как подавление личности (Протагор, Сад, Ницше). Во-вторых, в протесте против внешней принудительности М. может выражать индивидуализированное отношение к бытующим нравам. Протест может быть вызван и внешним, служебным, лицемерным подчинением общественным нормам. Самоценность М. интерпретируется как ее неподвластность извне данным и самодостовверным нормам и правилам (С.Л.Франк), как то, что она сама себе устанавливает правило (П.Жане). Из таких предположений могут развиваться разные линии рассуждения. Одна связана с пониманием М. как формы критического, более того, революционно-критического отношения к реальности (Ф.Энгельс, С.Г.Нечаев, Л.Д.Троцкий, с одной стороны, а с другой - неомарксисты втор. пол. 20 в., апеллировавшие к гуманизму раннего К.Маркса). Но из того, что М. критична и революционна по отношению к нравам, революционеры делают вывод, что необходимо исправить общественные порядки и нравы, а людей - посредством включения (пусть даже насильственного) в исправленный порядок; либеральные моралисты — что необходимо содействовать самосовершенствованию людей, и, как следствие, исправятся нравы. Другая связана с пониманием М. как способа независимого (автономного), не подражательного, индивидуально-творческого самовыражения личности (романтики, Ницше, Бердяев, экзистенциализм, А.И.Солженицын). В-третьих, императивность М. рассматривается как выражение необходимости целесообразного взаимодействия в обществе. Понимание М. как совокупности «правил поведения» (Спенсер, Милль, Дюркгейм) помещает М. в более общую систему (природы, общества), и критерием моральности действий оказывается их адекватность потребностям и целям системы. В русле такого понимания императивности М. интерпретируется не как сила надындивидуального контроля за поведением граждан, но как вырабатываемый самими людьми и закрепляемый в общественном договоре механизм взаимодействия между людьми. В различных контрактных концепциях М. (софисты, Эпикур, Гоббс, Ж.Ж.Руссо, Дж.Ролз) моральная регуляция как система требований и запретов предстает как бы системой взаимных обязательств, которые люди как граждане одного сообщества берут на себя с целью поддержания целостности социума и справедливого удовлетворения интересов каждого. В этом смысле М. конвенциональна, вариативна и по-своему пруденциальна. В-четвертых, моральная императивность рассматривается с т.з. ее специфичности, которая

заключается в том, что она более побудительна, чем запретительна. Требования М. не угрожают физическими или организационными ограничениями, ее санкции носят идеальный характер, они обращены к человеку как сознательному и свободному субъекту (Кант, Г.В.Ф.Гегель, Р.Хэар). Но, строго говоря, различие между запретом и побуждением имеет смысл только в практическом плане, при разработке тактики воспитательно-педагогических воздействий; любое нормирование, коль скоро устанавливается определенный стандарт, пусть даже в форме отвлеченно декларируемого идеала, указывает на недопустимое и, стало быть, на запретное, и представляет тем самым ограничение конкретных действий обобщенным в культуре опытом таких действий. В области социальной этики, ключевые представления которой связаны с правами и обязанностями (см. *Обязанность*) человека, индивидуальная *свобода* личности опосредована уважением к чужой свободе, и это уважение выражается в том, что личность определенным образом ограничивает себя в своих действиях. В-пятых, взаимо- и самоограничения, вменяемые М., указывают на то, что М. задает форму воления. Исполнение требования прямо зависит от человека; исполняя требование, он как бы сам провозглашает его. Такова особенность неинституционализированных форм регуляции поведения, осмысленная уже в раннем христианстве (Рим. 2:13—15). Все ограничения, которые человек добровольно накладывает на себя, и действия, которые он совершает во исполнение требования, имеют моральный смысл при условии, что он действует в уверенности своей правоты. С этим связано и то, что моральность поступков определяется как содержанием и результатом произведенного действия, так и в не меньшей степени намерением, с которым он был совершен (см. вышеозначенную антитезу кантианства и утилитаризма), что существенным образом отличает моральность от (законопослушности, адаптивности, прислужничества или прилежности. Намерение совершить неправильное или несправедливое действие, не реализованное по внешним причинам или из-за оплошности самого индивида, является достаточным основанием для отрицательной нравственной *оценки* индивида, и наоборот, удостоверенная ненамеренность злодеяния принимается во внимание в качестве смягчающего фактора его нравственной оценки; однако в рамках позитивного права, дисциплинарного или авторитарного порядков субъективный аспект действия принимается во внимание в наименьшей степени. Хотя так полагаемый «изнутри-побудительный» характер императивности М. получил отражение в специальных понятиях долга и *совести*, эта особенность М. нуждается в дополнительном осмыслении. Императивность М. воспринимается как «внутренняя», т.е. идущая от личности (как автономной, самоопределяющейся и творящей), с социальной или социально-коммунитарной т.з. на М., это бытующие в сообществе нормы, а личность в своей активности обусловлена сообществом и теми зависимостями, в которые она как член сообщества оказывается включенной. При допущении трансцендентных начал человеческой активности (которые могут трактоваться по-разному: религиозно, спиритуалистически, антропологически или натуралистически) и, соответственно, при рассмотрении человека не только как

социального или социально-биологического, но родового, духовного существа и, стало быть, способного к возвышению над обстоятельствами, к волевому и деятельностному их изменению, независимой переоценке их, а также переоценке себя и изменения себя (см. *Совершенство*) и т.д. — источник моральной императивности трактуется иначе. Человек репрезентирует в социуме, или через него транслируется трансцендентное (по отношению к социуму) ценностное содержание. Отсюда возникает представление о добродетели или моральных феноменах вообще как имеющих самоценное, не обусловленное иными жизненными факторами значение.

Самоценность моральных действий, т.е. то, что они являются благами сами по себе (лат. *Bonum in se*) и злыми сами по себе (лат. *malum in se*), была отражена в традиции естественного права, истоки которой легко прослеживаются равно в греч. античности (Гесиод, Гераклит), в иудаизме и христианстве и которая получает философское и философски-правовое осмысление у стоиков, Августина, Г.Гроция, С.Пуфендорфа, Гоббса, Х-Вольфа, др. Согласно теории естественного права, естественный закон пересекается по содержанию с церковным и гражданским законами, но одновременно утверждает критерий, внешне никак не обусловленный. Критерий хорошего и дурного, правильного и неправильного лежит в природе человека как части Универсума (Божественного порядка) и в этом смысле не зависит от иных (церковных, гражданских, родительских) установлений. Различие между внешней и внутренней М. отчасти совпадает с вышеобозначенным различием между широким, общеупотребительным пониманием М. как всякой системы норм и ценностей и узким, строгим пониманием М. как содержательно и функционально определенных норм и ценностей.

Итак, в различных представлениях об императивности М. нашла отражение присущая ей роль гармонизации обособленных интересов, но вместе с тем и обеспечения *свободы* личности, и противостояния произволу путем ограничения своенравия, упорядочения индивидуального (как имеющего тенденцию к атомизированию, отчуждению) поведения, уяснения целей, к к-рым стремится личность (в частности, к достижению личного *счастья*), и средств, к-рые для этого применяются (см. *«Цель оправдывает средства»*).

В связи с этим раскрывается особенность моральной регуляции в сравнении с другими регулятивами (правовыми, локально-групповыми, административно-корпоративными, конфессиональными и т.п.). Содержательно требования М. могут совпадать или не совпадать с установлениями других видов; при этом М. регулирует поведение людей в рамках имеющихся установлений, но относительно того, что не покрывается соответствующими санкциями (М.Фуко). В отличие от других инструментов социальной дисциплины, к-рые обеспечивают противостояние человека как члена сообщества (как социального животного) природным стихиям, М. призвана обеспечить самостоятельность человека как духовного существа (личности) по отношению к его собственным влечениям, спонтанным реакциям и внешнему групповому и общественному давлению. М. — это оформление произвола, организация произвола в свободу. Не свобода, а возможность

произвольности является условием М. Свобода - условие М. лишь в том смысле, что вне рамок свободы нет смысла размышлять о М. Но свобода - это выражение М., поскольку свобода — это всегда свобода в М. Посредством М. произвольность трансформируется в свободу. Соответственно по своей внутренней логике М. обращена к тем, кто считает себя свободным. В истории культуры конкретные требования М. (как и любые иные социально-организующие правила) обращены сначала к свободным и знатным, затем вообще ко всем мужчинам и, наконец, ко всем вменяемым лицам. Рестриктивность [*< лат. restrictio - ограничение*] М. обнаруживается не только в запретах, но в оценочных или обосновывающих рассуждениях. Но и запретам в М. присущи значительные отличия: а) их исполнение обеспечивается не внешним контролем, а внутренним волением самого действующего субъекта; иначе (что было последовательно продемонстрировано Кантом) следует говорить о легальности (исполнение запрета как установленного закона), лояльности (исполнение запрета как заданного некоторым авторитетом), сервильности (исполнение запрета в порядке службы, прислуживания — не путать со служением), но не о моральности; б) такого рода запреты оказываются возможными как безусловные (абсолютные); наличие же внешней контролирующей инстанции свидетельствует об условности, обусловленности запрета; в) запреты интериоризируются в качестве моральных лишь в процессе их личностного осмысления.

Исходя из этого о М. можно говорить как о социальном институте только в широком смысле слова: как совокупности некоторых, оформленных в культуре (кодифицированных и рационализированных) ценностей и требований, санкционирование к-рых обеспечивается самим фактом их существования. М. не институциональна в узком смысле слова: в той мере, в какой ее действенность не нуждается в обеспечении со стороны каких-либо социальных институтов; в какой ее принудительность не обусловлена наличием уполномоченной социумом внешней по отношению к индивиду силы. М. действительна там, где никакие социальные институты уже недействительны. Соответственно практика М. предопределена (задана) пространством произвольного поведения; а практикой М. задается пространство свободы. Такой характер М. позволяет апеллировать к ней при оценке существующих социальных институтов или исходить из нее при формировании или реформировании социальных институтов.

По вопросу об отношении М. и социальности (социальных отношений) имеются две основные т.з. Согласно одной, М. представляет собой разновидность социальных отношений (см. выше — социологические концепции), более того, обусловлена базовыми общественными отношениями (Маркс, Дюркгейм); согласно другой, различно выраженной, М. не зависит непосредственно от социальных отношений, более того, она предзадана социальности (см. выше - натуралистические и супранатуралистические концепции). Двойственность в этом вопросе связана со следующим. М., несомненно, вплетена в общественную практику и в своей действительности опосредована ею. Однако М. неоднородна: с одной стороны, это комплекс

принципов (заповедей), в основе к-рого лежит отвлеченный идеал, а с другой - практические ценности и требования, посредством к-рых этот идеал разнообразно осознается и отображается обособленным сознанием и включается в регулирование действительных отношений людей. Идеал, высшие ценности и императивы воспринимаются и осмысливаются различными социальными субъектами, к-рые фиксируют, объясняют и обосновывают их сообразно своим социальным интересам. Эта особенность М. как ценностного сознания нашла отражение уже в высказываниях софистов; довольно явно она была зафиксирована Мандевилем; по-своему она была отражена Гегелем в различии «М.» и «нравственности»; в марксизме получило развитие представление о М. как исторически варьирующемся феномене, форме классовой идеологии, т.е. превращенном сознании. В современной философии эта внутренняя неоднородность М. нашла отражение в концепции «первичной» и «вторичной» М. раннего А.Макинтайра или различии моральных требований первого и второго порядков (Э.Донаган).

В связи со спецификой императивности М. встает важная проблема ее оснований, отчасти отраженная в антитезе *автономии и гетерономии*. Эта проблема касается не только природы «морального закона» (см. «*Основоположение к метафизике нравов*») и статуса морального субъекта (см. *Свобода воли*), но и М. в целом: имеет ли М. внешнее основание или же покоится на себе самой? Согласно представлениям гетерономной этики, М. есть функция, зависящая от действия природных, социальных, психологических или трансцендентных факторов. Одним из наиболее распространенных выражений такой т.з. является взгляд на М. как инструмент власти (софисты, Мандевиль, П.А.Гольбах). Через утопическую социалистическую мысль он был воспринят марксизмом, где М. интерпретируется также как форма идеологии; а через М.Штирнера воспринят Ницше, к-рый рассматривал М. как духовное средство борьбы за власть и утверждения власти в противоборстве между сословиями. В критически-нигилистическом отношении к М. Маркса и Ницше роднило стремление к дефетишизации «превращенных» форм сознания, к «переоценке всех ценностей», а стало быть, установка видеть в моральных идеях и ценностях иное, отличное от принятого, содержание. Как и в марксизме, в социальной теории. Дюркгейма М. была представлена как один из механизмов социальной организации: институты и нормативное содержание М. ставились в зависимость от фактических общественных условий, а религиозные и моральные идеи рассматривались им лишь как -экономические состояния, соответствующим образом выраженные сознанием. Духовное содержание М., ее особая, не сводимая к социальной (как и природной) адаптивности роль в жизни человека остаются при таких подходах невыясненными.

В новоевропейской философии (благодаря Н.Макиавелли, М.Монтеню, Ж.Бодену, П.Бейлю, Гроцию) складывается и другое представление о М. — как независимой и не сводимой к религии, политике, хозяйствованию, обучению форме управления поведением людей. Эта интеллектуальная тенденция на спецификацию, точнее секуляризацию, области М. стала условием более частного процесса формирования и развития в 17—18 вв. собственно

философского понятия М. — не только как сферы знаний или суммы различных предписаний и поучений, но как отдельного предмета теоретизирования. Представление о М. как таковой формируется как представление об автономной М. Впервые в систематизированном виде этот подход был развит *кембриджскими платониками* 17 в. (Р.Кадвортом, Г.Мором) и в *сентиментализме этическом* 18 в. (Шефтсбери, Ф.Хатчесон), где М. описывается как способность человека к суверенному и независимому от внешнего влияния суждению и поведению. В философии Канта автономия М. как автономия воли утверждалась еще и как способность человека принимать универсализуемые решения и быть субъектом собственного законодательства. По Канту, апелляции не только к обществу, но и к природе, к Богу характеризуют гетерономную этику. Позднее Дж.Э.Мур (см. «*Принципы этики*») резко усилил этот тезис указанием на недопустимость в теоретическом обосновании М. ссылок на неморальные качества (см. *Натуралистическая ошибка. Этика*). Понятие М., вырабатываемое в новоевропейской философии, — это понятие М., адекватное именно новоевропейскому обществу, т.е. секуляризирующемуся обществу модели гражданского общества. В нем автономия является безусловной социально-нравственной ценностью, на фоне которой многие ценности общества традиционного типа, напр. ценность служения, отходят на задний план, а то и вовсе теряются из виду. Но и с т.з. этики служения, и с т.з. этики гражданского общества встает вопрос о предмете нравственной *ответственности* субъекта в М. как автономной М.

Различие подходов к антитезе автономии и гетерономии не ограничивается т.з. на М. как самодостаточную или обусловленную внешними факторами; признание «невыводимости» моральных предписаний на уровне самого морального сознания может сочетаться с признанием изменчивости как этих предписаний, так и механизмов их претворения в суждениях и решениях индивида под влиянием неморальных факторов, а вместе с тем и с пониманием того, что в моральной практике, в нравах М. может подавляться требованиями социальной и корпоративной дисциплины или социопсихической инертностью индивида.

Существенным атрибутом М. в ее специально-философском понимании является *всеобщность*. В истории этико-философской мысли прослеживаются три основные трактовки феномена всеобщности: как общераспространенности, универсализуемости и общеадресованности. Первая обращает внимание на сам факт различия моральных представлений у разных народов и в культурах. Вторая представляет собой конкретизацию *золотого правила* и предполагает, что любое конкретное нравственное решение, действие или суждение какого-либо индивида потенциально эксплицируемо на каждое решение, действие или суждение в аналогичной ситуации. Третья касается гл.о. императивной стороны М. и указывает на то, что любое требование М. обращено к каждому человеку, что и получило особенное развитие в практической философии Канта, согласно которой нравственный закон имеет силу для всех разумных существ и безусловно необходим. В принципе всеобщности отразились те свойства М., благодаря которым она выступает механизмом культуры,

посредством к-рого человеку задается вневременной и надситуативный критерий оценки действий; посредством М. индивид становится гражданином мира. Непонимание того, что всеобщность является формальным признаком лишь некоторых суждений М. (принципов и принципиальных требований, в отличие от ситуативных и персональных рекомендаций), нередко порождает претензии извлечь из универсальных нравственных принципов решения, подходящие для каждого конкретного случая; невозможность же этого вызывает критику всеобщности как признака, характеризующего М. во всех ее проявлениях (Гегель, позитивизм, марксизм, *постмодернизм*). Всеобщие требования М. конкретизируются в процессе выработки менее абстрактных требований, указывающих на определенные по содержанию действия или способ их осуществления, а также в процессе интериоризации и адаптации индивидом требований М. как личных нравственных задач (в форме обязанностей и обязательств).

Описанные черты М. выявляются при ее концептуализации с т.з. императивности как системы норм. По-иному М. концептуализируется как сфера ценностей, задаваемая дихотомией *добра* и *зла*, как такая сторона деятельности, в к-рой проявляются стремление человека к добру и отвращение от зла. Собственно говоря, этот подход, оформившийся как «этика блага», являлся доминирующим в истории философии. При таком подходе М. предстает не со стороны ее функционирования, т.е. того, каким образом она действует, каков характер требования, какие социальные и культурные механизмы гарантируют его реализацию, каким должен быть человек как субъект нравственности и т.п., а с т.з. того, к чему человек должен стремиться и что ради этого совершать, к каким результатам приводят его поступки. Встает вопрос о том, как формируются моральные ценности. В современной лит-ре (философской и прикладной) различие принципиальных подходов к трактовке природы М. ассоциируется — на основе обобщения поздненовоевропейского философского опыта - с традициями «кантианства» (понимаемого как интуитивизм) и «утилитаризма». Утилитаризм (в широком значении этого понятия) усматривает достоинство своего подхода в том, что, в отличие от «формального» кантианства, имеет что предложить человеку в качестве положительного нравственного закона. Однако содержательность указания на добро и зло в нормативной этике довольно относительна. Если принять во внимание указанное выше разнообразие нравственных принципов (в соответствии с интерпретацией идеала), к-рые берутся за основу при определении добра, станет ясно, что определение М. через противоположность добра и зла задает только направление исследования (*см. Добро*).

Более определенное понятие М. устанавливается на пути соотнесения добра и зла с теми общими целями-ценностями, на к-рые человек ориентируется в своих действиях. Это возможно на основе различения частного и общего блага и анализа разнонаправленных интересов (склонностей, эмоций) человека. Тогда моральность усматривается в ограничении эгоистической мотивации общественным договором, или разумом (Гоббс, Руссо, Ролз), или в разумном сочетании себялюбия и *благожелательности* (Шефтсбери,

утилитаризм), или в отказе от *эгоизма*, в сострадании и альтруизме (Шопенгауэр, Соловьев). Эти дистинкции оказываются продолженными в метафизических прояснениях природы человека и сущностных характеристиках его бытия. Человек двойствен по природе (эта идея может высказываться в концептуально различных формах), и пространство М. открывается по ту сторону этой двойственности, в борьбе имманентного и трансцендентного начал. При таком подходе (Августин, Кант, Бердяев) сущность М. раскрывается, во-первых, через сам факт этого внутреннего противоречия человеческого существования и через то, как этот факт оборачивается в возможности его свободы, а во-вторых, через то, как человек в конкретных деяниях по поводу частных обстоятельств может реализовать общий, идеальный принцип М., каким образом вообще человек приобщается к абсолюту.

В связи с этим раскрывается особенность М. как одного из типов ценностного сознания в ряду других (искусства, религии, др.) и наряду с ними. Вопрос ставится либо так, что ценности М. являются однопорядковыми другим и отличаются от них своим содержанием и способом существования (они императивны, они вменияются определенным образом), либо так, что любые ценности в той мере, в какой они соотносят решения, действия и оценки человека со смысложизненными основаниями и идеалом, уходят своими корнями в М.

Различие традиции в анализе М. - как формы императивности или сферы ценностей - ведет к этико-теоретическому осмыслению антитезы долга и добра (блага), суть которой заключается в вопросе о приоритете в М. ценностного или императивного начала. В ее решении в истории философии прослеживаются две тенденции: согласно одной, понятие добра является основополагающим в М. (Пифагор, Демокрит, Аристотель, Эпикур, Августин, Гоббс, Спиноза, Шефтсбери, Милль, Г.Сиджвик, Мур и др.); согласно другой, определяющим является понятие должного, или (в других версиях) правильного (стоики, Кант, интуитивисты). При втором подходе характер абсолютности добра оказывается ограниченным: добро абсолютно в аксиологическом и содержательном отношении, но относительно в функциональном отношении. Эта антитеза не представляет особой проблемы для самого морального сознания, в рамках которого ценностные и императивные суждения взаимно легко конвертируются. Утверждение чего-то в качестве добра, по логике М., одновременно означает его вменение к непременно исполнению в качестве должного и правильного; и, наоборот, определение чего-то в качестве должного означает, что его исполнение есть добро.

Еще одна, примыкающая к предыдущей, концептуализация понятия М. возможна при построении этики как теории добродетелей. Традиция такого подхода идет из античности, где в наиболее развитом виде она представлена Аристотелем. На протяжении всей истории философии оба подхода — теория норм и теория добродетелей — так или иначе дополняли друг друга, как правило, в рамках одних построений; и все же в некоторых учениях, напр., у Фомы Аквинского, Б.Франклина, Соловьева или Макинтайра, превалирует

именно этика добродетелей. Если этика норм отражает ту сторону М., к-рая связана с формами организации, или регуляции, поведения, а этика ценностей анализирует позитивное содержание, посредством норм вменяемое человеку в исполнение, то этика добродетелей указывает на личностный аспект М., на то, каким должен быть человек, чтобы реализовать должное и правильно себя вести.

В истории этической мысли прослеживаются два подхода к пониманию *добродетели*. Согласно одному (к-рого придерживался, к примеру, Кант), добродетель может трактоваться как обобщающее понятие, тождественное моральности, соответственно порок трактуется как аморальность. По этой логике человек либо морален, либо нет, т.е. человек либо добродетелен, либо порочен. Согласно другому (к-рого придерживался, к примеру, Аристотель), добродетель — это качество характера, проявляемое в той или иной деятельности, и добродетелей столько, сколько можно предположить разновидностей человеческой деятельности. Признание многих и разных добродетелей предполагает, что конкретный индивид может быть в одних отношениях добродетельным, а в иных порочным, напр., мужественным, но несправедливым, искренним, но похотливым и т.д. В средневековой мысли признавались два основополагающих набора добродетелей — «кардинальные» и «богословские» добродетели. Однако наряду с этим различием в истории этики формируется такое понимание М., согласно к-рому кардинальными в собственном смысле слова являются добродетели *справедливости* и *милосердия*. Сформулированная Шопенгауэром, эта идея восходит по крайней мере к Гоббсу; по существу же она задается различием ветхозаветной этики закона, или справедливости, и новозаветной этики любви. Преимущественно этикой справедливости была и античная этика вплоть до позднего (римского) стоицизма, и мусульманская этика. В плане теоретического описания М. эти разные добродетели указывают на два ее уровня - М. социального взаимодействия (см. *Золотое правило*) и М. личного выбора (см. *Милосердие*).

Лит.: Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 20-253; Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974; Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984; Что такое мораль/ ред. А.А.Гусейнов. М.: АН СССР, 1988.

Р.Г.Апресян

МУСУЛЬМАНСКАЯ ЭТИКА - обобщенное обозначение комплекса нравственно-этических воззрений и учений, получивших развитие в средневековой арабо-мусульманской культуре. Немалое значение для развития М.э. имело влияние не-исламских и не-арабских мыслителей (Йахйа Ибн 'Адй, Мискавайх) и идей, в частности античных или персидских.

Характер и предмет М.э. Вопрос о характере М.э. окончательно не решен. В философской лит-ре в качестве М.э. рассматривают преимущественно сочинения по моральным качествам (ахлак, см. Камал), т.е. произведения, созданные в русле постаристотелевской традиции. В качестве дополнительных

источников рассмотрения этических идей в исламе нередко привлекаются Коран, сунна, учения отдельных школ (напр., мутазилитов) и выдающихся мыслителей, таких как ал-Газали. Разнородность этого материала не позволяет делать сколько-нибудь значимые общие выводы, и ученые, склонные считать этику неотъемлемой частью философии именно в том ее виде, в каком она сложилась в античности и сформировала в арабо-исламском мире школу «философов», или *перипатетизма арабоязычного*, неизменно отмечают скудость корпуса этических произведений, созданных средневековыми арабомусульманскими мыслителями. Что касается развивавшихся в мусульманском правоведении (фикх) учений о поступках (*фи'л*, мн.ч. аф'ал, также 'амал, мн.ч. а'мал), то их, как правило, рассматривают как исследование предписаний религиозного закона, исключая тем самым из области этической проблематики. И это несмотря на то, что в этих учениях в качестве поступка рассматривается практически любое действие человека, а поскольку в исламе отсутствует такое разделение светской и религиозной сфер, какое было характерно для Запада, то квалификация учений мусульманских правоведов (факих, мн.ч. фукаха') как «религиозных» оказывается вводящей в заблуждение. Понимание сути М.э. не может быть достигнуто без учета тех фундаментальных идей о «поступке», «намерении», «обязательном» и т.д., к-рые были развиты в фикхе. Помимо упомянутых, несомненное отношение к этической проблематике имеют такие распространенные жанры средневековой лит-ры, как *'адаб* и «наставления правителям» (наса'их ал-мулук, также марайа ал-мулук, «зеркала правителей»), равно как примыкающие к ним назидательные морально-этические наставления (васайа) и трактаты-проповеди, к-рые бывали обращены к ученикам или последователям тех или иных течений в исламе (суфизм, исмаилизм и т.д.) и потому несли на себе отпечаток идей, свойственных данному течению.

Т.о., в классической араб. культуре наблюдается обилие жанров лит-ры и даже теоретических дисциплин, очевидно связанных с морально-этической проблематикой, и соответствующее обилие терминов, обозначающих каждый какую-то часть проблематики, к-рую принято считать этической, но среди к-рых именно в силу этого ни один не соотносится прямо и непосредственно с собственно этикой в европейском ее понимании. Поэтому при попытке установить содержание понятия «этика» применительно к классической арабомусульманской цивилизации возникает либо опасность его зауживания до рамок соответствия античным прототипам, либо такого его расширения, когда оно вмещает все, что так или иначе может быть отнесено к данной области, без всякой надежды на обнаружение единства. Обе позиции, неудовлетворительные в своих крайних выражениях, имеют нечто общее, поскольку порождены стремлением видеть и признать только «чистый» предмет этики, к-рый отделял бы ее от других областей интеллектуальной деятельности, сохраняя вместе с тем специфические черты этики как философской науки о человеческих поступках, благе и путях его достижения. При другом подходе предметная область М.э. рассматривается как заданная неразрывной связанностью двух категорий: «действие» и «намерение». Так

понятый предмет позволяет понять, как конституируется единство М.э. как теории и как задается ее архитектура.

Классификацией поступков (см. *Фил*) и определением их характера занимается и фикх. Вместе с тем поступок не составляет исключительную предметную область и для фикха, поскольку существуют поступки, не представляющие для него интереса, а с другой стороны, весьма существенная часть проблематики фикха не связана непосредственно с поступками. Предметные области этики и фикха, не совпадая, существенно перекрываются. При попытке выделить сферу чистой этики эти перекрывающиеся области, как правило, исключаются из рассмотрения, что и приводит к неоправданному суживанию сферы этического и искусственному устранению из нее всей той проблематики, к-рая имеет что-то общее с религиозно-правовой (фикх) областью. В узком смысле сферой собственно этического регулирования можно было бы считать такие поступки, к-рые в фикхе классифицируются как «безразличные» (мубах; см. *Хукм, Адиафора*), поскольку они не подпадают ни под чисто религиозные (приказания и запреты, установленные Законом), ни под юридические формы регулирования. Поступки, совершение или несвершение к-рых безразлично для законоведа, этика рассматривает как «хорошие» (хасан) или «дурные» (кабйх). Однако сфера этического несравненно шире: этические теории распространяют свои положения и на те поступки, к-рые квалифицированы фикхом не как безразличные, но как регулируемые. Этическая теория может рассматривать их при этом в тех аспектах, к-рые не интересны законодателю, хотя вместе с тем и здесь частичное пересечение областей этики и правоведения сохраняется, поскольку правовед (факих) в целом ряде случаев не может вынести суждение (хукм) о правовой норме, не зная мотивации поступка (см. *Ниййа*). Это опять-таки не означает тождества религиозно-правоведческого и этического суждения, поскольку факих выносит свои суждения и по тем вопросам, к-рые безусловно выпадают из поля зрения этики, т.к. не являются поступками.

Т.о., этические теории не могут быть жестко отграничены от религиозно-правовых по критерию той области поступков, к-рые они регулируют, а также с т.з. применяемых в них классификаций поступков, выражаемых в вынесении суждений. Тем не менее самостоятельность М.э. как сферы теоретического знания заключается в том, что именно этика рассматривает поступок всегда и только вкупе с намерением совершающего его человека, распространяя свое рассмотрение на все случаи поступков, для к-рых может быть определено их намерение; а категории «поступок» и «намерение» определяются только в их непосредственной взаимосвязи, равно как и само понятие «суждение». Естественным следствием этого является тот факт, что нравственная оценка дается не поступку как таковому, и не намерению как таковому, но только их взаимной сопряженности. Т.о., можно сказать, что сутью этических теорий в исламе оказывается рассмотрение смысловой структуры «поступок — намерение» и вынесение этического суждения относительно этой структуры.

Намерение и действие в их непосредственной связи как объект этического суждения. Поскольку этические рассуждения в исламской культуре

акцентированы на рассмотрении соотношения намерение — действие, то именно через призму связи с этой структурой рассматриваются прочие имеющие отношение к этической сфере понятия. Рассуждения о том, хорошим или дурным окажется тот или иной поступок, непременно принимают во внимание не только действие как таковое, но и движущее намерение, и только в их соотношении такой вопрос может быть решен. Примером может служить рассуждение о скверности лжи: коль скоро даже ложь «во спасение» осуждается, то тем более в М.э. осуждается ложь с другим, менее извинимым намерением, так что осуждению подлежит не ложь как таковая, а ложь в связи с намерением, и в зависимости от намерения сила осуждения может варьироваться. Ибн Каййим ал-Джавзиййа, рассматривая такое понятие, как «сострадание» (ишфак), описывает его через отношение к действию и намерению: в первом случае сострадание — это забота о том, чтобы иметь правильное и твердое намерение, дабы уберечь свое действие от порчи (что, среди прочего, означает искренность, нелицемерность намерений), а во втором случае это - стремление укрепить правильность намерения соответствующим ему действием, дабы намерение оказалось действительным. Порча намерения не менее пагубна, чем порча действия, и забота о «правильности» (*сихха*.) намерения (т.е. о том, чтобы намерение считалось «состоявшимся») оказывается в М.э. весьма актуальной. Если речь идет о том, чтобы определить, «допустимо» или «не допустимо» какое-то конкретное действие, этот вопрос решается не через определение степени соответствия этого действия неким абсолютным принципам, не через определение его как средства для достижения неких целей, не через определение степени его укорененности в благом или злом начале, а именно через «правильность» или «неправильность» сопровождающего действие намерения. Именно так поступает, напр., ал-Газали в «Воскрешении наук о вере», когда рассматривает вопрос о том, допустимо ли давать другим знать о своих недомоганиях или их следует скрывать. Ал-Газали считает, что имеются три правильных намерения, к-рые делают обнаружение болезни допустимым: если человек открывает свою болезнь врачу ради излечения, если наставник открывает ее своему ученику и питомцу в воспитательных целях, чтобы научить его долготерпению и благодарности Богу даже в болезни, и если он делает это, чтобы показать свою слабость и нужду в Боге; правда, последнее намерение будет правильным только для тех, кого никто не сочтет слабым, напр., это было допустимо для 'Али. В иных случаях намерение будет неправильным, поскольку окажется жалобой на судьбу, т.е. недовольством божественным предопределением. При этом правильность и неправильность намерения определяются интуитивно. В данном случае можно было бы считать, что запрет жаловаться на судьбу является абсолютным, тем более что он явно соответствует одному из центральных положений суннитского вероучения ('акйда) - тезису о том, что «и злой, и благой удел человека - целиком от Бога». Однако в таком случае оказывается не вполне понятным, почему желание излечиться от болезни не расценивается как недовольство своей судьбой; правда, возможно, что здесь мы встречаемся с характерным для М.э. положением, когда представление о предопределении (о

наличии «удела» у любого человека, предначертанного Богом) и возможности самостоятельно (по выбору) действовать так, как если бы такого предопределения не было, не входят в конфликт. Но точно так же остается неясным, почему показ сильным человеком своей слабости считается допустимым, тогда как слабый человек т.о. выражает недовольство своей судьбой. Но и те намерения, к-рые в данном случае ал-Газали классифицирует как «правильные», являются таковыми не в абсолютном смысле. Напр., обращение к врачу оказывается «неправильным» для тех, кто более усиленно чувствует единственность Бога (тавхйд). Дело оказывается в любом случае не в намерении или действии как таковых, а в их соотношении. Необходимость рассматривать намерение вкупе с действием проявляется и в понимании такой категории, как «упование» (таваккул) на Бога. Из сказанного относительно правильности-неправильности обращения к врачу во время болезни и общеисламского тезиса о необходимости довольствоваться своим уделом можно было бы сделать вывод, что чем больше упование на Бога как единственного деятеля, тем меньше собственная активность человека, так что абсолютное упование предполагало бы абсолютное бездействие. Отзвук такого рассуждения нетрудно заметить в нередко повторяющихся утверждениях о «фатализме» исламского мировоззрения и «квиетизме» некоторых течений в исламе, к-рые оказываются естественным следствием общеисламского тезиса о необходимости принимать определенный Богом удел и уповать на Бога. Такое рассуждение упускает из виду главное: упования не может быть, если нет непосредственной связи действия и намерения. Лишь невежды, говорит ал-Газали, могут полагать, что упование — это прекращение собственной деятельности; упование непременно проявляется как действие, к-рое преследует определенные цели и является результатом их осознания.

Акцент на неразрывной сопряженности действия и намерения в М.э. является не просто ее специфической чертой, но и проявлением более общего положения о неразрывности действия и знания.

Эта сопряженность обнаруживается и при рассмотрении других феноменов арабо-мусульманской интеллектуальной культуры. Ограничимся лишь одним примером. Вера (’йман) определяется подавляющим большинством мусульманских теоретиков как сопряженность высказывания о вере, т.е. некоего внешнего действия, обнаруживающего веру, и внутреннего ее переживания, причем ни один из этих компонентов сам по себе, без другого, не составляет саму веру. Конечно, этот тезис не являлся абсолютно общепринятым и те или иные отклонения от него могут быть замечены в истории ислама; напр., мурджииты (см. *Калам*) говорили о возможности быть «верующим» благодаря только одному словесному утверждению своей веры. Однако знаменательно, что именно данный вопрос о соотношении внешнего и внутреннего компонентов оказывается в центре внимания дискуссий о том, что такое вера. Он же служит тем основанием, к-рое позволяет некоторым теоретикам, напр. ал-Газали, указывать на возможность отличия веры, понимаемой как сопряженность внешнего и внутреннего «признания Бога» (ат-тасдйк би-л-лах), от «ислама» (ислам) как только внешнего подчинения Богу.

Хотя имелись и прямо противоположные определения, важно отметить, что при обсуждении соотношения этих понятий в центре внимания оказывается именно вопрос о наличии или отсутствии сопряженности чисто эпистемологического аспекта и аспекта деятельного, неважно, выражен ли последний как «утверждение языком» (ат-такрйр би-л-лисан) питаемой в сердце убежденности или как конкретные поступки, совершаемые в русле повиновения (та'а) Богу.

Этическая мысль, рассматривающая сопряженность поступков — знание и считающая именно эту структуру объектом моральной оценки, оказывается, т.о., в русле общих тенденций араб. интеллектуального подхода к рассмотрению вопроса, при к-ром только совмещение внешнего и внутреннего позволяет достичь искомой полноты осмысления. Что касается морали, то внешнее и внутреннее оказываются выражены как относящееся к действию и относящееся к целеполаганию. Поскольку целеполагание предполагает знание (знание выгод и преимуществ, знание предмета стремления и т.д.), с одной стороны, а с другой — лежащее в основе целеполагания знание требует непосредственного действия, то разделение «теоретической» и «практической» сторон и их отдельное, само-по-себе-рассмотрение или существование будут восприниматься как отсутствие полноты и своего рода ущербность, предполагающая по меньшей мере возможность, а чаще всего и необходимость, восполнения. Это следствие оказывается тем более неустранимым, что отмеченная тенденция сопряжения внешней и внутренней сторон является неотъемлемой, системообразующей чертой подхода, к-рый характерен для средневекового арабо-мусульманского интеллектуала, стремящегося рассмотреть предмет в его подлинности.

Что касается этического суждения-хукм, к-рое выносится поступку-намерению, то оно оперирует, как правило, противопоставлением хорошее ~ дурное (хасан — кабйх). Система этических «суждений» генетически связана с той, что используется в фикхе, будучи вместе с тем ее существенной модификацией.

Итак, предметом М.э. можно считать вынесение суждения о хорошем или дурном характере того или иного поступка в неразрывной связи с вызвавшим его намерением. Такая оценка производится не на основе соизмерения со шкалой блага, понятие к-рой служило бы абсолютным критерием оценки, а на основе соотнесения с зафиксированными случаями конкретных приказаний-запретов.

Намерение человека, совершающего поступок и тем самым становящегося объектом этического суждения, может соотноситься с такими зафиксированными случаями приказания-запрета трояко. Эти логически возможные случаи исчерпывают реальные варианты оценки поступков в М.э. Во-первых, и это наиболее простой и ясный случай, намерение человека, совершающего поступок, может быть непосредственным выполнением приказания или запрета. В таком случае прямое следование приказанию и прямое соблюдение запрета квалифицируются как хороший поступок, тогда как нарушение прямого приказания и прямого запрета будет дурным поступком. Во-вторых, намерение человека, совершающего поступок, может оказаться

схожим с первым случаем, и тогда совершаемый им поступок оказывается соизмерим с тем, для к-рого имеются непосредственное приказание или запрет. Вопрос о том, как именно трактуется такое сходство, каковы условия, позволяющие говорить о сходстве двух случаев и их соизмеримости, как производится сама процедура «соизмерения» (кийас), образуют особую область религиозно-правовой теории. Здесь лишь важно, что этот случай фактически сводится к первому благодаря проводимой процедуре «соизмерения». В-третьих, намерение человека, совершающего поступок, может ни являться прямым выполнением приказа или запрета, ни быть соизмеримым с таким прямым выполнением. В таком случае оно оказывается как бы намерением «от себя». В принципе именно эти случаи и классифицируются религиозно-правовой теорией как случаи безразличных для Законодателя поступков человека. В этих случаях этическая оценка поступка как хорошего или дурного выносится относительно самостоятельно, не будучи прямой трансляцией системы религиозно-правовых квалификаций поступков. Иначе говоря, поступок может быть квалифицирован как «хороший» или «дурной» не потому, что он оказался «обязательным», «рекомендуемым» или «запрещенным», а по другим основаниям. Разыскание этих оснований и их анализ и составляет прямую задачу этического рассуждения. В последнем случае, когда невозможно прямое или косвенное соотнесение совершенного поступка с волей Законодателя, на первое место выступает намерение совершившего поступок человека. Это не значит, что в первых двух случаях намерение не принимается в расчет. Категорические предписания не считаются выполненными (см. *Ваджиб*), если действие, служащее их исполнением, не сопровождается твердым намерением, а строгие запреты (напр., запрет пить вино) оказываются не абсолютными и допускают извинимые исключения опять-таки в зависимости от намерения нарушающего их человека. Эта необходимая связь действия с намерением сохраняется и в третьем случае, но здесь намерение еще и становится основанием, хотя и не абсолютным, для вынесения этической оценки.

Основные типы оценочных классификаций намерений — действий. Можно выделить по меньшей мере три типа встречающейся в классической араб. лит-ре классификации намерений - действий, к-рые мы условно обозначим как утилитарный, апроприаторный (> лат. *appropriare* - соответствовать) и аффективный. Они опираются соответственно на противопоставления польза - вред (см. *Манфа'а*), пригодное - пагубное (см. *Маслаха*) и на классификацию «состояний души» (см. *Хал*). Три типа классификации, оперируя разными понятиями, дают принципиально схожие результаты, поскольку исходят из одного общего представления о том, что вероучение и Закон даны людям ради их «пользы» и избегания всяческого «вреда», что они потому содержат именно то, что наиболее «пригодно» для них в их земной и загробной жизни, и нацелены на удаление всякой «пагубы», тогда как состояния души оцениваются как хорошие или дурные в зависимости от того, способствуют ли они (как стыдливость или богобоязненность) или нет (как заносчивость и гордость) принятию исламского вероучения и

соответственно формированию намерений - действий, направленных на «полезное» и «пригодное» либо, напротив, на «вредное» и «пагубное».

Цель моральных регулятивов. В случае рассмотрения «безразличных» для религиозно-правовой мысли поступков особая роль принадлежит моральным регулятивам. В том случае, когда поступок не может быть определен как хороший или дурной через соотнесение его с похвальными — порицаемыми категориями фикха, на первый план выходит намерение. Положение типа «Поступки оцениваются по намерениям: в этом устой жизни мусульман» (Ибн 'Араби) или «В самих себе поступки приобретают свою квалификацию от подразумевавшегося» (ал-Газали) в различных формулировках высказывается разными авторами, восходя к известному хадису «Поступки — согласно намерениям». В оценке поступка по намерению нет ничего принципиально несовместимого с теми случаями, когда поступки уже имеют установленную фикхом квалификацию: там также «намерение» является необходимым элементом, включаемым в оценку. Но в случае «безразличных» поступков оно оказывается к тому же ведущим элементом, определяющим оценку поступка.

Вместе с тем для намерений не может быть указана независимая, вытекающая из их сущности градация. Оценка намерения, какая бы из трех классификаций намерений — действий ни применялась, зависит от его соотнесения с тем внешним для него фактором, к-рый и определяет, на «полезное» или «вредное», на «пригодное» или «пагубное» направлено намерение, возникающее под влиянием того или иного душевного «состояния».

Тем, с чем соотносятся намерения и «на фоне» чего они оцениваются, оказывается основная интенция исламского Законоустановления. Эта интенция -обеспечение жизнеспособности мусульманской «общины» (Сумма), к-рая должна гарантировать сохранение принесенного Мухаммедом Закона вплоть до Судного дня. «Намерениям того или иного поступка оцениваются в зависимости от того, как именно они соотносятся с этой основной задачей, как именно они служат тому, ради чего и были ниспосланы приказания и запреты. Поскольку, однако, эта цель «сохранения уммы» может получать различное толкование в разные эпохи и у разных авторов, классификация намерений — действий не может быть жестко зафиксирована и до конца эксплицирована, хотя интуитивное понимание основания такой классификации неизменно сохраняется.

Понятие морального совершенства. Так понятая высшая цель морального регулирования предопределяет и понимание морального совершенства. Это понятие следует считать выраженным в основном категориями *камал* (полнота, совершенство), *тамам* (исполненность, совершенство), *'адала* (справедливость). Античное понимание совершенства и справедливости было зафиксировано в трактатах о нравах, к-рые, однако, имели в арабо-исламской культуре значение скорее для поддержания платоновско-аристотелевской традиции, нежели реально формировали этические представления общества. Для последних гораздо большее значение имела выработанная религиозно-доктринальной и юридической мыслью категория «'адала», к-рая предполагает понятие справедливости как усредненной, но не максимальной добродетели. С

непризнанием морального совершенства как максимума добродетели связан и нежесткий характер морального императива (см. *Ваджиб*), и особенности его взаимоотношений с понятием «право» (см. *Хакк*.) В случае если возникает конфликт между тем, что мы назвали бы этическим несовершенством отдельной личности, и той основной целью, ради к-рой и действуют религиозно-правовые и этические регулятивы, понятие личного этического совершенства вынуждено отступить. Это проявляется в ряде моментов. Напр., моральное несовершенство (несправедливость-фаджр, одно из наиболее отрицательных в М.э. качеств) правителя не может служить оправданием для действия подданных, к-рое нарушало бы «единоначалие» в мусульманской общине: одной из максим суннизма является положение о том, что верующий обязан подчиняться даже несправедливому правителю. Шиитские учения, как правило, не признают даже самой возможности несправедливости своего имама. Попытка выработать жесткий императив борьбы со злом и утверждения добра и истины была сделана лишь в ранних исламских течениях и мутазилизме (см. *Калам*).

Моральный императив и понятие добродетели. Такому пониманию совершенства соответствует и «мягкость» понимания морального императива в М.э. Императив не является абсолютным в том смысле, что он, во-первых, может быть адресован не отдельному человеку, а всей умме или, в зависимости от конкретного случая, меньшему сообществу мусульман, и во-вторых, должен исполняться не безусловно (см. *Ваджиб*). Хотя М.э. не предполагает достижение максимальной добродетели, это не значит, что она не рассматривает одни качества как превосходящие другие. Напротив, арабо-исламскими авторами были разработаны разнообразные теории «превосходства» (фадр, тафадул). Одни качества и душевные состояния могут превосходить другие в зависимости от того, как именно под их влиянием формируется намерение - действие.

Однокоренным термином «фадр» в араб. переводах античных текстов было передано понятие «добродетель». Понятие «фадр», трактуемое в ключе античной традиции как соотносительное превосходство одних «моральных качеств» над другими, вовсе не несет никакого смысла деяния, но лишь означает ранжированность сущего с т.з. представленных в нем свойств, к-рые могут предполагать способность к тому или иному действию, но не само действие и тем более не намерение его совершить. С этой т.з. существует расхождение между понятием «фадр», к-рое в постаристотелевской и арабоязычной перипатетической традиции толковалось в ключе античного понимания добродетели, и между использованием этого же понятия в собственно мусульманской традиции для обозначения соотносительного превосходства душевных состояний одних над другими, а также использовавшимся в этой же традиции понятием «ихсан» для обозначения «добродейния», т.е. реального совершения «добрых» (хасан) дел. Поскольку М.э. предполагает рассмотрение непременно реального действия вкупе с вызвавшим его намерением, понятие «ихсан» оказывается скорее выражающим

в ней идею добродетели в непосредственном смысле этого слова, нежели фадйла.

Понятия «ослушание», «вина», «грех» в М.э. С т.з. *ответственности*, к-рая наступает за реально совершаемые поступки, в исламской мысли выделяются две системы оценки: религиозно-правовая и нравственная. Вторая в значительной мере совпадает с первой, но она шире ее и позволяет оценивать те поступки, к-рые являются «безразличными» ст. з. фикха. Вместе с тем эти две системы далеко не всегда разводятся в теории, и нередко трудно решить, понимаются ли, скажем, под «хорошими» (хасан) или «дурными» (кабйх) поступками те, что являются таковыми с т.з. фикха или же с т.з. собственно морали. Поскольку сравнение производится с нормативной системой приказаний и запретов, поведение человека оценивается как «послушание» (та'а) или «ослушание» (ма'сийа). Под «послушанием» понимается несомнение запрещенного и выполнение предписанного как обязательное; вместе с тем эти понятия в строгом смысле не включают оценку «рекомендованных», «нерекомендованных» и «безразличных» поступков. Понятие «вина», «грех» в М.э. связаны прежде всего с «нарушением должного» и «невыполнением обязательного», а не с причастностью «злу» как таковому. Такому пониманию способствует и отсутствие в исламском вероучении какого-либо упоминания о первородном грехе и соответствующее непризнание врожденной греховности человеческой природы.

Разработка этики в арабо-мусульманской философии. Философское рассмотрение этической проблематики в исламе строится как попытка трактовки понятия «намерение» в его непосредственной связанности с «действием» через категорию «воля», так что в философском рассуждении сохраняются основные смыслообразующие линии М.э. Вопрос об обусловленности воли или ее автономии, о связи «воли» и «действия» и о том, каким образом «воля» формирует «действие», а также рассмотрение «воли» как «воления», т.е. как одного из действий, и тем самым попытка построения общей теории действия, к-рое включало бы рассмотрение на единых основаниях как «поступка», так и «намерения», составляют отправную точку этого исследования. Оно разворачивается во всех основных школах средневековой арабо-мусульманской философии: *каламе*, *перипатетизме арабоязычном*, *исмаилизме*, *ишракизме* и *суфизме*.

Лит.: Аль-Газали А.Х. Воскрешение наук о вере/пер. с араб., иссл. и ком. В.В.Наумкина. М.: Наука, 1980; Аль-Газали А.Х. Правильные веса / пер. с араб., иссл. и ком. В.В.Наумкина. М.: Наука, 1980; Игнатенко А.А. В поисках счастья. М.: Мысль, 1989; Игнатенко А.А. Как жить и властвовать. М.: Прогресс, 1994.

А.В.Смирнов

НАКАЗАНИЕ — вид негативной санкции, применяемой как следствие нарушения принятых установлений (правила, закона) и заключающейся в ограничении возможностей и понижении социального статуса (лишение прав,

имущества, свободы) виновного в этом. Исключительной юридической мерой Н. является *смертная казнь*.

В сознании человека традиционной культуры проблема справедливости Н. в современном ее смысле невозможна: закон человеческой жизни, и соответственно оценка его нарушения осознавались как факты религиозно-нравственного порядка, и справедливость в этом порядке еще не обособилась от справедливости внешнего строя общежития. Таков мир др.-греч. трагедии. Для платоновского Сократа Н. заключается в справедливо налагаемом на человека страдании за совершенное им преступление; и Н. есть «благо для того, кто его несет», к-рое состоит в нравственном исправлении. Хотя Сократ убежден в первичности полисной справедливости, в неотменимости Н., наложенного властью, и в априорной справедливости государственного закона как такового, однако это Отечество платоновского Сократа справедливо не как внешняя власть, но как родовая основа жизни и духа индивида. Нечестие и Н. мыслятся сопряженно и в этих же аспектах, и потому не существует особых уголовных кодексов и норм, автономных от богословия и морали. Автономизация права в рим. культуре и складывание надполисной государственной жизни в Римской империи впервые создали субъект исполнения уголовной справедливости в современном смысле. Обособление справедливости Н. тем более стало естественно в рим. культурном мире, что он отличался также религиозным синкретизмом и плюрализмом, поглощая божественные иерархии завоеванных культур и превращая тем самым религиозный аспект несправедливости в нечто безразличное для римлянина. Тем самым рим. гражданская добродетель перестала осознаваться как неразрывно связанная с верой отцов, а косвенно — и с частной нравственностью.

И только европейское средневековье сделало возможной этику уголовного права, потому что столкновение рим. права с христианской моралью высветило во всей остроте коренную антиномию Н. То или иное разрешение этой антиномии придает своеобразие всему уголовно-правовому построению, потому что она затрагивает самую нравственную возможность Н. Согласно тезису антиномии, «Н. проступка необходимо, ибо неоспорим факт нарушения закона». Этот закон превыше всякого другого соображения; нарушение его есть безусловное зло, Н. же есть благо. Для приверженцев тезиса смысл Н. есть возмездие за содеянное преступление, и так рождается теория «равного воздаяния» (*талион*). В свете такой идеи Н. оспаривается возможность отмены Н. за доказанное преступление, право помилования. Напротив, антитезис гласит, что Н. невозможно, потому что преступник — слабый человек, а кроме того, сомнительны компетенции судьи, к-рый, чтобы судить по справедливости, сам должен быть без изъяна воплощением этой справедливости, т.е. свят. Антитезис гласит, что «Н. невозможно, потому что преступник морально принужден, а судья морально некомпетентен». Личность преступника осознается здесь в ее достоинстве, но и в ее слабости. Теорию Н. в духе тезиса можно назвать легализмом; теорию Н. в духе антитезиса можно назвать уголовно-правовым гуманизмом. Основательная этическая теория Н.

может быть построена только по преодолении этой антиномии, по выяснении соотношения правового и морального законодательства в уголовной области, морального масштаба оценки и правового субъекта такой оценки, что предполагает поставление и морали, и права в более широкий контекст, восстановление цельности морального мира вообще.

Идея равного воздаяния по типу талиона формулируется в Ветхом Завете. Законы Моисея не знают помилования, и единственный случай освобождения убийцы от Н. есть защита имущества от посягательства (Исх. 22:2). Законы даны для освящения народа (Исх. 22:31) и для «удаления от неправды». Однако для этой эпохи неправда есть только беззаконие. Законы Моисея не выдерживают строгости талиона в конкретном применении: убийство по неосторожности избавляет от смертной казни (Исх. 21:13), но целый ряд преступлений помимо убийства наказываются смертью (Исх. 21:15, 29; 22:18—19). Всякое преступление есть для др.-евр. культуры преступление права, моральный грех и религиозная «мерзость» одновременно: весь уголовный закон составляет заповедь Божью, и главное Н. за преступные деяния есть проклятие Божье народу (Лев. 26:28; 30). Смысл Н. есть побуждение к обращению от злых дел, и значит, не одно возмездие злой воле, но и поощрение воли доброй, сохранение божественной справедливости. Эта тема находит развитие у пророков (Пс. 7:12—13, 27:3—4; Иер. 7:5—7). Восстановление справедливости суда и Н., а не отмена их есть пафос пророческой эпохи ветхозаветного мира. Но если Н. подлежит прежде всего беззаконие, то и смыслом Н. является исправление преступника.

В учении Христа является, казалось бы, радикальный перерыв этой традиции. *Нагорная проповедь* вместо карающей справедливости талиона предлагает идею милующей любви к врагам (см. *Милосердие*) и *прощения* проступков в отношении нашей свободы и имущества; непотворение злему заступает, как кажется, место равному воздаянию. Возникает прямое впечатление, что в контексте этой этики непотворения суд и Н. навсегда изымаются из компетенции человеческой власти, так что власть христианская обязана прощать преступника, осуждение же его и Н. противно духу христианской морали. Такой вывод сделал на первых порах киевский князь Владимир. Этот же вывод был развит толстовской теорией непотворения злу, с ее протестом против государственности вообще (см. *«Не противься злему»*). Осуждать, тем более казнить, вправе только один Бог, человеку же приличествует прощение, ибо судить и казнить человек всегда будет пристрастно, ненавидя ненавистников и любя благодетелей: такова основная мысль этого анархического гуманизма, доводящего до предела антитезис антиномии Н. Между тем антитезис в сущности не христианский. Призывая к непотворению беззаконнику, Христос нигде не призывал не противиться беззаконию, напротив, он также пророчит гибель отступившим от закона фарисеям. Беззаконие есть в моральном богословии христианства прежде всего категория морально-религиозная. Поэтому для христианина понятие убийства, блуда, воровства значительно обширнее, чем для ветхозаветного человека. Неосуждение человека-преступника, возможность его оправдать и возможность

его исправления совмещается с категорическим осуждением самого преступления и нераскаянно пребывающего в преступном настроении, за что угрожает мучение и казнь. Однако собственно Н. есть удаление от Бога или от Церкви. Хотя никто не благ и не милосерд вполне, кроме Бога, и всякий суд по человеческим законам есть проявление гордыни, однако необходимость воздаяния кесарю кесарева не ставится под сомнение (ср. Рим. 13:1—4). Н. постигает собственно не преступника, как чад Божье, но преступление, как нарушение заповеди Божьей. Н. по справедливости за преступление, умеряемое необходимой без лицемерия милостью к преступившему, — милующая справедливость Н., руководствующая прежде всего нравственной целью исправления образа Божьего в преступном лице, - таков смысл христианской идеи Н., и он углубляет учение об этом предмете у Моисея и ветхозаветных пророков. В евангельском учении коренная антиномия Н. находит свое синтетическое разрешение, позволяющее по-новому принять и истину морального учения античного греч. мира о справедливости.

И законы Моисея, и заповеди христианские суть законы теонормные; законодатель и судья есть здесь по существу сам Бог, судьи же лишь исполняют Его волю. Как только разрушается этот общий контекст традиционнотеонормного законодательства и расторгается в сознании связь законодательства и установления власти с волей Божьей, преступление закона начинает толковаться лишь как нарушение воли мирского законодателя, как нарушение мирской справедливости. Соответственно Н. есть тогда только мера для защиты общественной безопасности и только воздаяние за совершенное преступление. Секулярное понятие справедливости обрекает на легализм теорию Н.: отношение граждан в государстве оказывается сугубо политическим отношением сторон, договорившихся о средствах сохранения своей жизни и собственности. При условности частных определений государственного договора безусловной ценностью обладает сам договор; основание Н. за преступление договора и есть социальная и политическая ценность договора. Н. заложено в самом изначальном договоре граждан, и преступник есть лицо, добровольно и односторонне расторгшее конституционный договор. Отношения власти к преступнику оказывается тогда возможно вывести за рамки моральной оценки, представив как отношения к человеку, лишившему себя своим преступным деянием статуса полноценного члена общества; законопослушный же гражданин должен укрепиться на примере Н. преступника в своём умонастроении справедливости, поэтому Н. должно быть публичным.

Характерным примером легализма является теория Н., предложенная И. Кантом. Определяя преступление как нарушение публичного закона, лишаящее возможности быть гражданином, Кант усматривает смысл наказующей санкции в возмездии за совершенное преступление и отвергает всякую полезную цель Н., кроме этого возмездия. Эту теорию Н. как возмездия Кант аргументирует идеей «врожденной личности» преступника, запрещающей использовать его как средство для целей другого. Этим аргументом из теории Н. законно удаляется прагматизм «самозащиты сильного», но отвергается и

нравственное воздействие Н. Принцип равного воздаяния Кант прямо объявляет единственным принципом уголовной справедливости: как преступник поступил с другим, так он поступил с самим собою, и так поэтому государство вправе поступить с ним самим.

И.Г.Фихте исходит в своем анализе уголовного Н. из такой антиномии: с одной стороны, строгость закона требует лишения гражданской правоспособности за всякое преступление, с другой — подобная пунктуальность не отвечает цели государства: сохранению безопасности прав граждан, и должно быть возможно защищать граждан от посягательств иными средствами. Во всех совместимых с общественной безопасностью случаях строгость талиона должна быть смягчена, и преступник вправе подвергнуться искупляющему Н. «Н. есть средство для конечной цели государства, публичной безопасности; и единственное намерение при этом — предотвратить преступление угрозой этого Н. Цель уголовного закона в том, чтобы вовсе не произошло случая его применения». Тема угрозы Н. станет затем основной в теории уголовного Н. Л.Фейербаха. Принцип равного воздаяния неприменим к случаям «формально злой воли» преступника, когда налицо причинение ущерба без всякой корыстной цели, неприменим потому, что угроза слабым Н. здесь не будет достаточно эффективна для предупреждения преступления. Талион не применим и к политическим преступлениям. Формально злая или противогосударственная воля свидетельствует о необходимости исключения человека из числа граждан. Однако государство должно предоставить преступнику возможность изменения воли, исправления, и только свободно отвергнувший эту возможность должен квалифицироваться им как неисправимый злодей. Этот исправительный процесс должен руководствоваться принципом: "люби самого себя выше всего, а сограждан ради себя самого». Этот разумно-эгоистический принцип будет для государства средством принудить преступника к максиме уважения чужого права. Единственное преступление, когда исправление преступника бесперспективно, есть намеренное убийство, к-рое должно наказываться лишением гражданских прав. Это означает объявление человека вещью, а с вещью возможно любое обращение. Лишь таким способом государство может защитить себя и граждан от этого человека, и убийство его есть не Н., а средство безопасности. Собственно Н. является казнь гражданская, убийство же бесправного преступника есть естественное последствие гражданской казни, вовсе не имеющее правового значения. Задача государства состоит в том, чтобы в этом необходимом зле не возникало нужды.

Теорию уголовного права Фихте можно рассматривать как попытку решить коренную антиномию Н. и преодолеть легализм, не впадая в морализаторство, не выйти за рамки теории права, «где народу приписывается законодательная власть», но соблюсти требования к теории Н., предъявляемые идеей человеческого достоинства преступника. Это ему в значительной мере удалось; он убежден: ни частное лицо, ни государство «никогда не вправе убивать» и присуждать к убийству, государство не есть моральный судья своим гражданам. Но противоречие его доктрины состоит здесь в главном:

государство не есть моральный судья неправомерному подданному, и однако же оно произносит над ним моральный суд и применяет к нему меру крайнего пресечения. Должно ли его право суда оправдаться суверенитетом народа в уголовном законодательстве? Фихте, видимо, так и считал. Радикальное признание моральной некомпетентности осуждающего трибунала приводит к признанию права произносить окончательный суд за единым Богом, именем которого и действует в таком случае всякий земной судья. Фихте отвергает такую возможность, ибо это означает теократию всякого земного правительства.

Оспаривая договорную теорию государства, Г.В.Ф.Гегель считал, что в задачу государства не входит защита жизни и собственности граждан; напротив, государство требует жертвы ими для своих субстанциальных целей. Государство, как конкретное бытие свободы, есть высшая инстанция этики Гегеля. Особенная же воля частного лица, не направленная на субстанциальную цель всеобщей справедливости, есть воля содержательно несправедливая, к-рая своим проявлением, т.е. преступлением, произносит себе приговор и выражает согласие подвергнуться Н. Как принуждение этой преступной воли и противодействие преступному действию, Н. есть восстановление господства идеальной справедливости; однако преступный и наказующий акт не имеют существования иначе как в воле преступника. Гегель категорически выступает против теории Н. как средства исправления воли преступника или социальной профилактики. Справедливость же требует отрицания преступной собственной воли, и потому справедливость Н. есть прежде всего возмездие — ведь преступная воля есть совершенно конкретная, определенная воля, и Н. должно быть соразмерно ей. Но возмездие не есть формально-равное воздаяние, но воздаяние равноценное. Отрицая буквальное толкование равного воздаяния, Гегель делает исключение для убийства как деяния, лишаящего человека жизни, к-рой нет иного равноценного, кроме жизни преступника. Н. как возмездие предстает как месть, личная же месть аморальна. Содержательно возмездие справедливо, но по форме оно же есть действие субъективной воли и потому сама справедливость возмездия случайна. Справедливая в замысле месть становится новым нарушением закона справедливости, и так в бесконечность. Разрешение этого противоречия в способе снятия несправедливости предполагает, что субъект суда и Н., как особенная воля, должен действительно желать всеобщего как такового, и насколько это достигается, становится возможна конкретная нравственность воли. Поскольку теория Н. у Гегеля служит диалектическим средством перехода от рефлексии абстрактного права к понятию моральности, идея справедливого Н. есть предпосылка становления морального сознания. Это пограничное положение темы уголовной справедливости у Гегеля между сферами внешне-формального права лица и сферой морально-совестной оценки, вместе с ясным осознанием моральной антиномии Н., оставляло возможным разрешение антиномии, тем более что правосудие у Гегеля относится к сфере не государства, но гражданского общества, и компетенции государственной власти не могли затронуть разрешения социально-этических антиномий. В развитии гегельянской школы возобладало иное направление, приблизившее эту систему

права к рим. этатизму. Примирения светской этики с социальной этикой христианства не состоялось. Последующее же позитивистическое разложение философской культуры сделало анализ этики уголовной справедливости на классическом уровне вообще невозможным; спор легализма и этатизма лишился поэтому надежды на философское разрешение. См. *Право, Смертная казнь*.

Лит.: Платон. Горгий // Платон. Собр.соч. в 4 т. Т 1. М.: Мысль, 1994.

А.К.Судаков

ПРАВСТВЕННОСТЬ - термин, употребляющийся, как правило, синонимично термину «мораль», реже — «этика». Так же как «этика» в греч., «мораль» в лат., «Sittlichkeit» в нем., рус. слово «Н.» этимологически восходит к слову «нрав» (характер) и лексически закреплено в «Словаре Академии Российской» (1793). Концептуальное различие между понятиями «мораль» и «Н.» проводил Г.В.Ф.Гегель в «*Философии права*», (1821), где Н. представлена как завершающий этап развития объективного духа от абстрактного права и морали. Абстрактное право - это сфера частной собственности, формальной свободы единичной для себя сущей воли и абстрактного добра; мораль — это сфера реальной свободы, в к-рой субъективная воля полагает себя так же, как и объективная воля, свободная не только в себе, но и для себя, как рефлексия самосознания к добру, как *совесть*; Н. — это сфера практической свободы, субстанциональной конкретности воли, возвышающейся над субъективным мнением и желанием, это - «в себе и для себя сущие законы и учреждения» («Философия права», § 144). Непосредственными проявлениями Н. являются, по Гегелю, семья, гражданское общество и государство.

В советской этической лит-ре также предпринимались попытки смыслового разделения понятий «мораль» и «Н.», во многом близкие гегелевскому. Напр., под Н. могут пониматься: а) *нравы* как практикуемые формы поведения, б) мораль, закрепленная традицией и вековой привычкой, в) мораль на уровне ее общественных проявлений, выражающая общественную т.з., - в отличие от морали как феномена культуры, формы мотивации индивидуального поведения, личностной установки, совокупности объективных и безусловных норм и т.д. Разведением понятий «мораль» и «Н.» как будто выполняется важная методологическая задача концептуально-дифференцированного описания сферы морали вообще, однако это решение задачи не может быть проведено последовательно, поскольку данных двух понятий для этого недостаточно. Вместе с тем контент-анализ массовой печати и эмпирические исследования обычной лексики (пока проводившиеся в пилотном режиме) не подтверждают наличия различий между этими понятиями в живом яз.

Лит.: Гусейнов А.А. Мораль // Общественное сознание и его формы. М.: Политиздат, 1986. С. 159-160, 177-188; Иванов В. Г., Рыбакова Н.В. Очерки марксистско-ленинской этики. Л.: ЛГУ, 1963.

Р.Г.Апресян

«О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ» - произведение И.А.Ильина (Берлин, 1925), посвященное проблеме активного, в т.ч. силового, противостояния злу. Данная работа была реакцией на революцию и гражданскую войну в России, явивших «невиданное в истории распространение зла». Книга вызвала широчайшую полемику.

Проблему сопротивления злу Ильин рассматривает как одну из трагических проблем нравственно-религиозного опыта человека на пути его духовного развития. Показывая недостаточность уговоров и убеждения в борьбе со злом, Ильин обосновывает необходимость сопротивления злу силовыми методами. Основной вопрос, к-рый обсуждает Ильин в книге: может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, бороться со злом силой и мечом? Может ли человек, верящий в Бога и принимающий бремя жизни и свое место в мире, не бороться со злом силой?

Почти половина книги посвящена критике учения Л.Н.Толстого — «погребению набальзамированного толстовства», к-рое, по мнению Ильина, предоставило идейные основы победному шествию революции в России. Ильин критиковал Толстого за примиренчество и попустительство злу, являющихся формой соучастия в злодеяниях. Философия непротivления, по мнению Ильина, коренилась в неправильном понимании Толстым природы зла и роли страданий, к-рый отождествлял страдание и зло и, отвергая путь страдания, отвергал и цель страдания — духовное восхождение. Ильин обвинял Толстого в неполноте его жизненного и духовного опыта, ограниченного моралью, в том, что тот избирает рассудок единственным инструментом познания. Вслед за В.С.Соловьевым Ильин указывает и на недостаточность духовно-душевных способов борьбы со злом.

Во второй части книги Ильину было важно показать, что не всякая сила — зло и не всякое применение силы есть злодейство. Ильин анализирует основные понятия — «добро», «зло», «любовь», «заставление», «насилие». Добро — это одухотворенная любовь, зло — противодуховная вражда. Одухотворение как добровольное, самодеятельное обращение к объективному совершенству тесно связано с обретением силы очевидности и проясненности в вопросах добра и зла. Критикуя мирскую любовь как любовь потакающую, Ильин противопоставлял ей любовь духовную, заключающуюся в том, чтобы всегда и всем желать духовного совершенства — это «любовь к совершенству любимого или к любимому в его совершенстве».

При разработке проблемы насилия Ильин подчеркивал, что не всякое силовое и волевое воздействие является насилием. Насилие заключается в неправомерном и несправедливом воздействии на человека. Поэтому он вводит более широкое по отношению к понятию насилия понятие «заставление» и, соответственно, определяет насилие как заставление, проистекающее из злой души и направленное на зло. Самым острым вопросом книги и полемики стал вопрос о допустимости смертной казни. Ильин подверг всестороннему анализу саму ситуацию физического пресечения, доказывая, что акт физического пресечения не становится актом насилия ни по целям, к-рые в нем преследуются, ни по способу воздействия на другого. Необходимость внешнего

сопротивления злу возникает только при условии, что все остальные способы оказались бессильны. Тем не менее недопустимость убийства Ильин относил к числу нравственных аксиом, исходя из того, что нравственное совершенствование не является главной целью человеческой жизни. Исполнение воли Божьей может потребовать от человека духовного компромисса, выражающегося в решении отступить с пути нравственного совершенствования, чтобы остановить злую волю в ее злых поступках. Данная ситуация трагична и неразрешима. Сопротивляющийся злу, т.о., должен быть готов принять ответственность, вину за свой поступок или даже поплатиться собственной жизнью. Пресекая зло, человек совершает свой, человеческий поступок, а не поступок Бога, - поэтому нравственная безупречность такого деяния всегда сомнительна.

Полемика вокруг идей Ильина возникла еще до выхода в свет названной книги. Наиболее известный исследователь творчества Ильина Н.П.Полторацкий выделял четыре основных этапа полемики, начавшейся в июне 1925 и продолжавшейся до 50-х гг. В полемике приняли участие видные рус. философы, ученые, критики, публицисты. С критикой Ильина выступили З.Н.Гиппиус, Е.Д.Кускова, Е.М.Кольцов, В.М.Чернов, Н.А.Бердяев и др. В поддержку идей Ильина высказались митрополит Антоний, Анастасий Иерусалимский, П.Б.Струве и др. В полемику были вовлечены также В.В.Зеньковский, Н.О.Лосский.

Лит.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т.Т.5, М.: Русская книга, 1995. С. 31-221. Полемика вокруг книги см.: Там же. С. 289- 557.

Е. В.Демидова

ПРОЩЕНИЕ — отказ от возмездия за обиду или нанесенный ущерб. Этимологически слово «П.» восходит, по В.Далю, к слову «простой»: простить — значит сделать «простым от греха», примириться сердцем, не питая вражды за обиду, и т.д. Аналогичные корреляции имеют соответствующие слова в нем., англ., фр. яз.; напр., нем. Verzeih — отказ от греха; англ. forgive, как и фр. pardon — семантически связаны с to give, donare - давать.

Требование П. исторически формируется как конкретизация более широкого требования непричинения зла в ответ на совершенное зло и снисхождение к обидчику, широко представленному в древних религиозно-этических текстах: «Недобрым делай добро, будь верен также и неискренним... На ненависть нужно отвечать добром» (Дао дэ цзин, § 49, 63), «Нельзя ударить брахмана, но и брахман пусть не изливает свой гнев на обидчика. Позор тому, кто ударил брахмана, и еще больший позор излившему гнев на обидчика» (Дхаммапада, 389). В христианской этике П. является важным моментом добродетели *милосердия*; этика любви повелевает прощать обиды, причем прощать следует как признающего в своем преступлении и просящего о прощении (см.: Лк. 17:3—4), так и всякого согрешающего против тебя (см.: Мф. 18:21). Смысл милосердного П. не просто в забвении причиненного зла:

забыть можно в презрении, в равнодушии к тому, кто совершил зло или стремился к этому, - а в отказе от мщения как первом условии возможного примирения: «Не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство: напротив, благословляйте» (1 Петр. 3:9, см. также Мф. 18:21). П.- это забвение обиды и согласие на мир (см.: Деян. 7:60). В П. происходит признание другого, а через признание принятие его. П. соотносено с раскаянием, нравственный смысл к-рого заключается в искреннем признании собственных прегрешений. Примирение фактически оказывается возможным при условии отпущения грехов, духовного очищения и воссоединения с Богом. Требование П. предполагает и отказ от намерения судить других и навязывать им свое мнение (см.: Рим. 2:1). Не противореча требованию непримиримости ко злу (ненависть ко злу не означает непереносимой ненависти к тем, кто совершил зло), милосердное П., в частности, выражается и в том, что, ненавидя порок, следует относиться к порокам других так, как мы по долгу *совершенства* относимся к своим собственным порокам, т.е. делать все возможное, чтобы исправлять их. Но именно в рамках этики милосердия требование П. приходит в противоречие с *заповедью любви*, не говоря о том, что П. не должно быть истолковано как попустительство (ведь есть нечто, в чем нельзя уступать). Как прощать обиды, нанесенные не нам, а тем, кого мы любим и о к-рых мы призваны заботиться? На это указывает Ф.Ницше, уточняя: прощай обиды, нанесенные тебе, но недопустимо прощение обид, нанесенных Другу, нанесенных твоим другом самому себе.

В отличие от этики милосердия и совершенства в конструкторной концепции морали П. рассматривается в контексте заключенных договоров и принятых обязательств и, соответственно, как зависящее от них. Так, у Т.Гоббса, требование П. как один из естественных законов — обязательно, однако не абсолютно и допустимо при условии, что: а) имеются гарантии в отношении будущего, б) обидчик раскаивается, в) обидчик просит прощения и тем самым желает восстановления мира. Так же и при утилитарно-пруденциальном подходе к морали универсальная простительность и забвение обид трактуются как проявление неблагоразумия; прощать и забывать — значит не учитывать приобретенный опыт, и в каждом отдельном случае необходимо принимать во внимание, что П. может стать предпосылкой новых обид и ущерба себе или другим (А.Шопенгауэр).

В антропософии П. (Р.Штайнер, С.О.Прокофьев) представлено как своеобразный этап духовного перехода «от ветхозаветного к новозаветному человеку». Духовное изменение человечества связывается с сознательным и свободным развитием каждым человеком в самом себе способности к П. Идеалом, высшим прообразом всеобъемлющего П. есть путь страданий Иисуса Христа. В акте П. происходит сознательное забвение индивидуального Я и появление новой духовной силы. П. как путь духовного развития человечества имеет четыре ступени: а) ступень терпимости, б) ступень собственно П., в) ступень ответственности, г) ступень искупления. Ступень терпимости связана с воспитанием духовной установки человека на доброе, позитивное, что предполагает отказ от «осуждающего суждения». Сам по себе отказ от

осуждения позитивен, т.к. помогает сохранить познавательные силы человека, направить их на соизмерение собственных интересов и мыслей с интересами и мыслями других людей. Воспитание человека приводит к развитию в нем «внутренней терпимости ко всему человеческому» (Прокофьев).

В кон. 20 в. тема П. проблематизируется в этико-психологических исследованиях и психотерапевтических разработках не столько как нравственное требование, сколько как конкретная жизненная задача, решение которой необходимо и насущно либо с целью восстановления отношений с близкими людьми после нанесенной ими обиды (оскорбление, унижение, измена и т.п.), либо с целью перестраивания собственной жизни после нанесенного непоправимого ущерба (намеренное разорение меня и моей семьи, нанесение увечья мне или моим близким, убийство моих близких и т.д.). Решение этой задачи проясняется, процедурно дифференцируется и инструментализируется в отношении возможных ситуаций — различных по обстоятельствам и включенным в них лицам.

Лит.: Гладков Б.И. Толкование Евангелия. М.: Столица, 1991. С. 234-235; Гоббс Т. Левиафан XV// Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991; Прокофьев С.О. Оккультные основы прощения в свете антропософии. М.: Антропософия, 1994; Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости [2, 29] // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992.

Р.Г.Апресян, Е.Д.Мелешко

СВОБОДА - одна из основополагающих для европейской культуры идей, отражающая такое отношение субъекта к своим действиям, при котором он является их определяющей причиной, и они, стало быть, непосредственно не обусловлены природными, социальными, межличностно-коммуникативными, индивидуально-внутренними или индивидуально-родовыми факторами. Культурно-исторически варьирующееся понимание меры независимости субъекта от внешнего воздействия зависит от конкретного социально-политического опыта народа, страны, времени. В живом рус. яз. слово «С.» в самом общем смысле означает отсутствие ограничений и принуждения, а в соотнесенности с идеей воли — возможность поступать, как самому хочется.

Наиболее древние философские представления о С. сопряжены с идеей рока, предназначения, судьбы. Это воззрение еще сохраняется в *стоицизме*; свободный человек силой разума и воли противостоит судьбе как тому, что не в нашей власти, в отличие от того, что в нашей власти (Хрисипп). Изначальное представление о С. общественного человека соотнесено с законом и, соответственно, с *ответственностью* за его соблюдение и *наказанием* за его нарушение. Представление о С. в развитых монотеистических религиях соотнесено с *благодатью*. Эти образы С. обобщаются в философии в известном благодаря Т.Гоббсу, Б.Спинозе и Г.В.Ф.Гегелю (и воспринятом, в частности, Ф.Энгельсом) представлении о С. как познанной необходимости. Так, понятая С. заключается в постижении объективных пределов действия и усилиях по их расширению; С., следовательно, — не только в отсутствии ограничений, но и в

оснащенности человека, позволяющей ему компенсировать имеющиеся ограничения; с развитием опыта, знаний и техники оснащенность человека увеличивается; отсюда: «Знание — сила» (Ф.Бэкон). Независимые от человека ограничения могут таиться в нем самом и обуславливаться не только незнанием и неумением, но и страхами (Эпикур, С.Кьеркегор), в частности, страхом самой С. (Э.Фромм), страстями/аффектами (Р.Декарт, Спиноза). И.Кант рассматривал С. как независимость воли от принуждения со стороны чувственности. Одним из источников ограничений может быть власть; властное давление, оказываемое на человека, проявляется в форме политического и правового *насилия*.

Детерминистское отрицание С. покоится на признании того, что и знание объективных условий, и признание правильного и должного суть своеобразная форма предопределения решений и действий, что и ситуация выбора ограничена данным набором возможностей; проявляющееся же в качестве самостоятельного воления есть на самом деле результат предшествующего (и не всегда осознаваемого) опыта индивида. С детерминистской т.з., даже если признать, что человеческая воля свободна по отношению к каузальным зависимостям природы, она не свободна по отношению к нравственному долженствованию; так что С. — это иллюзия, как бы предоставляющая человеку возможность не руководствоваться никакими правилами. Наконец, если свободным считать субъекта (агента), к-рый при наличии всех условий, необходимых для совершения действия, якобы может не совершить это действие, значит впадать в противоречие: либо условия некоего действия достаточны, и не нужно более ничего для его совершения (в т.ч. того, что называют «С.»), либо они недостаточны, но тогда необоснованно объяснять С. субъекта то, что действие не осуществляется (Гоббс).

Формально С. человека обнаруживается в С. выбора (лат. *liberum arbitrium*); но выбор реален при наличии альтернатив, также доступных познанию. Проблема С. как произвольности была поставлена Аристотелем в связи с природой *добродетели* (ЕМ, III), Непроизвольны действия, совершенные подневольно (под влиянием природной стихии или чьей-то власти) или по неведению (когда совершающий действие не может знать о всех возможных последствиях). Не всякие произвольные действия добровольны. Среди произвольных поступков Аристотель выделяет намеренные (преднамеренные), к-рые совершаются сознательно, по *выбору*; сознательное действие — не то, к-рое совершено только из желания: людям свойственно желать и несбыточного; выбор же касается того, что зависит от человека, а именно средств достижения цели и способов их употребления. С., т.о., заключается не просто в произволении, но в должном произволении, направленном на высшее благо.

В классической философии С. — это характеристика действия, совершенного а) со знанием и пониманием объективных ограничений, б) по собственному произволению (не по принуждению), в) в условиях выбора возможностей, г) в результате правильного (должного) решения: благодаря

разуму человек способен совершать свой выбор, отклоняясь от зла и склоняясь к добру.

В характеристике С. как действия согласно правильному и должному решению заключена важная проблема возвышения С. от произвола к творчеству. В произволе и творчестве по-разному обнаруживается С. — как С. негативная и С. позитивная. Это различие было предзадано в раннехристианском понимании С. как преданности Христу - неявно оппозиционному античной идее независимости от внешних вещей и обстоятельств мудреца (см. *Автаркия, Паулинизм*). Ап. Павел провозглашает призванность человека к С., к-рая реализуется через благодать. Различение негативной и позитивной С. было очевидно и в Августиновом решении вопроса о *свободе воли*. Человек свободен в выборе не грешить, не поддаваться искушениям и вожделениям. Человек оказывается спасенным исключительно благодаря благодати; однако от его собственного выбора зависит принять *грех* или воздержаться от греха и тем самым сохранить себя для Бога. Важным моментом в учении Августина о С. было то, что им утверждалась не только возможность независимости от плотского, но и обращенность человека к Богу как высшему духовному совершенству. В отрицательном по форме определении С. не как произвола, а как самоограничения Августином утверждалась позитивная С. (ср. *Пелагианство*). Позиция Августина в этом вопросе предопределила рамку обсуждения проблемы С. в средневековой мысли вплоть до Фомы Аквинского, к-рый, восприняв аристотелевский принцип интеллектуально суверенного произволения индивида к идеальной цели, подчинил волю разуму: человек суверенен при осуществлении разумно избранного принципа действия. Полемизируя с томизмом, Дуне Скот утверждал приоритет воли над разумом (как у Бога, так и у человека) и, соответственно, автономию лица, свободно избирающего принципы действия. По существу, этот подход получил развитие в гуманизме Возрождения: С. понималась как возможность беспрепятственного всестороннего развития личности.

Указывая на различие негативной и позитивной С., Кант именно в позитивной С. усматривал действительную человечность и ценность. В этическом плане позитивная С. и предстает как добрая воля; воля, подчиненная нравственному закону, остается свободной как законосообразная и самозаконотворительствующая. Решая проблему соотношения С. и необходимости, Кант показал в третьей антиномии чистого разума, что С. выбора поднимается над причинностью природы. Человек свободен как существо, принадлежащее к ноуменальному миру постигаемых разумом целей, и одновременно несвободен как существо, принадлежащее к феноменальному миру физической причинности. Нравственная С. обнаруживается не в отношении к необходимости, а в том, как принимаются решения, какие решения принимаются и какие действия сообразно этим решениям совершаются. У Канта это можно проследить в переходе от первого практического принципа *категорического императива* ко второму и в снятии этого перехода — в третьем принципе (см. *«Критика практического разума»*,

«Основоположение к метафизике нравов»). Идея различия негативной и позитивной С. была развита Ф.В.И.Шеллингом, показавшим в полемике со Спинозой и в особенности с И.Г.Фихте, что даже философия, система к-рой основывается на понятии С., т.е. которая усматривает в основе всего сущего творящую С., — способна только на формальное понятие С.; живое же понятие С., по Шеллингу, состоит в том, что С. есть способность делать выбор на основе различения добра и зла.

В новоевропейской философии во многом под влиянием теорий естественного права и в русле идей либерализма (Г.Гроций, Гоббс, С.Пуфендорф, Дж.Локк) складывается понятие С. как политико-правовой автономии гражданина. Так, понятая С. противопоставляется разнузданности в беспредельной самостийности веления. Одно дело, когда воля обнаруживает себя как самость, самоволие, а другое - как своеволие; в первом случае она удостоверяет себя как могущая быть неподотчетной волей, во втором — как не подчиняющаяся порядку. С., понимание и практикование к-рой ограничены только представлением о личной независимости, самовольности, неподзаконности, легко («свободно») проявляет себя в безответственности, равнодушии, *эгоизме*, чреватых анархическим бунтарством, — отменой всякого закона, стоящего над индивидом, а в перспективе и тиранией — самочинным возведением единичной воли в ранг закона для других. Анализ распространенных (по-разному в разных культурах) представлений о С. (выявленный А.Вежбицкой на основе интеркультурных семантических сопоставлений) указывает на широкий диапазон смыслов и ценностных статусов этого концепта: а) от «С. - это то, что хорошо для того, кто ею обладает» до «С. — это хорошо для всех»; б) от «С. — это проявление неподотчетной самовольности индивида» до «С. — это проявление гарантированной самостоятельности личности как члена сообщества».

В автономии как гражданской независимости С. обнаруживается отрицательно — как «свобода от». Как социальная и политико-правовая проблема эта задача обеспечения гражданской автономии индивида как члена общества в принципе решается в Европе буржуазными революциями 17—19 вв., в ходе к-рых утверждается правособразный общественный порядок. В США - в результате отмены рабовладения. В 20 в. аналогичные проблемы решались и решаются в процессе преобразования разнообразных обществ с тоталитарными и авторитарными режимами в общества правовые, обществ закрытого типа — в «открытые общества» (А.Бергсон, К.Поппер). Но успех в решении проблемы гражданского раскрепощения человека везде зависел не столько от решительности, с какой ломалась машина угнетения, сколько от последовательности в установлении правового порядка — общественной дисциплины, в рамках к-рой не только государственные и общественные ин-ты гарантируют С. граждан (а С. людей как граждан закреплена в системе прав как политических свобод), но и сами граждане гарантируют С. друг друга исправным соблюдением своих гражданских *обязанностей*. Утверждение же формальных свобод вне атмосферы и духа С., вне соответствующего социально-правового порядка ведет к пониманию С. как анархии и торжества

своевольной силы. Неспособность индивида понять порядок С. и включиться в него может вести к «бегству от свободы» (Фромм). Т.о., автономия выражается в: а) неподопечности, т.е. в свободе от патерналистской опеки и тем более диктата с чьей-либо стороны, в т.ч. со стороны государства; б) действиях на основании норм и принципов, к-рые люди признают как рациональные и приемлемые, т.е. отвечающие их представлению о благе, в) возможности воздействовать на формирование этих норм и принципов, действие к-рых гарантируется общественными и государственными ин-тами. Автономная воля обнаруживается как свободная через обуздание своеволия. В сфере *права* это — подчинение личной воли общей воле, выраженной в общественной дисциплине. В сфере *морали* это — сообразование личной воли с долгом. Понимание свободы как самообладания вырабатывается в рамках морально-правового воззрения на мир: каждый, стремясь к достижению частных целей, должен оставаться в рамках легитимности, т.е. в рамках признанных и практически принятых норм. В психологическом плане автономия выражается в том, что индивид действует в уверенности, что другие признают его С., и из уважения не препятствуют ей, а также в том, что он утверждает свою уверенность в действиях, демонстрирующих уважение к С. других.

В морали максима «С. одного человека ограничена С. другого» переосмысливается как личная задача и получает строгую форму императива: ограничивать собственное своеволие, подчиняя его соблюдению прав других, не позволяя себе несправедливости в отношении других и содействуя их благу. Таков путь нравственного совершенствования как освобождения: от обретения независимости и способности проявлять себя неподотчетно - к способности водить, самостоятельно ограничивать себя в своих прихотях и, далее, к свободному самоопределению себя в должном — к добру. Т.о., при всей своей ценности С. в морали не выступает высшей ценностью (как это полагали М.Штирнер, Ф.Ницше, отчасти ранний Н.А.Бердяев, Ж.П.Сартр).

В постклассической философии происходит известная смена теоретических установок в решении проблемы С. Во-первых, в классической философии С. — разумна; так, в философии Канта С. представляет собой один из постулатов практического разума. Во втор. пол. 19 в. философская мысль (Ницше, Ф.М.Достоевский), а на рубеже веков и психология (Т.Рибо, З.Фрейд) приходят к пониманию несостоятельности рационалистической картины человека. Постклассическая философия определенно склоняется к убеждению в этической нейтральности разума (впрочем, эти идеи высказывались уже Б.Паскалем и представителями *сентиментализма этического* — в полемике с *интеллектуализмом этическим*); так, в интуитивизме А.Бергсона С. представляется первичным, принципиально неопределимым позитивно фактом сознания: Бергсон выносит С. из пространственно-рассудочных схем — С. проявляется во временном потоке душевной жизни как активность творческого Я. В постклассической философии складывается понимание того, что возможность разума воздействовать на страсти (аффекты) в значительной степени опосредована действием воли, иррационального воображения и вдохновения как важного момента одухотворения (см. *Духовность*). Как

таковая С. уже не ограничена выбором между данными возможностями, но есть выход из круга данностей и творческий прорыв к новому (посредством импровизации, рационального планирования или чистого воображения). При исчерпанности новационных возможностей и завершенности творчества С. может проявляться в самоопределении к *смерти* (А.Камю). Во-вторых, произвол рассматривается как непременный исходный пункт самой С. Освобождение начинается с самоограничения. В негативной «свободе» произвола, в «свободе от» еще нет С. позитивного решения, обращенного в действие, творчески насыщенного, благотворного и добродетельного. Отчасти в близком к этому смысле Сартр говорит о моральном действии как свободном — «аутентичном» и ответственном, т.е. совершенном в соответствии с задачами, выдвигаемыми конкретной ситуацией действия (см. *Экзистенциализм*). При этом в положительной С., в «свободе для» вполне сохраняется жизненная энергия своеволия в виде настроенности на самостоятельность, самоутверждение, созидание себя вовне. С. самоценна и в своем воплощении в произволе, но С.- произвол должна быть «сублимирована» (Н.Гартман, Б.П.Вышеславцев): Я, овладевшее Оно, должно подчиниться сверх-Я, сверхсознанию; однако подлинная С. достигается при сублимации самого сверхсознания — подчинении личности сверхличным ценностям (С.А.Левицкий). Отсюда, в-третьих, человек полагается способным к произвольной самодетерминации в идеальной сфере *ценностей*. Последние более не мыслятся в качестве неизменных сущностей (Ницше), так что человек рассматривается свободным и в отношении мира ценностей (Гартман). Как это выразил Л.Н.Толстой, «человек не неподвижен относительно истины» — в признании или непризнании различных истин состоит его С. Более того, Бог «положил» человека свободным в отношении добра и зла; поэтому С.— трагична (Бердяев, К.Ясперс). В этой изначальной С. — источник как греховности человека, так и его творчества: человек в сознательном и творческом усилии предотвращается от зла и определяется по отношению к добру. Об этом говорилось и в классической философии: внутренняя С., т.е. добровольное и сознательное предпочтение человеком добра злу, есть главное, принципиальное условие совершенства, или полного добра (В.С.Соловьев). Однако вопрос, к-рый ставился далее, заключается в следующем: возможна ли С. в добре, т.е. по осуществленности выбора между злом и добром в пользу добра? (Л.Шестов, Бердяев, Вышеславцев.)

Лит.: Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989; Вежбицкая А. Словарный состав как ключ к этнофилософии, истории и политике: «Свобода» в латинском, английском, русском и польском языках // Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 434-499; Виндельбанд В. О свободе воли. М.: Изд-е Д.П.Ефимова, 1905; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса [VII]; Он же. Вечное в русской философии [IV] // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994; Левицкий С.А. Трагедия свободы. М.: Канон, 1995; Лосский Н.О. Свобода воли // Лосский Н.О. Избр. М.: Правда, 1991; Милль Дж.С. О свободе [I] // Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе. СПб.: Изд-е И.П.Перевозникова, 1900; Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990.

Р.Г.Апресян

СМЕРТНАЯ КАЗНЬ - лишение жизни человека по приговору суда, высшая мера наказания, предусмотренная законом. Вопрос о ее обоснованности и допустимости - предмет общественных дискуссий, в к-рых существенную роль играют философско-этические аргументы.

Существуют два основных взгляда на сущность и цели С.к. Согласно одному, С.к. — это прежде всего средство предупреждения тяжких преступлений как со стороны самого преступника путем его физического устранения, так и со стороны потенциальных преступников путем их устрашения реальной угрозой смерти. Такое обоснование С.к. выводится из необходимости предотвращения тяжких преступлений; однако сама по себе угроза С.к. еще не гарантирует этого. Согласно же другому, С.к. — это прежде всего возмездие за совершенное преступление, к-рое должно последовать независимо от каких-либо соображений целесообразности. Это акт торжества справедливости, и никакие утилитарные соображения здесь неуместны. Такой т.з. придерживался, напр., И.Кант. Признание необходимости С.к. здесь в отличие от первой позиции является абсолютным и обусловлено только самим фактом тяжкого преступления. По логике Канта, отказ от С.к. означает, во-первых, понижение безусловной ценности человеческой жизни (противники С.к. в связи с этим утверждают прямо противоположное), а во-вторых, оскорбительное по отношению к преступнику отрицание у него способности быть ответственным за свои действия, т.е. быть человеком.

С.к. существовала во всех странах на протяжении почти всей истории. Преступления, за к-рые она назначалась, были самые разные, в т.ч. сравнительно незначительные (напр., мелкая кража). Однако постепенно в законодательствах многих стран стала проявляться тенденция сокращения видов преступлений, за к-рые назначалась С.к. В 19-20 вв. эта тенденция во многих странах привела сначала к тому, что основным, а кое-где и единственным видом преступления, караемого С.к., стало умышленное убийство (как правило, с отягчающими обстоятельствами), а затем и к полной отмене С.к. за общеуголовные преступления. Частые исключения — это государственные преступления: попытка насильственного свержения существующей власти, государственная измена, шпионаж с тяжкими последствиями и т.д. В настоящее время применительно к мирной ситуации С.-к. исключена из уголовных кодексов в большинстве развитых стран. В некоторых она формально существует, но фактически не применяется.

В России первые серьезные попытки если не отменить, то существенно ограничить применение С.к. были осуществлены императрицей Елизаветой (С.к. не допускалась без разрешения Сената), а также Екатериной II (С.к. допускалась лишь при чрезвычайных обстоятельствах). И хотя на практике применение С.к. значительно выходило за эти рамки (поскольку, напр., не были отменены телесные наказания, часто заканчивавшиеся смертью), все же, начиная со втор. пол. 18 в., ее применение стало сокращаться. Революционные потрясения нач. 20 в., гражданская война, сталинские репрессии нарушили этот процесс. Правда, после революции 1917 С.к. несколько раз отменялась, а затем вновь восстанавливалась, а Уголовный кодекс дополнялся все новыми

«смертными» статьями. В постсоветский период количество этих статей сильно сократилось, дойдя до минимума, связанного в основном с умышленным убийством с отягчающими обстоятельствами. Однако и здесь государственная власть сначала наложила мораторий на исполнение смертных приговоров, а в 1999 — и на их вынесение судами.

Такая ситуация стала возможной благодаря росту числа противников С.к., убеждавших общество, и прежде всего законодателей, в моральной неприемлемости и практической нецелесообразности этой меры наказания.

Первое теоретическое обоснование необходимости отмены С.к. было дано в труде знаменитого ит. юриста и просветителя Чезаре Беккариа «О преступлениях и наказаниях» (1764). В нем автор обосновал ставшее впоследствии широко известным утверждение о том, что «впечатление производит не столько строгость наказания, сколько его неизбежность». В России за отмену С.к. выступали А.Н.Радищев, Л.Н.Толстой, Ф.М.Достоевский, В.Г.Короленко, Н.А. Бердяев, С.Н.Булгаков, В.С.Соловьев, В.В.Розанов, а из юристов - Н.С.Таганцев, М.Н.Гернет, Ф.А.Кистяковский. Среди сторонников С.к. — поэт В.А.Жуковский, юрист Б.Н.Чичерин.

Все основные доводы против С.к., высказанные Беккариа и его сторонниками, так же как и аргументы их противников, можно с некоторой степенью условности разделить на прагматические, морально-прагматические и моральные. Из первых у Беккариа и его последователей одним из самых сильных был и является тот, что многочисленные наблюдения не смогли установить эмпирической связи между С.к. и количеством тяжких преступлений, т.е. доказать, что с введением или расширением применения С.к. количество преступлений уменьшается и, наоборот, с ее отменой — увеличивается. Т.о., взгляд на С.к. как на средство предупреждения тяжких преступлений оказывается несостоятельным. Одно из объяснений этого факта кроется в характере такого чаще всего наказуемого С.к. преступления, как убийство. Дело в том, что, как показывают данные социологических опросов, в подавляющем большинстве случаев убийство совершается спонтанно, без заранее обдуманного плана, под влиянием эмоциональной вспышки, вследствие чего мало кто имеет возможность подумать о последующей расплате и убоиться ее. Те же, кто хладнокровно готовит преступление, естественно, тщательно продумывают и то, как уйти от возмездия.

С.к., по мнению ее противников, не только бесполезна, но и вредна. Вредна тем, что понижает ценность человеческой жизни и ожесточает нравы. Умерщвление человека перестает быть абсолютно ненормальным и невозможным явлением, коль скоро его совершает само государство. Жестокость освящается авторитетом государства. Применение С.к. приносит еще и тот вред, что, будучи абсолютно неэффективным средством борьбы со злом, создаст видимость борьбы с ним, тем самым отвлекая внимание от более сложных мер, к-рые действительно нужно принять для предупреждения тяжких преступлений.

Наконец, есть обстоятельство, к-рого одного вполне достаточно для отмены С.к. Это - возможные и даже неизбежные, как и в любом деле, ошибки

при вынесении смертного приговора, ценой к-рых становятся жизни невинных людей. Практика такие случаи знает. Ошибки неизбежны даже при нормальном судопроизводстве, в условиях же чрезвычайных трибуналов и комиссий их вероятность многократно возрастает.

Помимо этих во многом прагматичных доводов противники С.к. часто выдвигают и чисто моральный тезис о неприкосновенности человеческой жизни (см. *Ненасилие*). Никто, в т.ч. государство, не вправе посягать на нее, даже если это жизнь убийцы. Что же касается необходимости справедливого возмездия, то в его основе не может лежать принцип равного воздаяния (см. *Талион*), более присущий первобытным обществам. Государство не может хоть в какой-то мере уподобляться убийце, отвечая ему его же действиями. И если уж говорить о равном воздаянии, то как раз С.к. его явно нарушает. Дело в том, что, как правило, жертва убийцы лишается жизни внезапно, неожиданно, часто даже не успевая испытать не только ужас смерти, но и физические страдания. Человек же, приговоренный к С.к., обречен испытывать невероятные душевные муки от осознания неизбежности предстоящей казни. Причем, в силу известного характера судебной процедуры, эти муки могут длиться месяцы и даже годы, превращаясь в одну из форм пытки.

Ужасает не только сам факт, но и процедура С.к. — планомерный и хладнокровный процесс умерщвления человека. Есть данные, согласно к-рым большинство из тех людей, к-рые бывали свидетелями С.к., относятся к ней отрицательно, и, наоборот, сторонники С.к., как правило, на ней не присутствовали. Следует иметь в виду и то обстоятельство, что, хотя ответственность за применение С.к. лежит на государстве, исполняет приговор конкретный живой человек, к-рый по указанию и при поддержке государства занимается таким противоестественным занятием, как умерщвление людей. Тот факт, что палачи всегда были изгоями общества и что подавляющее большинство из них пытались держать втайне род своего занятия, свидетельствует о том, что общество, даже если оно провозглашало необходимость С.к., всегда относилось к ней как к чему-то постыдному и омерзительному. Об этом же свидетельствует и то, что постепенно в большинстве стран С.к. перестала исполняться публично.

Поскольку же преступник должен быть все-таки наказан, в качестве альтернативы С.к. чаще всего предлагается такая мера наказания, как пожизненное заключение. Однако, по мнению Дж.С.Милля, пожизненное заключение лишь внешне кажется гораздо менее суровым наказанием, чем внушающая ужас С.к., и поэтому менее эффективным в смысле устрашения. На самом же деле пожизненное заключение в условиях тяжелейшего труда оказывается более тяжелым испытанием, чем кратковременное страдание в процессе С.к. По Миллю, жизнь без всего того, что составляет ее смысл, хуже смерти. Поэтому он выступал против отмены С.к. и говорил, что защищает «это наказание на том самом основании, на к-ром оно обычно критикуется - на основании гуманности по отношению к преступнику».

Одной из причин сохранения во многих странах С.к. является общественное мнение. Социологические опросы показывают, что большинство

населения разных стран, как правило, высказывается против отмены С.к. Правда, в некоторых странах, отменивших С.к. (напр., в Германии), наблюдается тенденция к увеличению числа противников С.к. Пока же и коль скоро С.к. не отменена во всех странах, мировое сообщество в лице ООН предлагает соблюдать определенные ограничения на ее применение. Эти ограничения сводятся к следующему: 1) С.к. является исключительной мерой наказания, и перечень самых тяжких преступлений, наказуемых смертью, «не должен выходить за пределы умышленных преступлений со смертельным исходом или иными исключительно тяжкими последствиями»; 2) к С.к. не могут быть приговорены лица моложе 18 и старше 70 лет; 3) смертный приговор не должен приводиться в исполнение в отношении беременных женщин и матерей, имеющих грудных детей; 4) поскольку именно в делах, связанных со смертным приговором, чаще всего нарушаются права обвиняемых, ООН особое внимание обращает на необходимость строгого соблюдения права обвиняемого на защиту, открытое слушание дела, апелляцию, прошение о помиловании и т.д.

Основная же настойчивая рекомендация ООН - полная отмена С.к., а такая организация, как Совет Европы, в к-рую входит и Россия, в своем Уставе уже содержит категоричное требование отмены С.к.

Лит.: Беккариа Ч. О преступлениях и наказаниях // О свободе. Антология западноевропейской мысли. М.: Наука, 1996; Толстой Л.Н. Не могу молчать // Полн. собр. соч. в 90 т. Т. 37. М.: Гос. изд-во худ. лит-ры, 1956; Смертная казнь: за и против. М.: Юрид. лит-ра. 1989; Когда убивает государство. М.: Прогресс, 1989.

Б.О.Никалаицев

СОВЕСТЬ — способность человека, критически оценивая свои поступки, мысли, желания, осознавать и переживать свое несоответствие должному как собственное несовершенство.

С культурно-исторической т.з. идея и понятие С. складываются в процессе осмысления различных механизмов самоконтроля. В отличие от *страха* (перед авторитетом, наказанием) и *стыда* (в к-ром также отражается осознание человеком своего несоответствия некоторым принятым нормам), С. воспринимается автономной — не ориентированной на самосохранение и благополучие индивида, на принятые групповые нормы, ожидания окружающих или мнение авторитета. В качестве нравственного регулятива С. возвышается над разного рода благоразумными или конъюнктурными самопредостережениями и ориентирует на исполнение *совершенства* и выражает ответственность человека перед самим собой как субъектом высших и общезначимых (а также абсолютных и универсальных) ценностей и требований.

С. исторически коренится в стыде и родственна ему; однако уже ранние попытки осознания опыта, к-рый впоследствии получит название «совестного», свидетельствуют о стремлении дифференцировать сам стыд и выделить как нечто особенное «стыд перед самим собой». Это нашло одно из

первых из известных нам выражений в наставлении Демокрита: «Должно стыдиться самого себя столько же, сколько других, и одинаково не делать дурного, останется ли оно никому неизвестным или о нем узнают все» (Стобей, IV,5,46). Так же и Сократ, требуя от каждого не скрывать, а «выставлять на свет» совершенную несправедливость и не жалеть красноречия для того, чтобы «обвинить прежде всего самого себя» («Горгий», 480c-d), представляет как бы экстериоризированный вариант того контрольного механизма, к-рый получит название С. В др.-греч. мифологии эту функцию выполняли Эринии; в «Оресте» Еврипида она была осмыслена как «сознание совершенного ужаса» (Or. 396). Соответствующее греч. слово «узнать, уразуметь» указывает на ответственность человека перед самим собой за совершенные им нечестивые поступки. Так же и лат. слово *conscientia* (представляющее собой своеобразную кальку с греч.) употреблялось для обозначения не только сознания вообще, но и сознания или воспоминания о совершенных дурных поступках или сознания, оценивающего собственные поступки как достойные или недостойные. У поздних стоиков и Цицерона (особенно в «Тускуланских беседах») предметом С. человека является чистота его собственной добродетели.

Согласно традиции христианского учения, С. как «Божия сила» и глубочайшая сущность человека раскрывается в полной мере благодаря откровению Христа. В христианстве С. трактуется как показатель нравственной обязанности (Рим. 2:15) - в первую очередь, обязанности перед Богом (1 Петр. 2:19). Вместе с тем ап. Павел говорит о С. как ценностном сознании вообще и тем самым признает, что у придерживающихся разной веры и С. различна (1 Кор. 8:7,10), а потому С. нуждается в христианском очищении (Евр. 9:14), достигаемом благодаря вере и любви. В христианскую эпоху С. осмысливается как внутренний нравственный закон, «глас Божий»; муки С. воспринимаются как выражение внутреннего разлада, а сам по себе внутренний разлад оценивается как несомненный признак совестливости (Августин).

В средневековой лит-ре углубление анализа феномена С. было опосредовано появлением особого термина — «*synderesis*» и формулированием дополнительного по отношению к традиционному лат. «*conscientia*» понятия. Этот термин впервые встречается в комментариях Св. Иеронима на Книгу пророка Иезекииля, в к-рых он указывал на необходимость добавления к трем платоновским частям души (разумной, яростной и вожделеющей) еще одной, а именно той, к-рая заставляет человека чувствовать свою вину и мучиться от совершенного греха. В схоластической философии посредством этого понятия (*synderesis*) обозначается повелевающая сила души, внутреннее знание принципов, в отличие от «закона разума» (*lex rationis*), внушенных человеку Богом. С.- *synderesis* трактовалась как: а) способность (или привычка) суждения о правильности действий с т.з. «изначальной правильности», чувство к-рой сохранено в душе человека несмотря на грехопадение, и б) способность воли к совершению правильных действий, в то время как С.- *conscientia* — это способность человека оценивать конкретные поступки как добрые (хорошие)

или злые (плохие) (Bonay. Breviloquium. 2.11). При этом гносеологический статус этих способностей трактовался различно. Напр., Фома Аквинский рассматривал и *synderesis*, и *conscientia* как интеллектуальные способности души, но *synderesis* — это своего рода практический разум, благодаря к-рому раскрывается правильность и неправильность действий (подобно тому, как в теоретическом познании из принятых аксиом делаются частные суждения). Св. Бонавентура различал *synderesis* и *conscientia* как способности суждения и воления: Бог заложил в человеческой природе двойное правило: одно - для правильного суждения (и это стандарт для *conscientia*), другое - для правильного воления (и это стандарт для *synderesis*). С.- *synderesis* призвана удерживать человека от зла и направлять его к добру, благодаря ей универсальный практический закон применяется к конкретным действиям. Наиболее пространный анализ этого различия был предпринят Дунсом Скотом, к-рый в полемике с Бонавентурой предположил, что и *synderesis* и *conscientia* относятся к практическому разуму; при этом первая ответственна за определение оснований практических суждений, последняя же — за их выводы. Эта полемика выявила различные функции С.; шире — морального сознания: осознание ценностей как общих оснований поведения и оценка конкретных действий, в к-рых принятые ценности утверждаются или попираются, т.е. соотнесение конкретных действий с ценностями.

Различие между *synderesis* и *conscientia* отчасти сохранилось у ранних протестантских теоретиков-моралистов. В косвенной форме оно отразилось в раннепросветительских дискуссиях о роли разума и чувства в морали (см. *Интеллектуализм этический, Сентиментализм этический*). Во многих новоевропейских учениях С. представляется как познавательная-моральная сила (разум, интуиция, чувство), как фундаментальная способность человека высказывать оценочные суждения, осознавать себя как морально ответственное существо, намеренно определенное в отношении добра. У И.Канта С. обозначает практический разум в смысле средневекового понятия *synderesis*. Развитие этой линии в анализе феномена С. естественно вело в рамках новоевропейского философствования к формированию более широкого понятия морального сознания (во многих языках слово «С.» родственно и созвучно словам, обозначающим «сознание», «знание»), выделению его познавательных, императивных и оценочных функций. Наряду с этим предпринимаются попытки спецификации собственно понятия «С.».

В наиболее общем плане С. трактуется как «внутренний голос»; различия касаются понимания источника этого «голоса», к-рый воспринимается как не зависимый от Я человека или как голос его сокровенного Я, или как «другое Я». С этим сопряжены различные теоретические установки относительно природы С. 1. С. — это обобщенный и интериоризированный голос значимых других или культуры, и её содержание культурно и исторически изменчиво. В этом ключе С. может трактоваться как специфическая форма стыда; таково сверх-Я З.Фрейда. Соотнесение с Другим (другими) оказывается для индивида единственно возможным средством самопознания; в самосознании отражается интересубъективность (Ж.П.Сартр). В архаичной зависимости индивида от

первобытного сообщества как субъекта опеки и защиты видел один из источников С. Ф. Ницше - наряду с первобытным ужасом и обязанностью перед родоначальниками-предками, трансформировавшимися в страх перед богами; еще один источник С. Ницше усматривал и в древнейших договорных отношениях, и в страхе перед неминуемым жестоким и болезненным наказанием за их несоблюдение. В романтически-рафинированных новоевропейских контрактных (общественно-договорных) теориях морали С. истолковывается как голос разума, связанного взятыми обязательствами, нарушение к-рых воспринимается как несправедливость (Т. Гоббс). С коммунитарной т.з. содержание С. составляет «общепринятая нравственность» народа или принятая в данной среде, и С. считается внушаемой индивиду воспитанием и примером, похвалой и порицанием. В крайней форме положение о внешней обусловленности С. обнаруживается в выводе о том, что С. есть функция от политических воззрений или социального положения индивида (К. Маркс). 2. С. выражает чувство несогласия человека с самим собой (Дж. Локк) и тем самым представляет собой одно из удостоверений личности и самосознательности человека (Дж. Батлер, Г. Лейбниц); тем самым может предполагаться, что сама по себе самосознательность (или рефлексивность) является признаком моральности человека. Будучи совестливым, человек независим от авторитарного, корпоративного или коммунального давления; совестливый — это вырвавшийся себя из окружения, находящийся «наедине с собой», прислушивающийся к самому себе. Близко этому С. трактуется как голос беспристрастной (см. *Беспристрастность*) рациональной личности (Дж. Ролз). 3. С. не только метафорически, но и по существу трактуется как «голос иного»; «устаи С.» как бы говорит Всеобщий закон, высшая Истина. С. — это голос («зов») трансцендентных сил: ангела-хранителя (Сократ), Бога (Августин), естественного закона (Локк), присутствия-Dasein (М. Хайдеггер).

Эти установки не исключают полностью друг друга. В первой — акцентируется внимание на механизмах исторического и индивидуального развития С.; на ранних стадиях становления личности, а также у коммунитарно ориентированной и экстравертной личности С. проявляется как «голос» значимого окружения (референтной группы), как повеление некоего авторитета и соответственно обнаруживается в страхе перед возможным неодобрением, осуждением, наказанием, а также в стыде за свое действительное или мнимое несоответствие ожиданиям значимых других. В двух других установках внимание акцентируется на феноменологии менее и более зрелой С. Как форма морального самосознания и самоконтроля, С. выражает осознание человеком неисполненности долга, несвершенности добра; в этом отношении С-сопряжена с чувствами *ответственности* и *долга*, а также в не меньшей степени — способностями быть ответственным и исполнять свой долг. Укоры С. указывают человеку на его отчужденность от идеала и обуславливают чувство *вины*. При высшем же своем состоянии совестность означает исчезновение долга в свободной доброй воле.

С этими различиями сопряжены расхождения в понимании содержания С. и той роли, к-рую она играет в нравственной жизни человека. С. может

трактоваться негативно и позитивно. Как негативная С. предстает укоряющей и предостерегающей, даже устрашающе-предостерегающей (Ницше), критичной по отношению к прошлому, судящей (Кант). Однако и в своей негативности С. может трактоваться иначе: в наиболее общем, метафизическом плане голос С. самым фактом своего призыва свидетельствует человеку о неподлинности, неаутентичности его существования, «не-по-себе его бытия». Как позитивная С., в отличие от расхожих представлений о ней, предстает еще и зовущей, побуждающей к *заботе* (см. *Забота о себе*) и «решимости» (Хайдеггер). Усмотрением же С. в качестве голоса Бога предопределено понимание ее как призыва к *совершенству*, соответственно совесть осознается человеком как воля к совершенству и является основным проявлением внутреннего освобождения личности. Перфекционистская доминанта С. в индивидуальном нравственном опыте обнаруживается в таком нравственном самоозадачивании человека, при котором он оказывается определенным именно в отношении нравственно лучшего. Неспособность человека ориентировать себя на совершенное и духовно высшее может вести к искажению или разрушению «совестного акта» путем: а) его вытеснения или сведения к самоограничению, б) тривиализации С. — наполнения ее повседневным, рутинным содержанием, в) интеллектуализации С. — подмены ее критериями здравого смысла и житейского опыта (И.А.Ильин).

Выражения «спокойная С.» или «чистая С.» в обычной речи обозначают осознание человеком исполненности своих обязательств или реализации всех своих возможностей в данной конкретной ситуации. По существу, в таких случаях речь идет о достоинстве. Трактовка же собственно феномена «чистой совести» различна в разных нормативно-ценностных контекстах. Во-первых, «чистая С.» удостоверяет сознанию, сориентированному на внешний авторитет, его соответствие предъявляемым извне требованиям. Такая «чистая С.» вызывает чувство благополучия и безопасности, как будто гарантированные самим фактом угождения авторитету. В этом отношении «чистая С.» есть следствие покорности и зависимости и, стало быть, порочности, с т.з. автономной и гуманистической морали (Э.Фромм). Во-вторых, сознание «чистой С.» может выражать амбицию человека на достигнутость совершенства, на внутреннюю цельность и полноту. Как желание одобрения со стороны других недостойно, так и состояние «чистой», «успокоившейся» С. выражает самодовольное (или лицемерное) сознание, к-рое противоречиво: в своей претензии на внутреннюю возвышенность и полноту оно остается единичным (Г.В.Ф.Гегель). В конечном счете это — бессовестность, понимаемая как не отсутствие С., а склонность не обращать внимания на ее суждения (Кант). В-третьих, наоборот, муки С. знаменуют неприятие человеком себя. В осуждении себя состоит раскаяние, или *покаяние*, как явно выраженное сожаление о содеянном и намерение (или по крайней мере надежда) не совершать впредь того, что будет достойно сожаления. Сознание собственного бессилия, вины, презрение к себе и осознанное принятие наказания, искупающего вину, — суть признаки добродетели как (по Канту) стойкости человека в исполнении своего долга.

Выражение «свобода С.» обозначает право человека на независимость внутренней духовной жизни и возможность самому определять свои убеждения. В узком и более распространенном смысле «свобода С.» означает свободу вероисповедания и организованного отправления культа. В собственно этическом смысле слова С. не может быть иной, как свободной, совестный акт есть проявление внутреннего освобождения личности, а свобода в последовательном своем выражении — ничем иным, как жизнью по С.

Лит.: Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика. 1993. С. 149-155; Гегель Г. Дух христианства и его судьба // Гегель Г. Философия религии. Т. 1. М.: Мысль, 1975, С. 114-115; Дробницкий О.Г. Проблема совести в моральной философии // Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М.: Наука, 1977; Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С.178-198; Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч. в 6 т. Т.4 (2). М.: Мысль, 1965. С. 335-336; Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 438-470; Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. М.: Республика, 1993; Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 266-301.

Р.Г.Апресян

СПРАВЕДЛИВОСТЬ - понятие, обозначающее то, что создает и сохраняет благо (счастье) общества (Аристотель), основная добродетель общественных ин-тов (Дж.Ролз); общая нравственная санкция совместной жизни людей, рассмотренной по преимуществу под углом зрения сталкивающихся желаний, интересов, обязанностей, или нравственно приемлемая мера конфликтности человеческих взаимоотношений во всех их общественно значимых разновидностях (от межличностной сферы до международных отношений).

Существует два значения понятия С. — широкое и узкое. Соответственно можно говорить об общей С. и частной (специальной) С. Это разграничение предложил еще Аристотель, учение о справедливости к-рого в своем существенном содержании сохраняет значение до настоящего времени.

Под общей С. Аристотель понимал соответствие закону, разумность полисной жизни; ее можно определить как общий нравственный знаменатель всех социально упорядоченных отношений между людьми, последнюю нравственно-апелляционную инстанцию в общественных делах. С. придает легитимность общественным действиям и формам жизни; она совпадает с нравственностью в ее проекции на социальную сферу. Общая С. отвечает на вопросы о предназначении и смысле совместного, объединенного, социально упорядоченного существования в обществе и государстве. В ее осмыслении сложились две философские традиции, за к-рыми стоят различные общественные практики.

Первая традиция исходит из идеи кооперации, в к-рой сложение сил дает новый результат, существенно превышающий их арифметическую сумму. Внутри себя дифференцированное и государственно организованное общество - нечто большее, чем просто условие выживания и безопасного существования индивидов; оно есть способ добродетельной жизни, конкретная форма, в к-рой

индивиды могут самоосуществиться в соответствии со своим назначением, достичь совершенства. Путь от природного индивида к нравственно-добродетельной личности лежит через разумно устроенное общежитие. Общежитие (полис, совместно-государственная организация жизни), во-первых, делает возможным благодаря разделению труда существование различных наук и искусств, создавая тем самым предметную среду для самореализации индивидов в качестве добродетельных личностей; во-вторых, позволяет отделить умственный труд от физического, создать досуг, являющийся условием свободного развертывания внутренних сил индивида, Пространством человеческой эвдемонии. Государство в его адекватных формах (напр. полис для античных авторов, просвещенная монархия для Г.В.Ф.Гегеля) мыслится как воплощенный разум, предметное выражение разумности человека. Соответственно благо государства ставится выше блага отдельных индивидов, и счастье государства усматривается (напр., Платоном) не в счастье отдельных его членов, а в счастье всех. Этическое гипостазирование общества и государства в качестве опредмеченной С. соотносено с пониманием того, что гарантией последней является в конечном счете индивидуальная добродетель, справедливая личность. Основная и специфическая черта справедливой личности состоит в следовании долгу, нравственным обязанностям независимо от личных склонностей, выгод, пристрастий. Она руководствуется убеждением «каждому - свое» и на его основе не только умеет ограничивать себя, но и признавать первенство, право господствовать за теми, кого она по своим человеческим качествам (в силу мудрости, природной избранности и т.п.) считает способным к этой роли.

Вторая традиция обоснования С. видит в обществе и государстве лишь способ умерения, сдерживания конфликтов, внешнюю среду безопасного существования индивидов. Она воплотилась наиболее полно в концепциях социального договора. Эти концепции исходят из гипотезы естественного состояния, в к-ром индивиды обладают неограниченной свободой, в силу чего они, взаимно сталкиваясь, оказываются в ситуации тотальных опасностей. Право на все оборачивается отсутствием какого-либо права. Государство является разумным выходом из такого состояния; его назначение состоит в том, чтобы гарантировать безопасность индивидов путем такого взаимоуравновешивания прав индивидов, когда человеку должно «довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы у других людей по отношению к себе» (Т.Гоббс). С. государства в этом случае измеряется благополучием индивидов. Нравственно санкционированной общественной целью становится *«наибольшее счастье наибольшего числа людей»* (И.Бентам). Нравственное оправдание государства оказывается одновременно его ограничением, сведением к приемлемому для всех необходимому минимуму внешних рамок. Государство выступает в роли «ночного сторожа». В этой традиции С. понимается по преимуществу как объективный принцип, совокупность фиксированных, чаще всего кодифицированных, требований, осуществление к-рых гарантируется санкциями, поощрениями и наказаниями, достаточными для того, чтобы

обеспечить действенность этих требований. С. как институционализированная совокупность требований предполагает и формирует в индивидах определенные субъективные способности — прежде всего способность следовать нормам, но в своем пределе она нацелена на то, чтобы функционировать автономно, вне доброй воли справедливой личности.

Культурным символом и своего рода каноном С. как добродетели можно считать евангельскую притчу о рабочих последнего часа, а таким же символом и каноном С. как принципа — *Декалог* Моисея. Первую из рассматриваемых моделей общей С. можно назвать кооперативно-холистской; в древности ее классическим представителем был Платон, в значительной степени Аристотель, в Новое время — Гегель, К.Маркс. Ее основным недостаток — отсутствие ответа на вопрос о том, кто учреждает и является субъектом справедливого общества и государства, кто репрезентирует воплощенный в них всеобщий разум. Вторую модель можно назвать конфликтно-индивидуалистической. Она типична для Нового времени, ее яркими представителями являются Гоббс, Дж.Локк, И.Кант и др. Основным недостаток этой модели состоит в том, что в ней разумный свободный индивид, являющийся продуктом, итогом исторического развития, рассматривается в качестве его предпосылки.

Специальная, или частная, С. есть нравственно санкционированная соразмерность в распределении благ и зол (преимуществ и недостатков, выгод и потерь) совместной жизни людей в рамках единого социального, государственно-организованного пространства, степень совершенства самого способа кооперирования деятельности и взаимного уравнивания конфликтующих интересов в обществе и государстве. В этом значении С. прямо смыкается с правом, в определенной мере совпадает с ним. Она является предметом изучения преимущественно социальных наук в отличие от общей С. — предмета моральной философии.

Общая С. и частная С., С. как этико-философская категория и С. как этико-юридическая категория связаны между собой столь органично, что одна невозможна без другой. Они образуют два аспекта (уровня) единой теории С. Различные этико-философские традиции понимания С., как подчеркивалось, переходят в ее различные этико-юридические версии. Точно так же исходным пунктом этико-юридической конкретизации С. является фиксация С. как изначальной нравственно обязывающей реальности.

Для построения теории С. существенно признание того, что индивиды рассматриваются в аспекте их совместной жизни как взаимно нуждающиеся друг в друге и потому равные между собой. Поскольку индивиды образуют вместе общество, живут сообществами, постольку они имеют нечто общее, являются сообщниками. Именно это фундаментальное обстоятельство дает начало С. «Справедливое по отношению к другому есть, собственно говоря, равенство — это сформулированное Аристотелем положение является нравственно-правовым основанием С. В этическом аспекте С. выступает как равенство в достоинстве быть счастливыми и в обладании необходимыми для этого благами. Поэтому всякая цельная концепция С. исходит из

основополагающих, одинаково доступных всем индивидам ценностей, точно так же всякая социальная практика справедливости предполагает некий, каждый раз конкретный и исторически разнообразный, набор материальных и духовных благ (от бесплатной раздачи пищи в античных полисах до блага свободы в современных либеральных демократиях), к к-рым все граждане имеют изначально равный доступ, на к-рые они имеют право независимо от заслуг, самим фактом своего существования в качестве членов данного общества. Здесь точкой отсчета и исходным нормативным основанием С. оказывается взаимность *золотого правила* нравственности. В правовом аспекте С. выступает как формальное равенство, одинаковость масштаба (требований, законов, правил, норм), посредством к-рого «измеряются» индивиды и их поступки, становящиеся в этом случае лицами, уравненными между собой в качестве субъектов права. И в морали, и в праве С. оказывается равенством, но существенно различным. Нравственная (этическая) С. есть равенство бесконечностей, люди здесь равны друг другу постольку, поскольку каждый из них является единственным, незаменимым, неисчерпаемым в своих притязаниях и стремлениях; они равны так, как могут быть равны совершенные миры, т.е. равны (тождественны) в своей нетождественности (индивид становится моральной личностью в силу своей нетождественности самому себе). Правовая С. есть равенство единиц, она полностью укладывается в каноны арифметического равенства, в известном смысле только ее и можно считать равенством, люди здесь равны именно как субъекты права, как если бы у них не было других свойств, интересов, потребностей, целей, кроме как выполнять нормы права.

Люди равны в качестве «соучредителей» социального пространства. Но сам акт учреждения состоит в легитимации неравенства занятий и положений, образующих структуру учреждаемого социального пространства (разделение труда, выделение органов управления и т.д.). Проблема состоит в сочетании, соединении равенства и неравенства, в конституировании такого равенства, чтобы оно стало равенством неравных, или такого неравенства, чтобы оно оставалось неравенством равных. Необычайная трудность этой не имеющей одноразового решения проблемы составляет основной источник общественных смут, протекающих под знаменем борьбы за С. Аристотель писал в «Политике»: «Одни полагают, что если они будут равны относительно, то они должны быть равны и вообще; другие, признавая себя относительно неравными, притязают на такое же неравенство во всех отношениях» (301в 35). Первый из типизированных Аристотелем случаев подразумевает позицию бедных слоев населения, к-рые свое гражданское, человеческое равенство со всеми используют как аргумент для того, чтобы добиться равенства во всем остальном (имущественных отношениях, статусном положении и т.п.). Второй случай охватывает позицию привилегированных социальных слоев, к-рые пытаются свою привилегированность довести до обретения гражданских и человеческих привилегий, как если бы они были привилегированными изначально, по человеческому предназначению. Ошибка первых состоит в непонимании того, что без имущественного, статусного и прочего неравенства

не было бы и изначального нравственно-гражданского равенства людей. Ошибка вторых — в непонимании того, что без изначального нравственно-гражданского равенства была бы невозможна их имущественная, статусная и прочая привилегированность. И то, и другое — и равенство в нравственно-гражданском аспекте, и неравенство во всех прочих отношениях — суть две фундаментальные, опоры социально-упорядоченного пространства.

Существуют две выделенные еще Аристотелем и составляющие несущую конструкцию всех последующих теорий формы С.: распределительная, или дистрибутивная, С. и уравнивающая, или ретрибутивная, С. Это — формы (виды) специальной, частной С. Они представляют собой способы распределения дефицитных благ — благ, к-рых не хватает на всех тех, кто на них претендует, и к-рые вообще не могут быть распределены без того, чтобы кого-то не обделить. Их следует назвать частными благами в отличие от общих благ, к-рые, напротив, по своей природе не могут быть поделены между индивидами, как, напр., всеобщее образование или приемлемая экология. Поэтому С. представляет собой способ отношения человека к другому лицу, опосредованный отношением к благам, на к-рые они оба претендуют. Формула С. всегда представляет собой пропорцию между четырьмя членами, где соотношение лиц А и Б такое же, каково соотношение получаемых ими благ «а» и «б». Справедливый человек и справедливое общество суть такие, к-рые могут найти нравственную меру в распределении выгод и тягот совместной жизни, а нравственной может считаться такая мера, к-рая устраивает всех и на к-рую получено согласие тех, на чью долю выпадает больше тягот. Распределительная С. есть распределение благ (имущества, почестей и всего прочего), а соответственно и тягот, обязанностей с учетом достоинства лиц, т.е. в зависимости от их вклада в общее дело, от «удельного веса» в масштабе общества. Здесь учитывается качество лиц. Нормы распределительной С. вырабатываются обществом и, хотя в основе своей и определяются его объективными законами, тем не менее несут на себе сильную печать субъективности, ментальных особенностей и волевой решимости конкретных народов, поколений, личностей. Существуют три основных исторически выработанных ее принципа: «каждому - то же самое (всем поровну)», «каждому - по заслугам», «каждому — по потребностям». Первый и третий принципы по отношению к современному обществу могут считаться исторически маргинальными: первый архаичен и в качестве уравнительного равенства был основополагающим началом первобытно-родовых отношений, третий обращен в будущее и является приоритетным в социальных утопиях (напр., коммунистической). Основным, определяющим для современных обществ является принцип «каждому — по заслугам» (типичные примеры — заработная плата в зависимости от количества и качества труда, распределение наград в зависимости от боевых подвигов). Другие принципы, хотя и второстепенные, также являются сегодня действенными и в определенных областях незаменимыми: так, напр., распределение т.н. базовых ценностей (прав человека) осуществляется по принципу «всем поровну», а социальная помощь

или налоговые льготы в зависимости от числа детей подходят под принцип «каждому по потребностям».

Уравнивающая С. представляет такое распределение благ и зол в обществе, к-рое осуществляется без учета достоинства лиц. Здесь речь идет в основном о двух типах общественных отношений, названных Аристотелем произвольным и непроизвольным обменом: об обмене вещей и о наказаниях. Обмен вещей тогда считается справедливым, когда он осуществляется в соответствии с их действительной ценностью; преимущественным пространством уравнивающей С. является рынок, на к-ром неважно, кто покупает, а важно лишь то, сколько он платит. Разумеется, действительная ценность вещей (товаров) — не есть нечто самоочевидное, и бывает крайне трудно найти объективную меру для оценки результатов разнокачественного труда, но это особый вопрос, он решается в историческом опыте, к-рый на сегодняшний день предлагает всеобщий эквивалент в форме денег. Этот вопрос стал преимущественным предметом экономических наук. Справедливая оценка в наказаниях, когда предстоит найти адекватную меру нанесенному в результате преступления ущербу состоит в их неотвратимости — в том, чтобы они налагались также независимо от того, кто их совершил (см. *Беспристрастность*). Конкретные общества обычно отдают предпочтение той или иной форме С. (напр., феодальное и социалистическое общества отдают приоритет распределяющей С., буржуазное общество — уравнивающей С.), но тем не менее в каждом из них представлены обе эти формы. Оптимальное, соответствующее достигнутому уровню развития человеческих сил сочетание этих форм С. в целом и применительно к отдельным фрагментам межчеловеческих отношений имеет решающее значение для определения меры С. общества.

Современные этические дискуссии о С. фокусируются вокруг концепции С. Ролза (см. *«Теория справедливости»*). Эта теория имеет синтетический характер, обобщает различные уровни и аспекты С., предлагает идеально-типическую модель С. в либерально-демократических обществах. Ее нормативной основой являются два принципа: 1) «каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других»; 2) «социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы они были а) к наибольшей ожидаемой выгоде наименее преуспевших и делали б) доступ к должностям и положениям открытым для всех в условиях честного равенства возможностей». (Ср. *«Анархия, Государственность и Утопия»*.)

Рефлексия по поводу С. как этического основания общественной коммуникации, научные и публичные дискуссии о С., само осмысление совместной жизни людей в терминах С. - характерная особенность европейской философии, связанная с цивилизационно-культурными особенностями европейского развития. Это не значит, что в других культурах (китайской, буддистской, мусульманской, индийской) нет понятия С. и они по данному критерию ниже европейской культуры. Это просто означает, что место С., мера

ее драматизма в других культурах может быть иной и подлежит специальному изучению.

Лит.: *Аристотель*. Никомахова этика [кн.V] // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984; *Гоббс Т.* Левиафан [II] // Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991; *Кант И.* Метафизика нравов [Ч. I] // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (2). М.: Мысль, 1965; *Нерсесянц В.С.* Право — математика свободы. М.: Юрист, 1995; *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995.

А.А.Гусейнов

СПРАВЕДЛИВОСТЬ СОЦИАЛЬНАЯ - понятие, применяющееся для того, чтобы перевести дистрибутивную справедливость на язык политической философии, обозначить ее институциональное измерение; основной предмет современных дискуссий о справедливости в западной философии. Идеалом С.с. является такая система общественных ин-тов, к-рая не в единичных действиях, а по самой своей структуре, и значит постоянно, обеспечивает справедливое распределение социально-политических прав и материальных благ. Исторически концепции С.с. являлись философской рационализацией протеста против имущественного неравенства и крайне неправомерного положения индивидов в пределах общественной иерархии. Это превратило понятие С.с. в типичный лозунг крайне эгалитарных и антисобственнических идеологических программ. Однако как категория, обозначающая важнейшее направление исследовательского поиска социальной этики, оно может считаться свободным от ограниченных идеологических коннотаций.

В истории социально-политической и этической мысли сложилось несколько принципиально различных подходов к институциональному измерению дистрибутивной справедливости. Их разнообразие определяется ценностными приоритетами общей концепции справедливости, к-рая может пониматься как преимущественно 1) *равенство*, 2) пропорциональность заслугам или же 3) гарантия неотъемлемых прав на обладание чем-либо.

Первой трактовке соответствуют имеющая долгую историю строго уравнительная концепция С.с. (в ее социалистическом и несоциалистическом вариантах) и сформировавшиеся в современной западной интеллектуальной традиции ревизионистский либерализм и радикальный эгалитаризм. Несоциалистическая уравнительная концепция отвечает руссоистскому идеалу равной мелкой собственности в обществе, где «ни один гражданин не должен быть настолько богат, чтобы быть в состоянии купить другого, и ни один настолько беден, чтобы быть вынужденным продавать себя» (Ж.Ж.Руссо). Социалистический вариант С.с. предполагает обобществление собственности, означающее перенесение центра тяжести дистрибутивной политики в область равного распределения совместно произведенного продукта (наиболее яркие примеры - «Национальная община» бабувистов, переходный к коммунизму период в марксизме). При этом социалистические концепции не исключают элементов распределения по заслугам (если последние отождествляются с трудовыми усилиями) и в более редких случаях по праву собственности (напр., у К.Д.Сен-Симона и Ш.Фурье). В отношении ключевого для идеи С.с. вопроса

о соотношении свободы и равенства строго эгалитарные концепции исходят из приоритета равенства или же из смыслового тождества двух категорий. В последнем случае условием слияния становится нравственное преобразование человечества, исключаяющее использование лозунга С.с. для реализации собственнической по своим истокам *зависти* (критика К.Марксом «казарменного коммунизма»).

Ревизионистский либерализм (родоначальники — Д.Дьюи, Л.Т.Хобхаус) исходит из возможности сбалансировать свободу и равенство, сделать их опорой друг друга в рамках целостной системы С.с. В его рамках осознана не только недостаточность, но и невозможность действительного легально-политического равноправия вне эгалитарных мероприятий в других социальных сферах. Ведь слишком сильная неравномерность в распределении богатств порождает зависимость малообеспеченных от работодателя, а при наличии демократических процедур богатство легко конвертируется в ничем не ограниченную власть.

В деонтологически-формалистском варианте (Р.Тауни, Б.Вильяме, В.Франкена, Г.Властос) это течение напрямую опирается на идею фундаментального этического равенства (см. *Равенство*). И т.к. равенство считается неотъемлемой частью справедливости, то социальные неравенства могут быть допущены только тогда, когда они оправдываются теми же причинами, к-рые в нормальных условиях обосновывают равенство в распределении.

Утилитаристская теория С.с. (как течение ревизионистской либеральной традиции) построена на консеквенционалистской логике и признании справедливости выводным, а не интуитивным понятием. В современном утилитаризме, в отличие от утилитаризма классического, где распределение удовлетворения не считается важным параметром при расчете общей пользы, порождаемой каким-либо действием (Г.Сиджвик), основной целью становится баланс между общим количеством удовлетворения и равным его распределением (Дж.Смарт). Уже концепция средней полезности (average utility), требующая исчислять удовлетворенность желаний на душу населения, является шагом к достижению такого баланса. Выдвигаются и иные соображения в пользу равного распределения как главнейшего выражения С.с. Во-первых, удовлетворение от каждой новой порции некоего блага («предельная полезность» (marginal utility) экономистов марджиналистской школы) имеет тенденцию к уменьшению пропорционально уже существующей обеспеченности им реципиента. В соответствии с этим получение неимущими определенного количества благ дает в целом больший прирост полезности, чем потеря того же количества благ избыточно обеспеченными (Р.Хэар, Р.Брандт, В.Райан и др.). Во-вторых, уравнительное распределение диктуется соображениями искоренения зависти, к-рая резко уменьшает общий уровень совокупной удовлетворенности (Хэар). В итоге утилитаризм предлагает создание распределительной системы, мера уравнительности к-рой ограничена опасениями по поводу уменьшения предпринимательской инициативы, а значит, и общего количества потребляемых благ (А. Пигоу), а также

способностью данного общества адекватно прореагировать на эгалитарные преобразования (Хэар).

У Дж.Ролза в контрактной разновидности либерального эгалитаризма (см. *«Теория справедливости»*) предпринимается попытка обосновать систему С.с. за счет соединения нескольких основных пониманий социально-политического равенства. Кроме исходного равенства участников гипотетического контракта за завесой неведения, Ролз выделяет, во-первых, равенство неотчуждаемых прав в отношении основных свобод, во-вторых, равенство доступа к должностям и положениям на основе честного равенства возможностей, в-третьих, равный доступ к эгалитарной системе компенсации неравенств, допускаемых только для того, чтобы обеспечить большую в сравнении с простым уравнительным распределением выгоду наименее преуспевающим. Эти принципы создают непротиворечивый баланс равенства и свободы, построенный на преобладании прав над благами. Однако такая непротиворечивость достигается только при обязательном признании естественных талантов кооперативной (метафорически — «семейной», «братской») собственностью, а заслуги — бессмысленным понятием (ее превращение в «законное ожидание»).

Контрактная концепция С. (Р. Дворкин) пользуется по отношению к государству метафорой гигантской страховой компании от несчастных случаев, к-рая восполняет недоступность частного страхования из-за высокой цены. Область, на к-рую должна распространяться система страхования, ограничивается теми случаями, от к-рых счел бы нужным застраховаться разумный человек за завесой неведения. Материальной компенсации подлежит только тот ущерб от игры природных или социальных сил, за к-рый лицо никак не может считаться ответственным (bad brute luck).

Современные либерально-эгалитарные концепции С.с. подразделяются также на теории равенства благосостояния (Р.Эрнесон, Д.Кохен, Т.Нагель) и равенства ресурсов (Дворкин, Э.Раковски). Первая ориентируется на компенсацию потерь, определяемую в соответствии с неудовлетворенными потребностями граждан, соглашаясь компенсировать даже высоко затратные субъективные вкусы, если в их появлении нельзя обвинить самого человека. Вторая теория исходит из равного права граждан на доступ к внешним и не произведенным чьим-то трудом ресурсам, что избавляет контролирующих свои вкусы лиц от участи заложников сибаритов.

Радикальный эгалитаризм отталкивается от следующих критических аргументов против концепций С.с. ролзианской традиции. Во-первых, принцип различия (см. *«Теория справедливости»*), сохраняя заметное имущественное неравенство, в его практическом приложении порождает общественные страты с различной степенью реальной морально-политической автономии (К.Нильсен). Во-вторых, либерал-ревизионистская система распределения не обеспечивает равного уважения граждан, поскольку распределительные мероприятия проводятся после неизбежного предварительного признания менее преуспевающих граждан низшими по ценности, что и компенсируется материальными благами из соображений жалости. В-третьих, на основании

требования либеральной нейтральности по отношению к партикулярным системам ценностей либеральный эгалитаризм уравнивает лиц с высоко затратными вкусами и людей, посвятивших себя безвозмездной заботе о ближних. В-четвертых, либеральный эгалитаризм отстаивает только равенство стартовых возможностей, предлагая в дальнейшей жизни лишь компенсацию, а не коррекцию положения граждан (Э.Андерсон).

Заменить либеральные концепции призваны теории С.с., опирающиеся 1) на «равенство потенциальных возможностей функционирования» (А.Сен), в т.ч. «функционирования как равных граждан» (Андерсон), 2) на представление об обществе как кооперативном предприятии, совместно производящем общий продукт, а значит, создающем узы взаимной зависимости (Р.Норман, Андерсон). Первое положение не ограничивается обоснованием политического равенства, но требует, чтобы каждому был обеспечен доступ к ресурсам, дающий возможность быть на равных во всех многочисленных сферах гражданского общества. Второе извлекает из взаимной зависимости в рамках кооперации требование взаимности, ограничивающее притязания, основанные на дарованиях или заслугах. В итоге распределительная система не просто становится справедливой, но и перестает быть унижительной, и в нее включаются даже те, кто считается ответственным за свое неудачное социальное положение (исключая преступников).

Второй круг теорий С.с. составляют меритократические концепции. Они предполагают конструирование такой социальной системы, в к-рой каждому гражданину (подданному) прежде всего предоставлена возможность получить статус (и в некоторых случаях соединенные с ним блага), в точности соответствующие его заслугам. Эта трактовка наиболее близка к аристотелевскому пониманию дистрибутивной справедливости как распределения «по достоинству». Первую проблему, стоящую перед меритократическими концепциями, обозначил Аристотель, указав на принципиально разное понимание достоинства в демократическом, олигархическом или аристократическом обществе. Современные теоретики продолжают этот спор, пытаясь выделить необходимые для оценки параметры (или слагаемые) заслуги. В качестве таковых, как правило, выделяются: таланты, усилия, принятие риска, роль в достижении конечного результата. Вторая проблема состоит в том, чтобы определить, насколько некий, ставящийся в заслугу параметр может считаться проявлением самого индивида, а не внешних условий его существования. Сомнение в принадлежности индивиду может быть выражено по поводу всех основных слагаемых заслуги. Природные таланты не являются результатом проявления воли самого человека, а трудовые усилия и способность к внесению вклада в конечный результат могут быть сведены к специфическим группам тех же природных талантов. Однако сторонники меритократического понимания С.с. (напр., Дж.Шер) считают, что владелец естественных дарований не должен доказывать обоснованность собственных заслуг, к-рые все равно не могли бы стать реальностью без целенаправленной, ответственной деятельности. Третью проблему со времени Платона представляет существование тех традиционных

ин-тов, к-рые исключают равенство стартовых условий для дальнейшего отсчета заслуг перед обществом. В их числе — семья и собственность с правом наследования и дарения. Меритократические проекты разделяются в этом отношении на предполагающие уничтожение таких ин-тов или заметное сокращение их влияния на распределение благ.

В настоящее время существуют радикально-меритократическая модель С.с., настаивающая на установлении естественной аристократии и предполагающая жесткое изначальное ранжирование индивидов с помощью тестовых процедур (британское общество в памфлете М.Янга, проекты «ай-кью идеологов» А.Дженсена и Р.Херрстайна), и умеренно-соревновательная модель меритократии, к-рая стремится лишь скорректировать работу рыночных механизмов, но не для компенсации, а для увеличения справедливой пропорциональности воздаяния (Шер, А.Голдман, А.Розенберг). Так, выразитель второго подхода Д.Белл считает адекватным выражением как экономической эффективности, так и С.с. формулу: каждому в зависимости от его личного вклада и в соответствии с полномочиями и привилегиями его сферы деятельности.

Третья, либертаристская, традиция опирается на понимание С.с. как соблюдения неотъемлемых прав на определенную собственность (напр., «справедливость, основанная на правомочии» (Р.Нозика) (см. *«Анархия, Государственность и Утопия»*). Соответственно, распределение всегда будет справедливым, если оно возникает из другого справедливого распределения с помощью справедливых (т.е. не безнравственных) средств. Эта формула С.с. определяется тем, что в либертаристской традиции собственность понимается как неотъемлемая часть личности (и значит, не может превращаться в средство для решения общественных проблем), а все личные качества и их социально значимые результаты воспринимаются как индивидуальная собственность (и значит, исключают право недобровольного участия в перераспределении). В итоге всякая компенсаторная система распределения, за исключением ректификации владений, в основе к-рых лежит кража или обман, превращается в эксплуатацию трудолюбивых, талантливых и удачливых, тождественную принудительному труду. Однако либертаристские концепции лишь формально могут быть отнесены к теориям С.с., поскольку сами либертариисты считают, что это понятие связано с «шаблонными» (по Нозик), или «конструктивистскими» и «атавистическими» (по Ф.А.Хайеку) моделями распределения, а значит, является абсолютно неприемлемым и даже опасным («мираж С.с.» у Хайека).

Лит.: Волгин В.П. Очерки истории социалистических идей: Первая половина XIX в. М.: Наука, 1976; Он же. Очерки истории социалистических идей с древности до конца XVIII в. М.: Наука, 1976; Мальцев Г.В. Буржуазный эгалитаризм: эволюция представлений о социальном равенстве. М.: Мысль, 1984; Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995; Хайек Ф.А. Пагубная самонадеянность: ошибки социализма [4]. М.: Изд-во «Новости», 1992.

А.В.Прокофьев

СТЫД - чувство, выражающее осознание человеком своего (а также близких и причастных к нему людей) несоответствия принятым в данной среде нормам или предполагаемым ожиданиям. С. переживается как в случае действительного несоответствия, так и мнимого. Переживание С. тем сильнее, чем важнее и значимее для человека мнение лиц, к-рые могут выразить свое осуждение по поводу нарушения норм. Со С. сходен позор - как чувство, вызванное осознанием человеком того, что его несоответствие принятым нормам и предполагаемым ожиданиям стало предметом публичного осуждения.

Исторически С. - наиболее ранняя форма нравственной самооценки. Появляется как реакция на нарушение табу в древнем обществе. Напр., в др.-греч. культуре теряющий доблесть испытывает С. до тех пор, пока не вернет ее своими поступками. В Ветхом Завете отсутствие С. составляет важную характеристику состояния людей до грехопадения (Быт. 2:25). После грехопадения С. является первым переживанием для поврежденной природы человека. При этом С. сопровождается *страхом* (боязнью), на к-рый прежде всего указывает автор текста, где С. лишь подразумевается (Быт. 3:8— 11). Сопоставление двух фрагментов показывает интересный аспект библейского представления о С. Состояние С. возникает прежде всего в отношениях с другими людьми. В отношениях с Богом С. сближается со страхом (боязнью).

В Др. Индии С. рассматривается как пустота (шунья, майя), к чему следует относиться как к иллюзорному. С. обнаруживает привязанность к материальной природе, а следовательно, отдален от Абсолюта (Брахмана). Поэтому в сверхличном состоянии сознания (Атман) С. не должен присутствовать, т.к. оно характеризуется блаженством (ананда). В Др. Китае переживание С. обнаруживает себя в случае нарушения предписанного ли-ритуала. В Японии самурайский кодекс *бусидо* предписывает воину, испытавшему С., совершить *харакири*.

В западноевропейской традиции первыми философами, к-рые рассматривали нравственное значение С., были Гесиод и софисты. Поэма «Труды и дни» апеллирует к С. греч. народа в связи с утерей обычаев «золотого века». Тезисом Протагора «человек - мера всех вещей» релятивируется С. Младшие софисты (Калликл и Фрасимах) утверждают право сильного быть свободным от С., т.к. сила естественна, а то, что естественно, не может вызывать осуждения. Нравственные нормы искусственны и призваны сковать сильного, их (в т.ч. и С. как следствие нарушения) надо преодолевать. Демокрит считал высшим видом С. — С. перед самим собой.

Платон полагал, что С. подобает тем, у кого преобладает вожделеющая часть души (третьему сословию идеального государства). Здесь происходит выделение новой добродетели — стыдливости, к-рая рассматривается как принадлежащая добродетели умеренности. Аристотель не рассматривал С. в качестве добродетели. С. интерпретируется как аффективное состояние, к-рое в силу этого не может считаться добродетелью, но связано с нею.

Оценка С. представителями сократических школ различна. *Киники* публично совершали постыдные поступки без малейшего смущения.

Киренаики, рассматривавшие наслаждение как высшее благо, считали, что никакое действие, ведущее к наслаждению, не может быть постыдным.

Ранние стоики (Зенон из Китиона, Хрисипп, Клеанф) считали потерю самообладания постыдной для мудреца. В том случае, если удары судьбы уже нельзя выдержать, нравственно приемлемо самоубийство, но не С. В Средней и Поздней Стое мудрец становится идеалом, а не действительностью. С. не чужд для философа, а даже предписывается ему (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). В неоплатонизме (Плотин, Ямвлих) тело считается источником С. и потому привязанность к нему постыдна.

В христианской традиции С. играет существенную роль в нравственной жизни. В С. начинает осознаваться вина. В христианской аскетике С. предстает в виде стыдливости, к-рая рассматривается как сдерживающий фактор для таких пороков, как дерзость, хвастовство, гнев, блуд, тщеславие, ложь, гордость и т.д.

В эпоху Возрождения аскетическому пониманию С. противопоставляется гуманистическое оправдание человеческого естества. Тело уже не источник греховных страстей, а союзник души в деле самосовершенствования (Лоренцо Балла, В. де Фельтре, М.Монтень).

Нем. романтики (Ф.Шлегель, Новалис) считали С. чувством, противоположным эстетическому, а следовательно, недолжным. Ф.Ницше считал его характерной чертой «морали рабов», к-рая калечит жизненные проявления человека. «Мораль господ» основывается на силе, насилии и цинизме. Гедонистическая трактовка С. (де Сад, эротософия) понимает С. как слабость, неспособность к наслаждению.

Рус. религиозная этика в силу своей отчетливо выраженной перфекционистской ориентации рассматривает С. как одну из основных этических категорий. В.С.Соловьев относил С. наряду с жалостью и благоговением к «первичным данным нравственности». С. — это то, что отделяет человека от низшего, понимаемого как его животная природа. Развиваясь, С. переходит в чувство *совести*, понимаемой как сублимированный С. Е.Н.Трубецкой дополняет и уточняет Соловьева относительно роли С. в нравственной жизни. Выступая против отождествления слов «стыдно» и «совестно», он рассматривает С. как аффект, чувство в противоположность совести как самоопределению разума в человеческих отношениях, к-рое может сопровождаться либо не сопровождаться аффектом С. Этим положением Трубецкой предостерегает от сведения к чувству практического разума с его всеобщими и безусловными нормами, что является преувеличением эмпирического элемента в нравственности. Оригинальную трактовку С. предложил рус. космист Н.Ф.Федоров. Будущее человечество возможно как осознание С. перед ушедшими поколениями и последующего их воскрешения техническими средствами.

Психоаналитическую трактовку С. дал З.Фрейд. С. появляется в сознании человека как реакция Сверх-Я на совершение недолжных действий. С. может быть источником комплексов, подлежит включению в структуру сознания, в принцип реальности и изжит. Э.Фромм, в противоположность Фрейду, считает источником С. не половое чувство, а более глубокие структуры личности. С.

интерпретируется им как следствие невроза, а невроз как частная форма религии.

Итак, категория С. в этике выражает одну из универсальных психологических эмоций, получает различное толкование в историко-этических подходах в зависимости от принципиальных различий нормативно-ценностных программ, включающих в себя эту категорию. Тем не менее все интерпретации С. содержат существенно общий признак - эмоциональное неодобрение (санкция) при нарушении нравственной нормы (обязанности) на поведенческом уровне.

Лит.: Зарин С.И. Аскетизм по православно-христианскому учению: Этико-богословское исследование. М.: Православный паломник, 1996; Соловьев В.С. Оправдание добра; нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990; Трубецкой Е.И. Миросозерцание Вл. Соловьева // Трубецкой Е.Н. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Медиум, 1995; Фрейд З. Тотем и табу: психология первобытной культуры и религии. СПб.: Алетейя, 1997; Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992.

Л.Е.Митько, В.И.Дружинин

ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА - Нравственное учение христианства, определяющее моральные ориентиры человеческого поведения, основанные на христианском представлении о природе и предназначении человека, его отношении с Богом. Х.э. получает свое выражение в христианском этосе — определенном стиле жизни, имеющем исторически многообразные формы и присущем как отдельным индивидам, так и большим общественным группам, исповедующим христианство.

Источником Х.э. являются тексты Священного Писания, их интерпретация и этическая рефлексия отцов и виднейших учителей Церкви, а также примеры нравственной жизни, явленные в жизни Церкви. Х.э. тесно связана с историей Церкви: будучи теорией христианского действия, она проявляет себя не столько в истории моральных идей (см. *Богословие нравственное. Средневековая этика*), сколько в конкретной жизни Церкви (на нее влияют в т.ч. харизматические движения вроде монашества или пуританизма, жизнь отдельных харизматических лидеров и святых).

Этическое учение христианства исторично: при сохранении неизменными базовых постулатов Х.э., каждая эпоха и различные христианские конфессии предлагают свое понимание конкретных путей их воплощения в жизнь; специфика этого понимания определяется большим комплексом социокультурных факторов (напр., изменение социальной действительности, умонастроений и систем ценностей; усвоение философского наследия античности; развитие богословия). Т.о. происходит не изменение нравственного учения христианства, но лишь дальнейшее выявление, обнаружение его смысла.

От других этических систем Х.э. отличает 1) то, что она — не столько система теоретических принципов, сколько жизнеучение (определенный способ жизни, подобающий «новому творению»), 2) все нравственные требования имеют своим основанием спасительные действия Бога, а потому могут быть

поняты лишь в контексте истории спасения (дело спасения, осуществленное Христом, не только предшествует нравственным обязанностям, но и делает возможным само их выполнение); 3) все проявления нравственной жизни неотделимы от религии в ее культовом и благочестивом аспектах (это средства, с помощью к-рых нравственная жизнь выражает себя); 4) Х.э. как и способ бытия христианина обладают парадоксальностью в той мере, в какой парадоксальна вера в Бога, к-рый стал человеком.

Иисус Христос не оставил целостного этического учения и не был в первую очередь учителем нравственности. Главными источниками реконструкции его воззрений являются в первую очередь синоптические Евангелия (от Матфея, Марка и Луки, хотя они и отражают христианскую традицию во втором поколении); они получают определенное развитие в этическом учении ап. Павла (см. *Послания апостола Павла*), отражаются в других книгах Нового Завета. Все нравственные требования Христа имеют параллели в Ветхом Завете, но Христос значительно усиливает, делает более радикальными и универсализирует этические требования иудаизма. Иной и способ их обоснования — обращение не к традиции и закону, но к личному авторитету Христа как выразителю воли Бога (что выражено в *Нагорной проповеди* противопоставлением: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю, вам...» (Мф. 5:21-48).

Специфика этического учения Христа определяется спецификой его понимания отношения Бога к людям и к миру как заботливого и любящего Отца, пекущегося о благе своего творения. Поэтому основополагающим принципом этического учения Христа является требование безграничного, «радикального послушания» и доверия Богу. Эта максима находит свое выражение не в абстрактном требовании послушания, но в конкретных предписаниях, в к-рых верность Богу ставится выше всех прочих обязательств человека (напр., по отношению к близким и семье - Мф. 19:10-12; Мк. 3:35; Лк. 12:51-53; 14:26; по отношению к собственности — Мф. 6:19—34; Мк. 10:17-31; Лк. 12:13-21; 16:19-31). Послушание проявляется не только во внешних поступках, но и во внутреннем отношении, в смирении духа, в полном приятии воли Бога, к-рая не дана христианину раз и навсегда в полном виде и не может быть сформулирована в терминах закона или традиции. Специфическое содержание Божественной воли заново постигается верующим в каждый новый момент выбора благодаря дарам и водительству Св. Духа (к-рый предстает в Новом Завете как имеющий определенные этические качества: в Галл. 5:22-23 дается каталог добродетелей, к-рые являются «плодами Духа»).

Послушание Богу-Отцу неотделимо от любви к нему, главным практическим выражением к-рой является любовь к ближнему. Требование заботы о благе ближнего, понимаемом в самом широком значении (ср.: Мф. 5:43-48; Лк. 6:27, 32-36; 10:25-37) - второй основополагающий принцип этического учения Христа, выражающийся в *золотом правиле* (Мф. 7:12; Лк. 6:31; ср. *Заповедь любви*). Любви к Богу и ближнему в Х.э. отдается абсолютный приоритет по сравнению с другими добродетелями; наличие у христианина чувства любви является главным критерием присутствия и

активности в нем Св. Духа (1 Кор. 13). В поучениях ап. Иоанна любовь выступает как единственный нравственный императив (напр., I Ин. 3:11, 14). Именно взаимная любовь является признаком, отличающим общину истинных последователей Христа от внешнего мира (Ин. 13:35). Мерилом этой любви выступает не столько любовь к самому себе (ср.: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» - Мф. 19:19; 22:39; Мк. 12:31, др.), сколько любовь самого Христа («Как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга» — Ин. 13:34), рассматриваемая сквозь призму его спасительной миссии и крестных страданий. Единственное полное выражение такой любви - это жизнь, являющая собой пример безграничного самопожертвования.

Исходной посылкой этических рассуждений Христа является его весть о приближении Царства Божьего (Мк. 1:15), за к-рой следовал призыв к покаянию, к постижению человеком воли Бога и подчинению ей как единственному пути, готовящему человека к вхождению в грядущее Царство. Радикализм требований Христа определяется тем, что его этика — это этика «Царствия Божьего», в том смысле, что он описывает волю Бога, к-рая будет господствовать, когда Царство достигнет полноты своего осуществления. Радикальный характер Божественной благодати и любви накладывает на тех, кто войдет в Царство, требование искреннего доверия Богу, безграничного прощения и бескорыстной заботы о ближнем.

Важной чертой жизнеучения Христа является то, что загробное блаженство или наказание не утверждаются в качестве главного воздаяния, они предстают закономерными последствиями всей совокупности свободных нравственных выборов человека в мире, находящемся под властью справедливого Бога. Христос побуждает своих последователей призывом к благодарности, к послушанию, к готовности стать детьми небесного Отца. Его учение — учение уповающего, радостного приятия Божественной благодати и любви и благодарное, искреннее совершение воли «Господа неба и земли» (Мф. 11:25). Истинная награда и воздаяние для веры и послушания христианина - получение прощения, преодоление отчуждения и отдаления человека от Бога, обладание даром Божественной благодати, радость от грядущего общения с Отцом в Царствии Небесном.

Сочинения христианских апологетов не содержат какой-либо целостной этической системы, как не создали ее и представители ранней патристики (2-3 вв.). Нравственность настолько тесно связана с культом единого Бога, что невозможно провести четкое разграничение между этикой и *верой* или этикой и религией. Этические максимы не могут быть поняты вне контекста веры, все этические требования имеют сугубо религиозную мотивацию. В центре этических рассуждений — проблема, что значит быть «новым творением во Христе» (2 Кор. 5:17); какие это накладывает на христианина нравственные требования, как определяет способ его бытия, мышления, выбираемые им ценности. Первые последователи Христа понимали его учение не как доктрину, к-рую нужно усвоить, но как стиль жизни, к-рому надо следовать.

Главные источники нравственной жизни христианина — слово, понимаемое как постижение истин веры, и таинство (в первую очередь -

крещение и причастие). Именно через них рождаются новые формы поведения: онтологическая перемена естества (тело христианина — есть храм Духа Святого, 1Кор. 6:19) с неизбежностью производит и перемену деонтологическую, в должном способе бытия христианина. «Новизна жизни» (*povitas vitae*) христианина включает четыре составляющие. Первая — это вера: поведение христианина детерминируется тем знанием Бога, к-рым он обладает, и отношением Бога к человеку; нравственная жизнь христианина — это его ответ Богу на полученные дары жизни, искупления и благодати. Вторая — праведность, к-рая тесно связана с понятиями *греха* и *благодати*. Грех понимается не столько в смысле ритуальном или моральном, сколько в теологически-познавательном: как непризнание Бога Богом, а отсюда и непризнание человека человеком. Если Христос провозглашает прощение грехов, то это не является простым смыыванием вины, но означает нечто большее: создание нового отношения с Богом и людьми. Праведность — это благодатный дар Бога, с помощью к-рого он соединяет людей с собой и побуждает их, чтобы и они сами становились праведными. Третья — подражание Христу (*sequela Christi*). Жизнь Учителя и его смерть выступают как модели для буквального подражания (напр., раннехристианский идеал мученичества) и для отдельных индивидов, и для христианской общины в целом. Х.э. предстает как этика ученика, следующего примеру своего учителя (при определенном смещении акцентов в понимании сути подражания в разные исторические эпохи), и, стало быть, предполагает между ними личное, живое отношение. Четвертая — любовь: пришествием в мир Христос установил новое братство, или взаимную любовь, основой к-рой является тот факт, что Бог — Отец всего тварного, и все люди — братья.

Этическое учение ранней Церкви тесно связано с эсхатологией. Возвещенная Христом и напряженно ожидаемая первыми его последователями близость Царства Божьего определяла весь строй жизни христиан. Первые христиане живут в атмосфере «эсхатологии совершенной»: провозвестием и началом осуществления этого Царства является Воскресение Христа. Неисполнение эсхатологических ожиданий привело к изменению не только эсхатологических воззрений, но и этических установок. Христиане уже не считают, что спасены самим актом крещения и являются святыми, ожидающими второго пришествия Спасителя, когда Царство достигнет своей полноты, но являются теми, кого Христос непрестанно приглашает к обращению, чтобы они были готовы к последнему дню. Настоящее — это пространство между первым и вторым пришествиями Христа, к-рое дается его последователям как возможность подготовки к последнему, как время покаяния и освящения (2 Петр 3:3—18). Раннехристианские авторы призывают не к пассивному ожиданию, но к активным усилиям по собственному изменению («Послание Варнавы», 21; «Пастырь» Ермы, 16—17).

Хотя напряженно ожидаемый первыми христианами конец мира отодвигался, интенсивность эсхатологических ожиданий долго не спадала, что в значительной степени повлияло на возникновение и широкое распространение многообразных форм христианского *аскетизма*

(практикование аскетизма ставило предел процессу прокреации, приближая т.о. второе пришествие Христа).

В трудах христианских апологетов акцент переносится с эсхатологии коллективной на индивидуальную (речь идет в большей степени о неизбежности конца индивидуального земного бытия и неизбежной личной встрече с Христом), что, в конечном итоге, не могло не повлиять и на большую индивидуализацию нравственных требований; Х.э. из этики общины, какой она предстает в Новом Завете (сообщества, вызванного к жизни действием Бога во Христе и опирающегося в качестве руководителя своей жизни в конечном счете более на Духа, чем на закон или традицию), превращается в этику индивида. Это привело к тому, что постепенно чувство страха перед индивидуальным судом и наказанием начинает выступать как значимый стимул для безгрешной жизни христианина (явление, бывшее особенно характерным для западной традиции). Социологической причиной этого смещения акцентов было угасание первоначального энтузиазма в связи с тем, что исполнение пророчества Христа отодвигалось на неопределенное будущее.

Значимым рубежом в развитии Х.э. стал переход от эпохи гонений на христиан к превращению церкви в признаваемый государством ин-т. Это привело к тому, что, во-первых, нравственный идеал, предлагаемый христианством, становится более универсальным, одновременно адаптируясь к изменившейся социальной действительности; во-вторых, формируется представление о двух путях достижения христианского совершенства и спасения: более строгий путь монашеской жизни (см. *Монашество христианское*) и менее строгий путь, предназначенный для остающихся в миру последователей Христа (дуализм нравственных стандартов был в большей степени характерен для средневекового западного христианства).

После обретения христианством официального статуса заметно усилилась социальная ориентация Х.э. Христианин, став «новым творением», меняет и свое отношение к окружающему его миру (последний, будучи нейтрален в нравственном отношении, обретает смысл своего существования только во Христе и через Христа). В эпоху напряженных эсхатологических ожиданий социальный аспект Х.э. занимал второстепенное место: близость грядущего Царства Божьего делает ненужными какие-либо общественные преобразования (не случайно и тексты Нового Завета не останавливаются подробно на этой теме). Отсутствие внимания к социальному реформированию у представителей ранней Х.э. отчасти объясняется и той культурной ситуацией, в к-рой оказались первые последователи Христа (их малочисленность, а также отсутствие каких-либо рычагов действенного влияния на общество в эпоху гонений).

Социальная действительность и отношение к миру рассматриваются сквозь призму высшего предназначения христианина и домостроительного замысла Бога. Христианин живет между «уже» (первое пришествие Спасителя) и «еще нет» (наступление Царства Божьего), и настоящее ценно для него лишь в перспективе будущего. Но устремленность к будущему не оправдывает бегства от настоящего, потому что и оно — это полученное от Бога время. Ученик Христа, как участвующий в его Царстве, к-рое не от мира сего (Ин.

18:36), должен занять конструктивную позицию, иметь чувство ответственности за этот мир, всегда при этом сохраняя дистанцию и никогда не отождествляя себя с ним полностью (христианское призвание, предусматривающее дистанцирование от мира, находит свое выражение и в идее отделения христианской общины от социума, и в идее монашества, как ухода, изоляции от общества, создания особого образа жизни). Главным путем преобразования общества деятели ранней Церкви считали его «очищение» (св. Афанасий), достигаемое путем сокращения числа приверженцев язычества и более широкого распространения христианских идеалов (стандарты межличностных отношений с узкой группой единоверцев переносятся на общество в целом); все призывы к социальной справедливости, к заботе о нуждающихся и раздаче милостыни аргументировались тем, что все люди соединены узами братства и что в каждом человеке присутствует Христос (ср.: «Как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне», Мф. 25:40 и сл.).

Направление развития Х.э. в средние века было задано двумя тенденциями в интерпретации послания Христа, наметившимися уже в Новом Завете. Первая (Евангелие от Матфея, Послание ап. Иакова, др.) трактовала весть Христа как новое право, устанавливающее более высокие нравственные стандарты, чем зафиксированные в Ветхом Завете. Позднее под влиянием стоицизма (в частности, в результате заимствования концепции «естественного права») христианский путь все чаще начинает пониматься как система определенных канонов поведения, следуя к-рым крещенный обладатель благодати приносит удовлетворение Богу за свои грехи и получает заслуги в глазах верховного Законодателя и Судьи.

Вторая тенденция (напр., послания ап. Павла и Иоанна) рассматривала преображение человека как результат действия Св.Духа (одного знания заповедей недостаточно, для того чтобы им следовать; их реализация становится возможной благодаря тому, что верующие получили Св.Духа). Эти тенденции, условно называемые а) легалистской (Климент Римский, апологеты 2-3 вв., Тертуллиан, Киприан, Амвросий, Григорий Великий) и б) харизматической, испытавшей влияние гностицизма и неоплатонизма (Игнатий Антиохийский, Ириней, Августин), и существовавшие первоначально параллельно, определили специфику Х.э. в западно- и восточнохристианской традициях.

В западной Церкви понимание христианского пути приобрело гл.о. форму легализма; этика тесно связана с институцией церкви, в связи с чем на первое место вышел вопрос о том, как поступать с теми, кто нарушает минимальные нравственные стандарты. Средневековый католицизм делал акцент на учении о прощении, что получило отражение в теологии крещения и практике покаяния (напр., пособия для исповеди — пенитенциарии, т.е. пространные каталоги всех мыслимо возможных проступков и греховных деяний. (Ср. *Требник*), в моральной теологии Нового времени (главное внимание — определению содержания моральных обязанностей, выработке критериев оценки поведения

христианина и разграничению сфер дозволенного и недозволенного – (см. *Иезуитизм*).

В восточнохристианской традиции этический катехизис христианина приобрел не столько законническое и моралистическое, сколько мистическое и аскетическое истолкование (Климент Александрийский, Ориген, Евагрий Понтийский, Григорий Нисский; исключение составляет ряд представителей Антиохийского богословия). Традиционные предписания Х.э. понимаются не столько как способ жизни, подобающий возрожденному во Христе человеку, сколько (отчасти под влиянием платонизма) как определение пути, к-рым следует душа в своем странствии от погруженности в конечный, видимый мир до знания или видения Бога, достигаемого в процессе очищения и освящения, когда душа перевоплощается по образу Бога. Нравственная активность христианина ограничивается преимущественно сферой внутренней, духовной жизни (что получило конкретное выражение в специфике традиции православного монашества; в теологии образа и подобия; в понимании спасения не как оправдания и стяжания заслуг определенным образом жизни и деятельности, но как процесса обожения человека).

Для западной церкви также в большей степени характерна тенденция адаптировать первоначальные этические заповеди Священного Писания к меняющейся социальной действительности, в то время как восточную отличает больший ригоризм, «максималистская непоколебимость» (С.Булгаков) нравственных требований в том смысле, что они базируются исключительно на Божественном откровении.

Социальный аспект Х.э. в эпоху средневековья был более отчетливо выражен в западной традиции. Православие, с его преимущественным акцентом на «внутреннее делание», не создало целостного социального учения; изменение социальной действительности рассматривалось гл.о. как результат внутреннего изменения человека (традиция, восходящая к Василию Великому, Златоусту; но также, напр., Амвросию Медиоланскому, Августину). Поэтому для католицизма в большей степени характерно институциональное оформление благотворительной деятельности; создание ин-тов монашеской жизни, для к-рых различные формы социальной активности рассматриваются как главный путь к личному освящению; детальная разработка проблем социальной этики в схоластических «Суммах».

С усложнением структуры социальных связей и ин-тов власти, с развитием экономических отношений социальный аспект становится доминирующим в Х.э. Нового времени. Протестантизм отказывается от концепции двух путей христианской жизни, следствием к-рой было существование двух нравственных стандартов. Этот дуализм устраняется признанием возможности воплощения христианских идеалов в миру; устанавливается единый высокий стандарт нравственных требований, получивший выражение в концепции мирского аскетизма (см. *«Протестантская этика и дух капитализма»*). Различные протестантские конфессии имеют свои особенности в понимании конкретных проявлений мирского аскетизма и принципов социального поведения христианина, но

общим для них является признание всех сфер жизни христианина в качестве значимых для спасения и активная разработка проблемы отношений человека и социума в этической теории.

Библейским основанием социальной этики М.Лютера послужило учение о «двух царствах» — творения и искупления (век Адама и Христа у ап. Павла — Рим. 5). Христианин является одновременно субъектом царства Бога (совокупность верующих, переродившихся через Христа и Евангелие с помощью веры), управляемого по законам любви, и царства людей, где Бог правит через цезаря и закон с помощью справедливости и подчинения. Эти царства не сводимы друг к другу («Аугсбургское вероисповедание», ст. 28 — идея взаимного невмешательства и разделения сфер компетенции Церкви и государства), и царство людей не преобразуемо в царство Бога путем, напр., социального реформирования. Принимая существующий социальный порядок как данность, христианин призван жить и действовать в его рамках, являя собой пример деятельной любви («вера, действующая любовью», Гал. 5;6 — выступает как модель жизни христианина) и рассматривая все формы своих мирских занятий и выполнение своих гражданских обязанностей как часть своего религиозного призвания и апостольства.

Исходная посылка этических рассуждений Ж.Кальвина — идея о том, что человек всецело принадлежит Богу. Нравственная жизнь христианина есть проявление его благодарности Богу, явившему себя в качестве Отца, и за включение в Церковь как сообщество избранных. Благодарность получает свое практическое воплощение в идее самоотречения, понимаемого как стремление поступать так, чтобы быть угодным Богу («Наставление в христианской вере», III, VII, 2). Высшими формами самоотречения являются любовь к ближнему (понимается как долг перед Богом и выражается в использовании плодов труда христианина на общее благо Церкви как сообщества избранных) и повседневный кропотливый труд (трудовая деятельность сакрализуется и рассматривается как форма служения Богу); профессиональный успех подтверждает богоизбранность христианина (см. *Предопределение*), поэтому становится самоцелью, а не средством достижения материальных благ. В отличие от позиции Лютера ранний кальвинизм рассматривал нормы Х.э. как главное средство регуляции социального поведения. В соответствии с учением Кальвина о троякой «пользе закона» (тождествен воле Бога, выражен в Писании (гл.о. в *Декалоге*) и обобщается в *заповеди любви*), он не только показывает человеку невозможность угодить Богу исключительно своей добродетелью и является конкретным руководством, каким образом христианину выполнять волю Бога, но и делает возможной общественную жизнь. Данный Богом закон лежит и в основе гражданского права, в соответствии с к-рым строится поведение человека в обществе; этим же законом христианин руководствуется и при принятии решений в области политики, экономики и т.п. (это нашло свое выражение также и в понимании взаимоотношения Церкви и государства: первая выступает как высший авторитет, а светская власть — как защитник и исполнитель ее решений; в англ. разновидности кальвинизма - пуританизме — на государство возлагается

обязанность наказывать не соблюдающих установления Церкви и нормы христианской морали; ригоризм раннего кальвинизма впоследствии был смягчен).

Социальное учение католической церкви 19—20 вв., нацеленное на выработку христианских подходов разрешения актуальных социально-экономических проблем (напр., бедность, социальная несправедливость, нарушение прав человека, неравномерность социально-экономического прогресса в мире, др. — папские энциклики «*Rerum Novarum*», 1891; «*Quadragesimo Anno*», 1931; «*Pacem in Terris*», 1963, др.), исходит из посылки деятельного присутствия церкви в мире и того, что спасение достигается христианином в конкретной социально-исторической действительности. Одно из призваний последователя Христа — способствовать социально-экономическому прогрессу, улучшать социальный порядок на благо всех людей как детей Божьих посредством организованного и активного социального действия.

В отличие от новоевропейского понимания Х.э. в лоне католицизма и протестантизма (при всех нюансах их позиций), когда жизнь христианина отождествляется гл.о. с социально преобразующим действием и с наиболее полной самореализацией (в профессиональной, творческой, семейной, др. сферах жизни — право на личностную самореализацию католицизм рассматривает в числе фундаментальных прав человека), православное понимание Х.э. можно охарактеризовать как этику персонализма. Быть человеком — значит осознавать себя взаимосвязанным с другими людьми и с миром в целом, что подразумевает взаимную ответственность, имеющую не социальный и психологический, но духовный характер: каждый христианин существует для другого, и оба они — для Бога (выражается в идее соборности, являющейся своеобразной золотой серединой между крайностями индивидуализма и коллективизма). Призвание христианина — преодоление существующего отчуждения между миром и Богом, перерождение мира, в социальной сфере выражается в задаче постепенного оцерковления всех сфер жизни и достигается любовью и созидательным состраданием как наиболее адекватной формой ответа на все проявления социального зла. Как истинный последователь Учителя, христианин призван пожертвовать собой за всех людей и весь мир; поэтому социальная этика православия является этикой практического действия, основанного на идее жертвенного служения, и не выражена в какой-либо теоретической системе.

См.: «Заповедь любви»; «Исповедь», «Милосердие»; «Нагорная проповедь», «О Граде Божием»; «О рабстве воли»; «Сумма теологии», «Этика, или Познай самого себя».

Лит.: Аугсбургское вероисповедание. Эрланген: Мартин Лютер, 1988; Булгаков С. Православие. Очерки учения Православной Церкви. М.:Терра, 1991; Джуссами Л. Сущность христианской нравственности. Милан: Христианская Россия, 1980; Кальвин Ж, Наставление в христианской вере. Т. 2. М.: Изд-во РГГУ, 1998.

М.А.Корзо

ЧЕСТЬ — понятие, отражающее признание достоинства человека со стороны других, а также (в выражениях типа «честь имею» или «для меня большая честь») принятие или утверждение человеком этого признания. В отличие от *достоинства* в собственном смысле слова Ч. воздается в соответствии с мерками и ожиданиями, распространенными в данном сообществе (сословно-групповом, локальном, профессиональном) или предполагаемыми по отношению к занимаемому человеком статусу. В одной из крайних статусных форм Ч. выражается в понятии ранга. Функционально близким к понятию Ч. является понятие славы: но в отличие от Ч. славу приносят деяния, безусловно выходящие по своему масштабу за рамки сословия, локального сообщества или профессии. Если в Ч. отражаются обязательные для членов данного сообщества требования, слава касается того, чего нельзя требовать, вменять в *обязанность*, слава стяжается исключительными заслугами перед народом, отечеством, народами или человечеством.

Понятие «Ч.» по смыслу связано с понятиями о ценности, доблести, благородстве (напр., лат. *honor*). Исторически формирование понятия Ч. опосредовано сословными представлениями о благом и достойном: Ч. приписывалась представителям высшего сословия; представители же низших сословий как бы автоматически лишались значимости. Понятие Ч. в его сословной детерминации закреплялось в определенных жестких стандартах поведения, к-рые получили название «кодекса Ч.». Таковы, напр., кодекс *бусидо* в яп. самурайской традиции или рыцарский кодекс правил поведения и этикета в средневековой Западной Европе и т.д. Так, рыцарский кодекс Ч. включал в себя следующие добродетели и умения: смелость, владение копьем (оружием) и искусная верховая езда, презрение к опасности, постоянная готовность к смерти, презрение к ней; слава, связанная со знатностью имени и воинскими успехами; верность, понимаемую как преданность своему сюзеру, за к-рого рыцарь в любой момент должен был выступить на войну, и даме сердца, во имя к-рой рыцарь совершал подвиги; щедрость, понимаемую как обязанность покровительства подданным и гостеприимства по отношению к другим феодалам. Добродетель верности в кодексе Ч. рыцаря определяла его отношение к тому, кто выше его в сословной иерархии. Добродетель *щедрости* — его отношение к тем, кто стоит ниже. Своеобразие средневекового рыцарского кодекса Ч. заключается в том, что он существовал в более широком контексте христианского *этоса*. *Христианская этика* предписывала рыцарю проявлять умеренность (смирение) в своей жизни, в большей степени служить церкви, чем своему сюзеру. Определенный компромисс между этими двумя системами нравственных ценностей получил выражение в «культе Грааля». Влияние церкви отразилось и на обряде посвящения в рыцарство, к-рый санкционировался христианской церковью. Обряд рыцарской инициации автоматически закреплял за рыцарем его достоинство на рыцарское звание, а следовательно, давал ему право на рыцарскую Ч. Рыцарь становился неким эталоном Ч., к-рую обязан был соблюдать и защищать посредством дуэли.

Дуэль играла здесь роль подтверждения рыцарской Ч. Обладатель рыцарской Ч. мог передавать ее по наследству.

С развитием буржуазных отношений и повышением роли личностного начала в человеческих отношениях рыцарское понимание Ч. отодвигается на периферию нравственной жизни, а нормы рыцарского кодекса Ч., дольше всего сохранявшиеся в среде офицерства, все более воспринимались как выражение педантизма, интеллектуально-нравственной ограниченности и бесчеловечности. Именно с этих позиций критиковал принципы рыцарского этоса А.Шопенгауэр, сформулировав их в едко-ироничном виде: 1) Ч. заключается не в мнении о достоинстве человека, но лишь в выражении этого мнения, независимо от того, насколько выраженное мнение соответствует действительному облику человека и кто это мнение высказывает; 2) Ч. человека основана не на его поступках, а на том, что ему о нем говорят другие и как в отношении его они поступают; 3) Ч. человека не имеет ничего общего с его моральным обликом, поэтому она восстанавливается внеморальным способом — дуэлью либо «авантажем», т.е. проявлением еще большей грубости к обидчику, чем он сам это позволил; 4) Ч. утверждается в грубости и ругани в отношении другого, независимо от того, насколько он это заслужил; 5) единственное, что может отстоять Ч., — это физическая сила, т.е. животное начало; в этом смысле рыцарская Ч. — это кулачная Ч.; 6) по кодексу рыцарской Ч. только одно слово не может быть нарушено — то, при к-ром сказано: «клянусь Ч.», всякое другое слово можно нарушить.

Аристократически-рыцарская трактовка Ч. в ее особенном виде восстанавливается Ф.Ницше. Ницше переосмыслил принцип индивидуальной Ч. как проявление торжества индивидуализированной воли к жизни: Ч. обладает лишь тот, кто может ее отстоять. Такая позиция логически следует из противопоставления морали господ морали рабов, к-рая, по Ницше, тождественна аморализму, бесчестию. Чувство Ч., основанное на готовности к огромной ответственности аристократа-сверхчеловека, противостоит стадной морали, основанной на солидарности, братстве и равноправии. Тем самым Ницше сформулировал важную проблему типов индивидуального достоинства, различив достоинство, основанное на Ч., и достоинство, основанное *равенстве* (равноправии). Равноправие людей при безусловном различии их воли к власти, обусловленной качественным различием их человеческой природы, ущемляет Ч. наиболее сильных и одаренных натур. Поэтому Ч. не может быть универсализуема в общечеловеческом масштабе. Достоинство — это удел единиц, а не масс (принцип примата элитаризма Ч. над эгалитаризмом Ч.). Этот вывод Ницше подтверждает анализом категории Ч. в истории этики.

Досократовское понимание Ч. в античной Греции, согласно Ницше, должно быть принято в качестве образцового. Для гомеровского периода Др. Греции Ч. понималась как общественное признание индивидуальной доблести. Если общество не могло воспротивиться герою, то максима воли последнего автоматически становилась принципом всеобщего законодательства. Другой античный герой, обладавший большей волей к жизни, мог поступить т.о., чтобы нанести ущерб индивиду, к-рый уже обладал Ч. Во имя сохранения Ч.

допускались, по Ницше, любые поступки. Утрата Ч. была чревата позором, вызывала стыд, но не сознание виновности. Долг предписывал индивиду восстановить утраченную Ч. О справедливости здесь ничего не говорится, и этот факт Ницше превозносит в качестве безусловного преимущества досократовской античности. В тезисе Сократа о том, что терпеть несправедливость — несравнимо меньшее зло, чем причинять ее, Ницше усматривал подчинение индивидуальной Ч. универсальному принципу, отраженному в законе. Нарушение закона становится внутренне неприемлемым для индивида, что, по Ницше, свидетельствовало о торжестве стадной морали. Христианское понимание Ч., по мнению Ницше, еще более унизило Ч. сильного. Высшей добродетелью христианства стало смирение.

Собственно христианская трактовка Ч. обусловлена учением о первородном *грехе* и обретаемой через *благодать праведности*. Достижение индивидуальной Ч. христианином оказывается возможным не в его земной жизни, а лишь после смерти - в случае его церковной канонизации. Но к другому человеку христианин всегда должен относиться как к субъекту Ч. Эти обязательства заключаются в недопущении клеветы, брани на ближнего, лжи словом, соединенной с ложью мысли, а также в недопущении неверности данным обещаниям и излишнего любопытства. Согласно христианскому принципу совершенствования («Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный»), Ч. христианина состоит в богоуподоблении, т.е. в *святости*. Канонизированный святой обладает всей полнотой христианской Ч., к-рой стремится обладать каждый христианин.

В эпоху Возрождения понятие Ч. все теснее связывается с понятием человеческого достоинства: человек как существо неопределенного образа, сотворенного Богом, творчески придает своему облику божественные черты (Дж. Пико делла Мирандола). В контрактных концепциях (Т.Гоббс, Г.Гроций, Ж.Ж.Руссо) категория Ч. связывается с правилами и обязанностями граждан в государстве и, т.о., редуцируется к индивидуальному достоинству гражданина правового государства. В случае если государство как гарант Ч. отдельного лица ущемляет ее, то субъект Ч. (носитель прав и обязанностей) имеет право расторгнуть общественный договор с государством. Особое место занимает категория Ч. в протестантской этике. Преуспевание в делах является показателем предопределенности человека ко спасению Богом, неудачный в делах будет осужден. Понятие Ч. закрепляется за теми людьми, к-рые преуспевают, т.е. за буржуа. Такая переакцентировка понятия Ч. была, по, М.Веберу, одним из проявлений «духа капитализма».

В Ч. человека отражено, с объективной т.з., мнение других о его достоинстве, а с субъективной - его зависимость от этого мнения, страх перед ним. Человек вынужден дорожить этим мнением, к-рое воспринимается как «защита и помощь соединенных сил всего человечества» (Шопенгауэр), позволяющая человеку умножить собственные силы.

Лит.: *Аристотель*. Никомахова этика (124a5-26, 125a35, b7-22) // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984; *Гельвеций К.А.* Об уме [111,13] // Гельвеций К.А. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1973; *Лотман Ю.М.* Об оппозиции «честь» - «слава» в светских текстах Киевского

периода // Ученые записки Тартуского гос. ун-та: Вып. 198. Труды по знаковым системам. Ч. III. Тарту: Изд-во ТГУ, 1967; *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом [Проблема Сократа] // Ницше Ф. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1990; *Титаренко И.А.* Структуры нравственного сознания: Опыт этико-философского исследования. М.: Мысль, 1974, С. 76-89; *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости [IV] // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1993; *Экштейн Й.* Честь в философии и праве. СПб.: Я.Канторович, 1899.

В. И.Дружинин

ЭТИКА — практическая философская; наука о *морали (нравственности)*. Как термин и особая систематизированная дисциплина Э. восходит к Аристотелю; впервые он встречается в названии всех трех его сочинений («*Никомахова этика*», «*Эвдемова этика*», «*Большая этика*»), посвященных проблемам нравственности, и несет в них основную содержательную нагрузку. В последующем Э. также остается одним из типичных названий философских произведений (напр., «*Этика, или Познай самого себя*» П.Абеляра, «*Этика*» Б.Спинозы, «*Этика*» Н.Гартмана) и становится общепринятым обозначением учебной дисциплины. Аристотель говорил об Э. в трех смыслах: как об этической теории, этических книгах, этической практике (см. Вторая Аналитика. Кн. 1, 33в; Политика. 1261 а; ММ. 1181 в; Риторика. 135ба). Понятие «этический», от к-рого происходит Э., образовано Аристотелем на основе слова «*этос*», обозначавшего некогда привычное место обитания, а потом уже просто привычки, нрав, характер, темперамент, обычай. Оно выделяло тот особый срез человеческой реальности (определенный класс индивидуальных качеств, соотнесенных с определенными привычными формами общественного поведения), к-рый составляет предметную область Э. По аналогии с термином «этический» и для его точного пер. Цицероном с прямой ссылкой на Аристотеля было образовано слово «моральный» (*moralis*); он говорит о моральной философии (О судьбе, 1,1). В последующем от прилагательного «моральный» возникает существительное «мораль» (*moralitas*), к-рое и является лат. эквивалентом термина «Э.». В некоторых европейских яз. появляются дополнительные собственные термины, являющиеся аналогами др.-греч. слова «Э.» и лат. слова «мораль» — напр., «нравственность» — в рус., «*Sittlichkeit*» — в нем. Три термина, по происхождению и этимологическому содержанию обозначающие одно и то же, приобретают в истории культуры смысловые различия. В частности, сложившаяся учебно-академическая традиция понимает под Э. по преимуществу область знания, а под моралью (или нравственностью) ее предмет. В общественном опыте и живом языке такое разграничение до настоящего времени не закрепилось. Так, напр., в рус. яз. нет устойчивых словосочетаний, где слова «этика», «мораль», «нравственность» не были бы взаимозаменяемыми, хотя и есть смысловые контексты, когда чувство языка требует отдавать предпочтение какому-то одному из них (напр., «мораль сей басни такова», «нравственные принципы», «этика учителя»). Непосредственное выделение Э. как особого аспекта философии в европейском культурном

регионе связано с открытием софистов, согласно к-рому установления культуры существенно отличаются от законов природы. Софисты обнаружили, что законы, обычаи, нравы людей изменчивы и разнообразны. В отличие от необходимости природы, к-рая везде одна и та же, они являются случайными и произвольными. Встала проблема сопоставления различных законов, нравов, выбора между ними, а тем самым и проблема критерия для такого сопоставления и выбора. Нравы стали нуждаться в обосновании, к-рое стало бы вместе с тем и их оправданием — оправданием перед разумом. Сократ поставил знак равенства между совершенством человека, его добродетелью и знанием. Его ученик Платон пошел дальше: для того чтобы придать новую легитимность нравам и ин-там полиса, необходимо познать идею блага и руководствоваться этим знанием, доверив управление обществом философам-мудрецам.

По мнению Аристотеля, отождествление добродетели с науками было ошибкой. Предметом Э. являются не знания, а поступки, она имеет дело не с благом самим по себе, а с осуществимым благом. Тем самым Э. как практическая философия была отделена от теоретической философии (метафизики). Исходным пунктом Э. являются не принципы, а опыт общественной жизни, в ней поэтому нельзя достичь той степени точности, к-рая свойственна, напр., математике; истина в ней устанавливается «приблизительно и в общих чертах». Зенон из Китиона и Эпикур разделяли философию на логику, физику и этику, следуя в этом традиции, восходящей к Академии Платона. Некоторые среди древних сводили философию к двум или к одной части (так, стоик Аристон отождествлял ее с одной Э.). Однако своеобразию философского знания соответствует трехчастное деление, к-рое в известном смысле вслед за И. Кантом можно считать исчерпывающим. Секст Эмпирик приводит три аналогии, к-рые образно представляли строение философии. Одни сравнивали ее с садом, в к-ром растущие растения — физика, плоды — Э., крепкая ограда — логика. Другие считали, что философия похожа на яйцо, где желток (или зародыш) — Э., белок — физика, скорлупа — логика. Третьи использовали в качестве аналогии человеческое тело и тогда кости — это логика, мускулы и ткани — физика, а душа — Э. Во всех случаях Э. выступает в качестве смыслового центра философии, к-рая ; учит не только правильно мыслить, но и правильно жить — точнее; она учит правильно мыслить для того, чтобы правильно жить. Э. потому и считается практической философией, что через нее, предлагаемые ею каноны совершенного поведения осуществляется выход философии в практику. Такое же понимание места Э. заключено в предложенном Р. Декартом сравнении философии с деревом, корни к-рого — метафизика, ствол — физика, а ветви, с к-рых собирают плоды, — Э. Каждая из частей (или аспектов) философии могла занимать первое место, быть основополагающей. Однако превалирующей в послеаристотелевской философии стала т.з., согласно к-рой в этой взаимосвязанной триаде решающей была физика, или учение о природе. Упорядоченный, разумно организованный космос рассматривался в качестве плодоносящей почвы Э. Существенно новым по сравнению с Платоном и Аристотелем в такой постановке вопроса было то,

что Э. эмансипировалась от политики, и нравственное совершенство человека не ставилось в связь и зависимость от совершенства общественной жизни. Посредствующую роль между индивидом и добродетелью, к-рую играл полис, в рамках нового понимания предмета Э. стала играть философия. Отсутствие душевных тревог и телесных страданий, составляющих цель Э. Эпикура, достигаются через правильное понимание удовольствий и разумное просвещение, освобождающее от страхов. Философия — вот единственный путь к счастью, открытый и молодым, и старым (см. *Эпикуреизм*). Путь к стоической *апатии* и скептической *атараксии* также лежит через философию, знания (см. *Скептицизм*). Где философия — там мудрец. Мудрец, образ к-рого наиболее полно разработан в Э. *стоицизма*, предстает как воплощенная *добродетель*. Прецедент мудреца является обоснованием морали (как говорили стоики, доказательством существования добродетели являются успехи, сделанные в ней Сократом, Диогеном, Антисфеном), и Э. выступает не в безличной строгости логических формул, а в образцовых примерах, утешениях и увещеваниях, обращенных к отдельному человеку. Мудрец умеет быть выше страданий, судьбы и обстоятельств, живет во внутреннем согласии с собой и природой в целом. Его домом и полисом является космос в целом, он — космополит. Мудрец ориентирован на благой промысел мирового разума.

Духовная жизнь средневековья характеризуется безусловным господством христианской религии, что существенным образом повлияло на Э. После начального периода конфронтации с греч. философией как виновницей губительного падения нравов — основные усилия средневековых христианских философов (см. *Средневековая этика*) направлены на то, чтобы обосновать возможность интеграции Э. языческой древности в структуру христианских ценностей (см. *Христианская этика*). Преимущественной точкой опоры в решении данной задачи первоначально становится традиция Платона. Августин высоко оценивает произведенное Платоном разделение философии на физику, логику и Э., полагая, что тот лишь открыл (а не создал) объективно заданный порядок вещей. Следует заметить, что и в этом контексте патристика не рассматривала Э. в послеаристотелевском индивидуалистическом варианте, отдавая предпочтение ее аристотелевской социально-полисной версии. Существенным считалось внутреннее единство всех частей философии, к-рое осмысливалось как единство, заданное Богом. Бог, к-рый является создателем мира, считает Августин, является также и его учителем. Языческие авторы (и в этом состояла, по Августину, их коренная ошибка) хотели в себе найти и собственным разумом обосновать то, что дается Богом и только в нем находит свое оправдание; они постигали божественный порядок, не понимая, что он — Божественный. Отсюда — задача переосмысления их творений в свете учения Христа. Августин предлагает избегать не всех «философов, а философов мира сего». Для Абеяра Евангелие представляет собой реформирование и улучшение естественного закона философов. Поэтому необходимо вписать Э. в отношение человека к Богу и понять, что она не может претендовать на роль первой дисциплины. Первой остается теология. Один Бог есть высшее благо. И отношением к нему (правильным, когда он признается и почитается в качестве

высшего блага, неправильным, когда нет безусловного уважения к нему) в конечном счете определяются нравы, добродетели и пороки души, добрые и злые дела человека. То, что исходит от Бога, не может быть грехом, даже если это будет казаться таковым по человеческим меркам. Христианская мысль средневековья исходит из убеждения, что Э., или мораль, не содержит свои основания в себе; только в соотнесенности с теологией она может очерчивать границы между хорошим и плохим. Такая установка была превалирующей в средневековье и специфичной для него, но не единственной. В эту эпоху была представлена и интеллектуальная традиция, рассматривавшая этику как исчерпывающее основание человеческой эмансипации (типичный пример: пелагиане). Как самостоятельная учебная дисциплина в рамках средневекового свода знаний Э. вычленяется в аристотелевской версии, а после пер. в 13 в. на лат. яз. «Никомаховой этики» последняя становится основным университетским учебником. Э. является обозначением как всей практической философии, так и первой составной части последней (наряду с экономикой и политикой). Разрабатывается систематика добродетелей, где десять аристотелевских добродетелей берутся в сочетании с четырьмя основными добродетелями Сократа — Платона и все это в иерархии, завершающейся христианскими добродетелями *веры, надежды, любви*. Основным автором, разработавшим этическую систематику позднего средневековья, является Фома Аквинский, написавший специальный труд: *«Комментарии на "Никомахову этику"»*. Основой упорядочения философского знания, как считает Фома, является категория порядка. Порядок вещей рассматривает натурфилософия, или метафизика, порядок собственных понятий разума — рациональная философия, порядок волевых действий — моральная философия, порядок созданных человеческой разумной деятельностью предметов — механика. В моральную философию включаются только волевые и разумные действия, организованные единством целей. Она подразделяется на монастику (от монас: — единица), рассматривающую действия отдельного человека самого по себе, экономику и политику. Единство этих частей обеспечивается их нацеленностью на единое высшее благо и причастностью к нему. Рассмотрение высшего человеческого блага и путей к нему, освещение божественных заповедей светом разума — такова задача философской Э. Как бы ни оценивать основную установку средневековой христианской Э., согласно к-рой разум становится моральным только в качестве верующего разума, а Э. достигает завершенности только в соподчинении с теологией, следует признать основательность ее основного аргумента о том, что рациональная, философская Э. собственными средствами не может доказать абсолютности претензий морали.

Э. Нового времени отказывается от идеи трансцендентных моральных сущностей и апеллирует к человеческой эмпирии, стремясь понять, каким образом мораль, будучи свойством отдельного индивида, является в то же время общеобязательной, социально организующей силой. В отличие от средневековой ориентации на платоновско-аристотелевский круг идей она начинает с преимущественной апелляции к стоицизму, эпикуреизму и скептицизму. В методологическом плане она претендует на то, чтобы стать

математически строгой наукой. Родоначальники философии Нового времени Ф.Бэкон, Декарт, Т.Гоббс не создали этических систем и специальных произведений по Э., ограничившись общими эскизами, но они методологически, а в значительной мере и содержательно предопределили ее дальнейшее развитие. По Бэкону, цель Э., как и всякой науки, «не в приукрашивании вещей, но в выявлении в них полезного и истинного». Он подразделяет ее на два учения — об *идеале* (или образе блага) и об управлении и воспитании души. Вторая часть, к-рую он называет «Георгиками души», является наиважнейшей, хотя ей философы уделяли внимания меньше всего. Э. - часть философии человека, изучающая человеческую волю; признавая, что она имеет дело только с осуществимыми целями, признаком такой осуществимости Бэкон считает способность создания адекватной практически действенной технологии воспитания. Декарт считает Э. «высочайшей и совершеннейшей наукой». Э. венчает философию, и ее незыблемо-истинные правила не могут быть найдены раньше, чем будет достигнуто полное знание других наук. А пока этого не сделано, Декарт ограничивается несовершенной Э. и предлагает временные правила морали (см. Рассуждение о методе, III; ср. «*Страсти души*»), первое из к-рых обязывает жить в соответствии с законами и обычаями своей страны, а третье — стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу. Гоббс также видит недостаток всей прежней моральной философии в том, что она была лишена ясного метода, твердых и точных принципов, красноречие и остроумие в ней довлели над истиной. Он считает, что Э. должна следовать за геометрией и физикой, основываться на них (О теле. II, VI). Эти методологические установки у Гоббса сочетаются с содержательными выводами, к-рые из них не вытекают, хотя сами по себе они очень важны и открывают принципиально новую исследовательскую перспективу Э. Гоббс оспаривает представление о человеке как общественном (политическом) животном, из к-рого явно или неявно исходила предшествующая ему Э. Человек изначально эгоистичен, нацелен на собственную выгоду. Естественным состоянием людей, под к-рым следует понимать не только догосударственное прошлое, но и природную ипостась человека вообще, в т.ч. и в гражданском состоянии, является *война всех против всех*, и здесь не имеют места понятия о правильном и неправильном, справедливом и несправедливом. Естественное состояние делает невозможным сохранение жизни в течение продолжительного времени, что противоречит первоначальным импульсам, порождающим это состояние. К выходу из него толкают отчасти страсти (прежде всего страх смерти), а отчасти разум, открывающий естественные законы, позволяющие людям прийти к согласию. Основной из них гласит, что следует искать мира и следовать ему, отсюда вытекает следующий, что человек «должен довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы по отношению к себе» (Левиафан, гл. XIV). Законы, лежащие в основе общества и государства, и составляют четкие критерии, позволяющие отделить добродетели от пороков, справедливость от несправедливости. Основное правило нравственности, названное впоследствии *золотым правилом*, — общедоступное резюме многочисленных естественных

законов. По Гоббсу, не может быть науки о морали вне государства. Мораль имеет договорное происхождение; она, как и государство, вырастает из „эгоизма и недоверия людей друг к другу». Всеобщим мерилom добра и зла являются законы данного государства, а нравственным судьей — его законодатель. Спиноза также стремится идти в Э. «геометрическим путем» и исследовать человеческие действия «точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах». В его моральном учении нет долженствований, наставлений и утешений, в ней одни определения, постулаты, теоремы. Он создает Э. личности, совпадающей в своем могуществе с самим миром. Предмет и задача Э. — свобода человека, понимаемая как его освобождение из-под власти аффектов, пассивно-страдательных состояний и способность быть причиной самого себя. Это достигается через познание, составляющее сущность и могущество человеческой души. Состояние души (душевное удовлетворение), возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания Бога или природы, т.е. интеллектуальная любовь к Богу, и есть блаженство. Только познание в его высших формах может быть соразмерно могуществу бесконечного существа (Бога, природы), это же является условием согласия и союза людей. «Блаженство есть не награда за добродетель, но сама добродетель» (Этика, V,42). Спиноза порывает с традицией, к-рая непосредственно связывала Э. с общественным бытием человека, установлениями культуры; человека в природе нельзя изображать как государство в государстве. Посредствующим звеном между индивидом и добродетелью является не политика, а познание (без познания нет разумной жизни). Его Э. находится в органическом единстве с онтологией и гносеологией — она выводится из онтологии и гносеологии в такой же мере, в какой и является их оправданием, и в то же время она независима от логики, социальных наук, медицины и, что следует особо отметить, политической теории.

Односторонности надындивидуальной Э. общественного договора и Э. личности отражают свойственное буржуазной эпохе, трагически переживаемое ею противоречие между социально-всеобщими и индивидуально-личностными измерениями бытия человека. Поиски синтеза между ними — характерная черта Э. 18 в. Одним из опытов такого синтеза явился *сентиментализм этический*. По мнению Ф.Хатчесона, добродетель заложена в человека природой и Богом. Ее основа — моральное чувство как внутреннее сознание и склонность ко всеобщему благу; оно действует непосредственно, без оглядки на собственный интерес; сопровождая наши поступки, оно направляет их к достойному и прекрасному. Хатчесон считал, что естественный закон находит в моральном чувстве свою основу и гарантию (см. *«Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели»*). Пантеистически окрашенная идея, сводящая всеобщность морали к конкретности непосредственного чувства, еще более отчетливо, чем у Хатчесона, была представлена у его учителя Шефтсбери (см. *«Исследование о добродетели, или заслуге»*). Д.Юм, подчеркивая, что в споре об общих основах морали, а именно в вопросе о том, «проистекают ли они из разума или чувства», существовали

две противоположные тенденции, каждая из к-рых приводила правдоподобные аргументы, отвергает «любую систему этики, если она не основывается на фактах и наблюдении» (см. *«Исследование о принципах морали»*). Человеку свойственны социальные чувства, моральные суждения связаны с чувствами человеколюбия, симпатии. Вместе с тем ему также присуще стремление к личному интересу, пользе. Юм со скептической осторожностью соединяет эти два начала, полагая, что соображения полезности всегда присутствуют в моральных оценках. А.Смит выводит мораль из чувства симпатии, отводя большую роль в его функционировании механизму уподобления, когда человек может поставить себя на место другого и берет за образец то, что он любит в других. А что касается тех, кто находится вне непосредственного опыта переживаний и о к-рых человек ничего не знает, то симпатия к ним была бы искусственной и неразумной (см. *«Теория нравственных чувств»*). И.Бентам выходит за рамки субъективной Э. морального чувства тем, что основой Э. он считает принцип пользы, уходящий корнями в природную способность человека стремиться к удовольствиям и избегать страданий (см. *«Введение в принципы нравственности и законодательства»*). Это возвращение к Э. принципа было необходимо для обоснования обязанностей человека не только в рамках малого круга общения, но и как гражданина государства. Этический утилитаризм включает в себе противоречие, поскольку неутилитарность (бескорыстие) составляет специфический признак морали; он неизбежно развивается в направлении догматизма, лишённого непосредственно-опытной достоверности.

Наиболее значительным опытом синтеза различных тенденций Э. Нового времени являлась Э. Канта, к-рый, как он сам пишет, впервые установил, что в морали человек «подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству» (см. *«Основоположение к метафизике нравов»*). Исходя из общепризнанных представлений о моральном законе как законе, обладающем абсолютной необходимостью, Кант сугубо аналитическим путем приходит к выводам, согласно к-рым моральный закон тождествен чистой (доброй) воле, выступает как долг, совпадает со всеобщей формой законодательства, безусловно ограничивающего максимы поведения условием их общезначимости, самоцельности человечества в лице каждого индивида и автономности воли. *Категорический императив* есть закон чистого практического разума; говоря по-другому, только став нравственным, практическим, чистый разум обнаруживает свою чистоту, не связанную ни с каким опытом изначальности. Объяснение того, как чистый разум становится практическим, считает Кант, находится за пределами возможностей человеческого разума. Стремление обосновать истинность нравственного закона завершается постулатом свободы, предположением о существовании ноуменального мира, к-рый является выводом разума, обозначающим его собственный предел. «Свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга». Свобода человеческих поступков не отменяет их необходимости, они существуют в разных отношениях, в разных не пересекающихся между собой плоскостях. Понятия свободы и

умопостигаемого мира есть «только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того чтобы мыслить себя практическим». Это означает, что нравственность дана человеку постольку, поскольку он является разумным существом и принадлежит также ноуменальному миру свободы, и что она обнаруживает свою безусловность только в качестве внутреннего убеждения, образа мыслей. Несмотря на то что Кант много сделал для этического обоснования права, тем не менее напряжение между моральностью и легальностью составляет характерную особенность его учения. Соединение свободы с необходимостью, долга со склонностями, переход от нравственного закона к конкретным нравственным обязанностям — самый напряженный и, быть может, слабый пункт Э. Канта. Для того чтобы можно было нравственность мыслить осуществленной, Кант вводит постулаты бессмертия души и существования Бога.

Г.В.Ф.Гегель пытается снять дуализм (свободы и необходимости, добродетели и счастья, долга и склонностей, категорического и гипотетического императивов и т.д.), пронизывающий Э. Канта. Стремясь обосновать мораль не только как субъективный принцип долженствования, но и как объективное состояние, он исходит из того, что индивид обособляется в качестве личности, утверждает свою субъективность только в обществе, государстве. Всеобщая воля воплощается в государстве, к-рое есть «объективный дух», «шествие Бога в мире», «власть разума, осуществляющего себя как волю» (см. *«Философия права»*, § 258). Современное основанное на праве государство характеризуется тем, что в нем принцип субъективности достигает завершения. Оно «есть действительность конкретной свободы». Обозначая новый этап, когда нравственное приобретает институциональный характер и утверждает себя как действительное отношение, а не только как принцип долженствования, Гегель разводит понятия морали и нравственности. Моральная воля обнаруживает собственную бесконечность в качестве субъективного принципа, утверждает лицо в качестве субъекта; это — «для себя сушая свобода». Нравственность есть действительность морали, она представляет собой всеобщий образ действий индивидов, в ней свобода, не переставая быть субъективным принципом моральности, возвышается до действительного отношения. Если категориями морали являются «умысел», «вина», «намерение», «благо», «добро», «совесть», то категории нравственности иного рода — «семья», «гражданское общество», «государство». В философии Гегеля фактически устраняется Э. как особая дисциплина, т.к. в ней нравственность совладевает с государством и оставляет открытым вопрос о границах индивидуально ответственного поведения; нравственность включена в процесс движения абсолютной идеи к самой себе и сама выступает как идея государства.

После Гегеля наметился поворот Э., к-рый можно назвать антинормативистским; он был направлен на критику морализирующего отношения к действительности и заявил себя в двух основных вариантах - в марксизме и в философии Ф.Ницше. Пафос философии К.Маркса и Ф.Энгельса состоял в том, чтобы придать человеческой активности предметный,

миропреобразующий характер. Кант, писали они, остановился на одной доброй воле, перенеся ее осуществление в потусторонний мир. Задача же состояла в том, чтобы осуществить ее в этом мире, трансформировать вневременный идеал в программу исторического действия. Исходя из понимания бытия как практики, Маркс и Энгельс обосновывали перспективу морально преобразованного бытия, перспективу коммунизма, описываемого ими как практический гуманизм. Такое понимание предполагало критику морального сознания с его претензиями на самоцельность. Мораль в ее исторически сложившемся виде интерпретировалась как особая, к тому же превращенная, форма общественного сознания. Считалось, что революционное действие снимает мораль, делает ее излишней. Мораль была сведена к задачам классовой борьбы пролетариата, к революционной стратегии и тактике, что получило наиболее последовательное выражение в работах В.И.Ленина «Задачи союзов молодежи» и Л.Д.Троцкого «*Их мораль и наша*», а также в практике большевизма, прежде всего в практике советского государства 20—30-х гг. Тем самым Э. в ее традиционном значении лишалась собственного предмета. Последующие опыты создания марксистской Э. (напр., К.Каутским) были попытками прививки на марксистский ствол побегов старого этического дерева. Это относится также к советской Э. в том виде, как она развивалась, начиная с 60-х гг. 20 в.; основная позитивная задача, к-рую она решала, состояла в том, чтобы «реабилитировать» мораль, обосновать ее как относительно самостоятельный, незаменимый (не сводимый к политике и политической идеологии) пласт культуры.

Другая линия конкретной, не метафизической, антиспекулятивной Э. намечена в философии А.Шопенгауэра и С.Кьеркегора, к-рые апеллировали к индивиду, отдельной личности, связывая мораль в ее истоках и практических формах с единичностью человеческого существования. Антиспекулятивный и антирационалистический разрыв с классической традицией с особой выпуклостью обнаружился в философии Ницше, к-рая в своей основе и общей нацеленности есть критика морали. О Э. Ницше можно говорить по преимуществу в отрицательном смысле. Ницше выступает против объективированного рассмотрения человека, и в этом контексте — против подчинения морали познанию, а этики - гносеологии и онтологии. Он исходит из волевого начала в человеке как самого специфичного и существенного его признака. Воля как неотчуждаемое свойство человека заключает свой разум в себе; «воля к истине есть воля к власти». Понимая бытие как деятельность и считая, что, в частности, не существует вовсе никаких моральных фактов, «никакого «бытия», скрытого за поступком, Ницше решительно выступает против европейской морали в ее христианской и социалистической формах, к-рые для него идентичны. Мораль в ее исторически сложившемся виде, считает он, убивает волю к становлению, творчеству, совершенствованию, она стала сплошной маской, тартюфством, лицемерной апологией слабости, стадности. Она умаляет человека. Сами понятия добра и зла являются, по мнению Ницше, порождениями плебейства, мертвящего духа рабской зависти, для обозначения и разоблачения к-рой он вводит единственное в своем роде понятие

рессентимента. Разоблачение Ницше внутренней фальши ухищрений морального сознания обнаруживает в нем глубокого психолога и составляет его величайшую заслугу. Позицию Ницше нельзя характеризовать как моральный нигилизм. Он отрицает не мораль, а только один вид человеческой морали, помимо к-рого возможны «многие другие, прежде всего высшие, морали». Ницше ставит задачу переоценки ценностей, суть к-рой состоит не в том, чтобы сузить, ограничить ценностные притязания философии, а, напротив, чтобы максимально расширить их. Он утверждает примат морали перед бытием, ценностей перед знаниями. Нравственные (или безнравственные) цели, считает он, составляют жизненное зерно, из к-рого вырастает дерево философии, даже за логикой «стоят расценки ценностей»; создавать ценности — такова собственная задача философии, все остальное является предисловием этого. В рамках такой методологии Э. как особая дисциплина невозможна, она совпадает с философией. Этические произведения Ницше (*«По ту сторону добра»*, *«К генеалогии морали»*) являются в то же время его основными философскими произведениями. Расширительное понимание морали и Э., совпадающее с онтологией и предопределяющее все строение философии, в 20 в. получило развитие в *экзистенциализме*.

После радикального отрицания морали и Э. в их традиционном понимании, что было превалирующим настроением в послегегелевской философии, к кон. 19 в. восстанавливаются позитивное отношение к морали, а вместе с ним и особый дисциплинарный статус Э. Показательными для этих изменений являются такие идейно не связанные между собой, принадлежащие к разным философским традициям, но к одной эпохе, и каждая на свой манер отражающие общий дух последней, феномены, как возрождение интереса к Канту и возникновение эволюционной Э. Неокантианцы (см. *Кантианство*) по сути дела отказались от кантовской метафизики нравственности, идеи ноуменального мира и примата практического разума перед теоретическим. В варианте марбургской школы неокантианство интерпретировало Э. как логику общественных наук, общепринципиальную основу философии права и государства; оно стремилось снять разрыв между долгом и склонностями, добродетелью и счастьем, сближало Э. с правом, педагогикой (Г.Коген, М.Венчер). В варианте баденской школы (В.Виндельбанд, Г.Риккерт) формальный образ морали дополнялся взглядом, согласно к-рому реальные мотивы поведения не поддаются этическому обобщению, а ценностные определения имеют исторически индивидуализированный характер.

Эволюционная Э., связанная, прежде всего, с именем Г.Спенсера (см. *«Основания этики»*), рассматривает нравственность как стадию универсального эволюционного процесса. Нравственность совпадает с социальными действиями, направленными на выравнивание эгоизма и альтруизма. Протекающее постепенно приспособление человеческой природы к потребностям общественной жизни, по мнению Спенсера, может быть настолько полным, что общественно полезная деятельность всегда будет вызывать радость, а общественно вредная — неприятные чувства. Разница между удовольствиями и страданиями интерпретируется как непосредственная

мера добродетельности поведения. При этом предполагается, что эволюционный потенциал общества может достичь такой высокой ступени, когда мотивы и действия, служащие общественной необходимости, непременно будут сопровождаться радостными ощущениями.

В 20 в. философская Э. в целом развивалась под существенным (быть может, определяющим) воздействием идеала научной рациональности. Она являлась делом профессоров, обитала в ун-тах. И тем не менее сохраняла социально-критический запал, на свой манер противостояла тоталитарному духу времени. Наиболее характерными с этой т.з. являются *аналитическая этика* и феноменологическая Э., первая из к-рых продолжает эмпирическую, а вторая пытается оживить метафизическую традицию в понимании морали. Аналитическая Э. возникла в рамках аналитической философии и идентифицировала себя как *мета-этика*, имеющая своим содержанием критический анализ языковых форм моральных высказываний. Предмет Э. при таком понимании с анализа моральных принципов поведения, норм и добродетелей смещается на выяснение верифицированного значения моральных понятий и предложений. В одном варианте (когнитивистском) аналитическая Э. исходит из признания объективности морали и ее принципиальной познаваемости. Конкретные решения при этом различны; одни (напр., Р.Перри) считают, что объективно-познавательное содержание морали можно выявить через достаточно эмпиричные понятия приятного, полезного, удовольствия; по мнению других (напр., Дж.Э.Мур), попытки определить моральные понятия через неморальные логически несостоятельны и ведут к «*натуралистической ошибке*», они выделяют моральные понятия в особый класс и связывают их с непосредственным интуитивным постижением морального качества человеческих действий; третьи (напр., Р.Хэар, см. *Прескриптивизм*) выделяют самостоятельный метод аргументации и особую деонтическую логику, призванные раскрыть рациональную структуру морали. Некогнитивистский вариант аналитической Э. (напр., А.Айер) видит в моральных понятиях выражение чувств и отказывает им в объективном, и intersubъективном масштабе. Тем самым оспаривается возможность общезначимого критерия морали. Все сторонники аналитической Э. исходят из признания качественного отличия моральных суждений (см. *Суждения моральные*) как суждений прескриптивных от дескриптивных суждений, с к-рыми имеет дело познание. Аналитический метод, направленный на уточнение меры научной строгости Э., имеет важный духовно-эмансипирующий подтекст: он направлен против моральной демагогии и других форм манипулирования общественным сознанием, спекулирующих на непроясненной многозначности ценностных понятий и суждений.

Феноменологическая Э. заострена как против жесткого догматизма классической Э. (в частности, рационалистического априоризма Канта), так и против утилитаристского релятивизма. Она исходит из того, что ценности представляют собой некую объективную структуру (мир ценностей), к-рая дана человеку в непосредственных актах чувствования. В отличие от рационализма, видевшего в чувствах выражение субъективности, феноменология

рассматривает акт чувствования как способ познания ценностей. Волевой акт, направленный на добро, вместе с заключенным в нем добрым намерением является добрым, как считает Э.Гуссерль, не в силу природных оснований или иных внешних по отношению к самому добру причин; он заключает добро в себе как идеальный образ, остающийся всегда равным самому себе независимо от того, кто конкретно воспринимает его в этом содержании. Априорные, идеально-объективные ценности становятся пределом устойчивого желания и предстают перед человеком в качестве практического императива. Возникающая при этом проблема состоит в том, чтобы в акте оценки высветить сами ценности в их общезначимом содержании и чтобы трансформировать их объективный порядок в жизненную задачу. По мнению М.Шелера, книга к-рого «*Формализм в этике и материальная этика ценностей*» разворачивает феноменологические идеи в продуманную этическую систему, ценности образуют иерархию, состоящую из четырех основных ступеней: гедонистические, витальные, духовные и религиозные. Речь идет не об исторических стадиях, а о вневременной структуре. Различие между абсолютными ценностями и их исторически обусловленным существованием в форме человеческих целей имеет для феноменологической Э. существенное значение, что стало одной из центральных идей для Н.Гартмана. Задача морали и Э. — направлять человеческое поведение вверх в соответствии с объективным порядком ценностей. Феноменологическая Э. преобразовала метафизические традиции в понимании морали т.о., что ее в такой же мере можно считать Э. конкретной личности, в какой и абстрактных принципов.

Примечательными, с т.з. понимания предмета Э., с кон. 19 в. являются образы морали, сложившиеся в *прагматизме* (У.Джеймс, Дж.Дьюи и др.) и рус. религиозной философии (В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, Н.А.Бердяев и др.).

Прагматизм связывает моральные понятия с интересами, потребностями, успешностью поведения, придает им ситуативный характер. Мораль демистифицируется до такой степени, что она, рассматривавшаяся традиционно как источник внутреннего недовольства, интерпретируется как средство на пути к душевному комфорту и удовольствию жизнью.

Рус. религиозно-философская Э. кон. 19—20 вв. так же, как и вся западная Э. Нового времени, вдохновлена идеей морально суверенной личности; ее отличие состоит в том, что она стремится обосновать эту идею без того, чтобы отказываться от метафизики морали и от изначальной коллективности человеческого существования. И то, и другое приобретает в ней религиозно-мистические формы: основания морали усматриваются в божественном абсолюте, коллективность интерпретируется как религиозно-духовная всечеловеческая соборность.

Кон. 20 в. в европейской Э. характеризуется двумя новыми тенденциями - переходом к прикладной Э. и переосмыслением предмета Э. в контексте постмодернистской философии. *Прикладная этика* занимается моральными коллизиями в конкретных сферах общественной практики и существует как совокупность дисциплин — *биоэтика, предпринимательская этика, этика науки, политическая этика и др.*, к-рые стали составными элементами самих

этих практик. Является дискуссионным вопрос о статусе прикладных Э., в частности о том, остаются ли они составной частью философской Э. или превратились в частные дисциплины. Характер аргументации этико-прикладных исследований, прямо связанный с философскими образами человека и предполагающий предварительное решение вопросов, касающихся понимания морали, ее места в системе человеческих приоритетов, достоинства и прав человека, онтологических признаков личности и др., позволяет предположить, что прикладная Э. является важной стадией процесса исторического развития самой морали. Ее можно интерпретировать как особого рода теоретизирование - теоретизирование в терминах жизни.

Постмодернистская философия с ее отказом от логоцентризма, деконструированием классических философских оппозиций, прежде всего оппозиции познающего субъекта и объективной реальности, со свойственным ей пафосом единичности, ситуативности, открытости имеет важное, до конца еще не выявленное значение для Э. Она разрушает превалировавший в философии просветительски-репрессивный образ морали как морали абстрактных принципов и всеобщих определений. Осмысленная в перспективе *постмодернизма*, Э. сливается с живым моральным опытом в каждом ее индивидуальном проявлении, становится множественной, многоголосой, открытой. Прокламируемое преодоление границы между писателем, читателем и текстом, в результате чего смысл сливается с выражением, а они вместе с пониманием, приобретает высокую степень действенности именно применительно к морали, к-рая не предъявляется индивиду, а учреждается им самим. Постмодернизм можно интерпретировать как доведенную до конца антинормативистскую установку, к-рая стала ведущей в послегегелевской Э. Он исходит из убеждения, что нет морали, отделенной от индивида и вознесенной над ним.

Размышления о предмете Э. в истории европейской Э. концентрировались вокруг ряда сквозных проблем: соотношения счастья и добродетели, индивидуальной Э. и социальной Э.; роли разума и чувств в моральной мотивации; соотношения свободы и необходимости человеческого поведения и др.

Для понимания своеобразия Э. первостепенное значение имеет вопрос о соотношении ее нормативного и теоретического содержания. Является общепризнанным, что Э. есть нормативная наука. Отделяя Э. как практическую философию от теоретической философии (физики, математики, учения о первопричинах), Аристотель имел в виду, что она задает целесценностную основу человеческой деятельности, определяет, на что эта деятельность в конечном счете направлена и в чем состоит ее совершенство (добродетельность, добротность). Э. изучают не для того, чтобы знать, что такое добродетель (мораль), а для того, чтобы стать добродетельным (моральным). Э. имеет дело с практикой в той мере, в какой эта последняя зависит от разумно аргументируемого выбора самого человека. Всякая развитая этическая система включает в себя более или менее детализированную нормативную программу достойного поведения, задающую перспективу синтеза добродетели и счастья. По этому критерию можно

выделить следующие разновидности Э.: гедонизм, эвдемонизм, внутреннюю стойкость, сентиментализм, созерцание, утилитаризм, любовь, скептицизм и др. Э. можно определить как рефлексию над моральными основаниями человеческого существования, понимая под рефлексией обращенность сознания на самого себя. Если мораль есть непосредственное сознание смысла жизни, впечатанное в язык самой жизни, то Э. есть сознание сознания жизни, т.е. сознание жизни второго уровня. Почему моральное сознание нуждается во вторичной рефлексии? Решающая причина состоит в том, что моральное сознание попадает в ситуацию, к-рую вслед за Кантом можно было бы назвать ситуацией двусмысленности притязаний. Речь идет о конфликте (кризисе) ценностей, когда мораль теряет очевидность, не может поддерживаться силой традиции, и люди, раздираемые противоречивыми мотивами, перестают понимать, что есть добро и что есть зло. Такое, как правило, происходит тогда, когда сталкиваются различные культуры и культурные эпохи, когда, напр., новые поколения резко порывают с традиционными устоями. Чтобы найти общий язык друг с другом, люди вынуждены заново ответить на вопрос, что такое мораль, — обратиться к познающему разуму, чтобы с его помощью восстановить порвавшиеся нити общественной коммуникации, обосновать необходимость морали и дать новое ее понимание. По родовой принадлежности Э. относится к философии, а в рамках философии ее особенность состоит в том, что она составляет ее нормативно-практическую часть. Нормативные выводы (программы) Э. всегда связаны с общефилософской теорией. Мораль претендует на абсолютность, на то, чтобы быть последней ценностной опорой человеческого существования. Поэтому учение о морали неизбежно переплетается с учением о бытии. Философские системы морали в этом аспекте можно подразделять на гетерономные и автономные. Гетерономные этические теории выводят мораль из иного (внеморального, надморального, сверхморального) основания - космоса, природы человека, общества. Соответственно они бывают космологическими, натуралистическими, социологическими. К ним же относятся теории, выводящие мораль из некой внечеловеческой идеи или иного потустороннего источника. Автономная Э. исходит из того, что мораль содержит свои основания в себе — классическим ее примером является Э. Канта, к-рый, собственно, и предложил само разделение этических теорий на гетерономные и автономные.

Вопрос о предмете Э. не имеет однозначного, бесспорного решения: как философская наука Э. в значительной мере сама определяет свой предмет — отсюда многообразие и индивидуализированность этических систем.

Лит.: *Абеляр Л.* Этика, или Познай самого себя // Абеляр П. Теологические трактаты. М.: АО ИГ «Прогресс»; Гнозис, 1995; *Анисимов С. Ф.* Этика как философская наука. М.: МГУ, 1972; *Аристотель.* Никомахова этика // Соч. в 4 т. Т. 4. М.; Мысль. 1984; *Витгенштейн Л.* Лекция по этике // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 1989; *Гусейнов А.А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987; *Гоббс Т.* О гражданине // Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1965; *Гегель Г.* Философия права. М.: Мысль, 1990; *Дробницкий О.Г.* Понятие морали: Историко-критический очерк. М.: Наука, 1974; *Декарт Р.* Рассуждение о методе // Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989; *Кант И.* Основы метафизики нравственности //

Соч. в 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965; *Мур Дж.* Принципы этики М.: Прогресс, 1984; *Ницше Ф.* К генеалогии морали//Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1992; *Спиноза Б.* Этика// Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Соцэкгиз, 1957; *Спенсер Г.* Основания этики. СПб.: «Издатель», 1899; *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия// Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988; *Троцкий Л.* Их мораль и наша. Научно-публицистические чтения // Этическая мысль, 1991. М.: Политиздат, 1992; *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Шелер М. Избр. произв. М.: Гнозис, 1994; *Эпикур.* Письмо Менекею // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979.

А.А.Гусейнов

ЭТИКЕТ (фр. *etiquette* — ярлык, этикетка, этикет) - правила поведения, обеспечивающие поддержание существующих в данном обществе (сообществе) представлений о подобающем. Эти представления, порой довольно условные, могут в целом отражать более общие нравственные принципы, касающиеся благого, справедливого, должного; однако главная социально-культурная функция правил Э. заключается в том, что они выступают важным знаком групповой (сословной, клановой) идентичности. Если в разнообразных взаимоотношениях людей выделить два пласта, предположив, что один складывается из отношений, в к-рых люди выступают формально, безлично, а другой - из тех, в к-рых люди проявляют себя как личности, — то Э. представляет собой совокупность правил, регулирующих безличные отношения между людьми, формы взаимного обхождения, ситуативно и статусно определенное поведение (напр., в общественных местах, за трапезой, в гостях, на приемах, в отношениях между неравными по разным основаниям людьми т.д.), а также манеры, речь, одежду.

Э. коренится в ритуале и во многом родствен ему (так что функционально порой трудно провести разницу между ритуалом и Э.). Посредством Э. организуется пространство взаимодействия там, где нет иных действенных оснований для совместности. Однако в отличие от ритуала, совместным исполнением к-рого подчеркивается и обеспечивается знаковая принадлежность участников ритуала к некоему более общему сообществу, их приобщенность и приверженность неким высшим (потенциально духовным) смыслам, — исполнением правил Э. задаются формальные рамки ситуативного поведения и взаимодействия. Стандартизируя поведение разных людей в типичных ситуациях, правила Э. в известной мере позволяют избежать неловкости, напряжения, взаимонепонимания. Как форма регуляции поведения Э. — это своего рода «малая этика» — посредством простых по содержанию, хотя нередко и утонченных по форме требований обеспечивает ограничение, социализацию и одухотворение естественных (спонтанных) проявлений индивидов. Поэтому Э. - это всегда форма культуры; Э. иначе называют «культурой поведения». В обществах с устоявшимися нравами и традициями Э. — это правила общепринятого и положенного поведения; в переходных обществах, находящихся в процессе смены укладов и трансформационной миграции, обществах с ломающимися и меняющимися нравами Э. — это правила именно подобающего поведения.

Как целостное явление Э. развивается в эпоху расцвета средневековья (11-15 вв.); его социокультурное значение в эту эпоху было обусловлено необходимостью поддержания внутренней стабильности высших сословий, в частности рыцарского, в условиях их расширения за счет выходцев из незнатных семей. В рамках рыцарского этоса (см. *Честь*) получили развитие куртуазные нравы, предусматривавшие строгое исполнение определенных правил поведения влюбленного и возлюбленной. Постепенно распространившись в других сословиях, рыцарский Э. стал основой европейского, т.н. галантного Э., основные элементы к-рого — вежливость, предупредительность, почтительность (в среде рыцарства и аристократии эти принципы распространялись, разумеется, только на равных по положению) — сохраняются и в современном Э. Слово «Э.» в данном его значении стало использоваться после одного из приемов при дворе Людовика XIV, на к-ром гостям были розданы карточки с изложением правил поведения. Придворный Э. отличался скрупулезной детализированностью и усложненностью, что вызывало необходимость специальных компендиумов хороших манер. В буржуазную эпоху происходит приобщение к аристократическому Э. выходцев из «третьего сословия», порой комически воспринимавшееся. Однако постепенно сами традиционные «благородные манеры» переосмысливаются с позиций ценностей т.н. протестантской этики (см. *«Протестантская этика и дух капитализма»*) и наполняются более широким гуманистическим содержанием (Дж.Локк, Д.Юм, фр. моралисты 18 в., В.Г.Белинский).

В буржуазную эпоху Э. утилитаризируется, теряет утонченность и тем самым упрощается; эта тенденция усиливается в современном обществе. Современный Э. дифференцируется: углубляются различия между каждодневным Э. и Э. «торжественных случаев». Под влиянием феминистских аргументов в пользу равенства женщин и мужчин из современного Э. постепенно вымываются многие этикетные правила галантного века. Демократичность современного Э. проявляется в том, что его правила в наибольшей степени призваны утвердить такие общие нравственные принципы, как равенство, безусловное уважение достоинства личности, права человека.

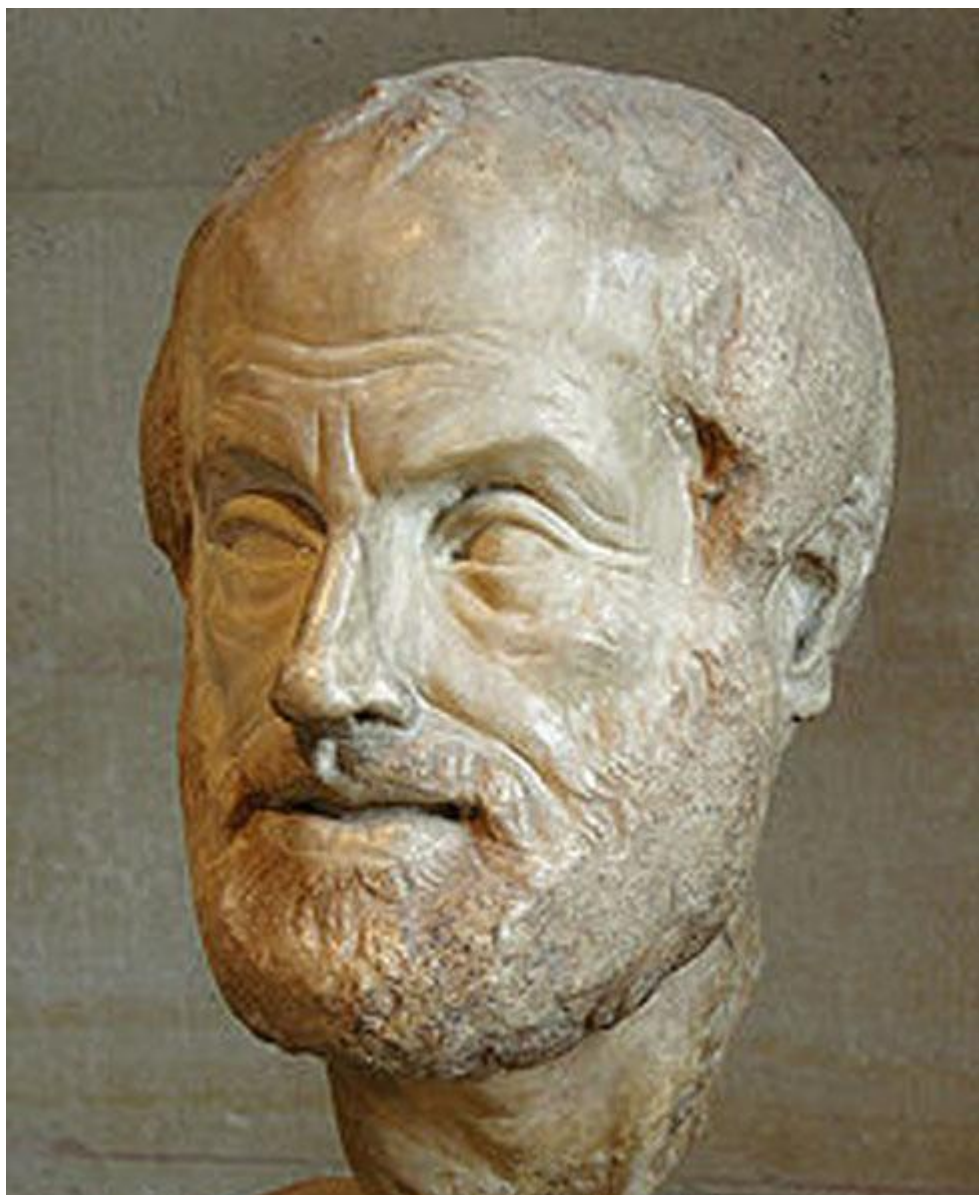
Лит.: Белов В. Лад: Очерки о народной эстетике. М.: Молодая гвардия, 1988; Громыко М.М. Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1984; Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Политиздат, 1987; Поликарпов В.С. История нравов России: Восток или Запад. Ростов н/Д: Феникс, 1995; Фукс Э. Иллюстрированная история нравов. М.: Республика, 1993 (Эпоха Ренессанса), 1994 (Галантный век), 1994 (Буржуазный век); Хёйзинга И. Осень средневековья. М.: Наука, 1988; Школа этикета/авт.-сост. Л.С.Лихачева. Екатеринбург: Средн.-Урал. кн. изд-во, 1997; Этика и ритуал в традиционном Китае. М.: Восточная лит-ра, Наука, 1988.

Р.Г.Апресян

Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р.Г.Апресяна и А.А.Гусейнова.- М.: Гардарики, 2001.- 671 с.

БИОГРАФИИ

АРИСТОТЕЛЬ



Аристотель (384 - 322 до н. э.)

Великий греческий философ, естествоиспытатель, основатель естествознания, ученый-энциклопедист. Аристотель родился в 384 году до н.э. в Стагире (греческая колония) в Македонии (отсюда - прозвище Аристотеля «стагирит»), в семье придворных лекарей, служивших у македонских царей. Первое время отец сам обучал его медицине и философии. В 367 году (в возрасте 17 лет) отправился в Афины и вступил в Академию Платона. Являлся его учеником в течение 20 лет, вплоть до смерти Платона в 347 году. В 343 году, по желанию Филиппа II Македонского, Аристотель стал воспитателем его сына Александра (Александра Македонского) и оставался воспитателем до 340 года. В 335 году вернулся в Афины и основал Ликей, от названия которого берет начало слово «лицей»; который называли перипатетическим, т.к.

обучение проходило во время прогулок под крытой галереей (peripatos). Умер Аристотель в 322 году до н.э. в Халкиде, на Эвбее.

Аристотель был первым учёным, создавшим всестороннюю систему философии, охватившей все сферы человеческого развития - социологию, науку, философию, политику, логику и этику. Его взгляды на физическую сторону мира имели серьёзное влияние на последующее развитие человеческой мысли. Придавал особое значение наблюдению и опыту. Основоположник формальной логики. Создатель понятийного аппарата науки, который определяет философский лексикон, стиль научного мышления и в современной философии. "Первая философия" Аристотеля (позднее названа метафизикой) содержит учение об основных принципах бытия: о возможности и осуществлении, форме и материи, действующей причине и цели (энтелехии). Он предположил, что внутренние движущие силы вещей - идеи (формы, эйдосы), а источник движения и изменчивости бытия - вечный и неподвижный "ум" (нус) - перводвигатель. Ступени природы, по Аристотелю, - неорганический мир, растение, животное, человек. Разум отличает человека от животного. Первым выделял этику как раздел философии. Центральный принцип его этики - разумное поведение, умеренность (метриопатия). «Никомахова этика» - нравственные наставления своему сыну. Человека считал существом общественным; наилучшие формы государственного устройства – монархия, аристократия, "политика" (умеренная демократия), наихудшими - тиранию, олигархию и охлократию. Сутью искусства считал подражание (мимесис), а целью трагедии - "очищение" духа (катарсис).

Дошедшие до нас сочинения по содержанию делятся на несколько групп: логические, физические, биологические трактаты, сочинения о «первой философии», этические, социально-политические и исторические сочинения, работы об искусстве, поэзии и риторике. Среди произведений Аристотеля - «Физика», «Метеорология», «История животных», «Этика», «Метафизика», «Риторика», «Политика», «Поэтика», «О душе», «О метеорологических вопросах». Благодаря арабским ученым взгляды Аристотеля проникли в средневековую Европу и были приняты на веру вплоть до научной революции середины XVI в., которая поставила их под сомнение. Его лекции, прочитанные в Ликее, были собраны в 150 томов, из которых 15 дошли до наших дней. Научные труды Аристотеля имели огромное влияние на все последующее развитие философской мысли.

Иван Александрович Ильин



Иван Александрович Ильин родился в Москве, 28 марта (по ст. ст.) 1883 года, в дворянской семье. Отец его был потомственный дворянин (был крестником императора Александра II), а мать (урожденной Швейкерт) из семьи обрусевших немцев. Гимназию Ильин окончил с золотой медалью. Закончив в 1906 году Московский университет, остался в нем для подготовки докторской диссертации. В 1906 году Иван Александрович обвенчался с выпускницей женских курсов Натальей Вокач, двоюродной сестрой жены Ивана Бунина. В 1910 году отправился с супругой за границу, где провел 2 года в университетах Германии, Италии и Франции. Детей у четы Ильиных не было. Вернувшись в Россию, Иван Александрович занял пост приват-доцента кафедры истории права и энциклопедии права в Московском Императорском университете. В 1918 году Ильин защитил диссертацию и получил степень доктора государственных наук.

До переломного для России 1917 года Ильин проделал путь от настроений крайне левых (анархизм) к крайне правым и встретил революцию ярым и непримиримым врагом большевизма. Об эмиграции в то время он даже и не помышлял. Никогда и не перед кем не скрывал своих убеждений (стенограммы допросов в ЧК это подтверждают). Впоследствии был выслан на знаменитом «философском пароходе» в Германию вместе с другими представителями творческой интеллигенции. В эмиграции Иван Александрович работал в Русском научном институте в Берлине, а также издавал журнал «Русский колокол» и был одним из идеологов Белого движения в эмиграции. В 1934 году его уволили с должности редактора, а в 1938 году из-за преследований гестапо он вынужден был при финансовой поддержке С. Рахманинова переехать в Швейцарию, где поселился в Цолликоне - пригороде Цюриха. Обладая слабым здоровьем, Ильин часто болел, 21 декабря 1954 года он скончался в одной из швейцарских больниц.

Одной из первых его публикаций стала разгромная рецензия на книгу Ленина (вышедшую под псевдонимом Вл. Ильин) «Материализм и эмпириокритицизм». Литературное наследие И.А.Ильина насчитывает более сорока книг и брошюр, сотни статей, десятки лекций. В его работах затрагиваются темы философии, права, истории, культуры, искусства, этики

и нравственности, психологии и религии. Ильин много писал о философии, религии, государственном строительстве, смысле войны и истории, поэтическом вдохновении и душевных влечениях. Обладал даром предвидения. Например, в середине XX века предсказал скорое крушение коммунизма в России, свое возвращение на родину, пусть даже и после кончины.

Одним из основных произведений считаются «Аксиомы религиозного опыта», которые он писал более тридцати лет. Говоря о кризисе человечества, он говорил, прежде всего, о кризисе духовности, потере нравственного стержня человеком. Безрелигиозность свидетельствует о глубине переживаемого нами духовного и религиозного кризиса. Основанием всякой религиозной веры Ильин полагал «личный религиозный опыт человека, а источником — пережитое в этом опыте Откровение».

Будучи глубоко верующим православным, Ильин, как это и свойственно истинной любви, был открыт для чужих культур, руководствуясь суждением апостола Иоанна Богослова: "знайте то, что всякий, делающий правду, рожден от Него" (1Ин.2:29) и «считая, что «все человечество, христианское и нехристианское, включено в великий план Божьего домостроительства». Показателен в этом смысле список книг, который он рекомендует для чтения: Феофан Затворник «Путь к спасению», И.В.Попов «Религиозный идеал св. Афанасия Великого», его же «Мистическое оправдание аскетизма в творениях Макария Египетского», два тома «Добротолюбия», труды Экхарта, Конфуция, Бхагват-Гиту, Вл. Соловьева «Чтение о богочеловечестве», «Исповедь» Блаженного Августина и два тома Симеона Нового Богослова в пер. Феофана Затворника.

Ильин И.А. известен еще и как успешный лектор. Темы лекций, которые читались им в Германии, касались религиозно-философских проблем человека, пути его духовного обновления. Организаторы чтений хотели издать книгу на немецком языке, однако издатели отказались ее печатать, объясняя это тем, что она «пропитана духом Евангелия от Иоанна», в котором доминирует светлое начало любви. Квинтэссенцией этической прозы Ильина стали три книги: 1. Я всматриваюсь в жизнь. Книга раздумий. 2. Поющее сердце. Книга тихих созерцаний. 3. Взгляд вдаль. Книга размышлений и упований (получившая в русском своем варианте название «О грядущей русской культуре»). Эти произведения написаны в жанре художественно-философских медитаций с единственным устремлением автора – во всем видеть и показать Божий промысел. Практически одним из первых философов он отстаивал и развивал одну из острейших проблем этики – сопротивлении злу силой. Идея Ильина о деятельном «добре» получила логико-теоретическое обоснование. Он призывал людей защищать идеалы добра силою, а не самоустраиваться с чувством «непротивления». Критиковал теорию «непротивления» Л.Н.Толстого, считая ее вредной и опасной.

Ильин внес огромный вклад в разработку русской национальной идеологии.

Иммануил КАНТ



КАНТ Иммануил (1724-1804) - немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии; профессор университета в Кенигсберге, иностранный почетный член Петербургской Академии наук (1794).

В период с 1747 по 1755 разработал космогоническую гипотезу происхождения солнечной системы из первоначальной туманности ("Всеобщая естественная история и теория неба", 1755). В развитой с 1770 "критической философии" ("Критика чистого разума", 1781; "Критика практического разума", 1788; "Критика способности суждения", 1790) выступал против догматизации умозрительной метафизики и скептицизма с дуалистическим учением о непознаваемых "вещах в себе" (объективном источнике ощущений) и познаваемых явлениях, образующих сферу бесконечного возможного опыта. Условием познания считал общезначимые априорные формы, упорядочивающие хаос ощущений. Недоказуемые теоретически идеи Бога, свободы, бессмертия, являются, однако, постулатами "практического разума", необходимой предпосылкой нравственности. Центральным принципом этики Канта, основанной на понятии долга, считается категорический императив. Учение И. Канта об антиномиях теоретического разума имело огромное значение для развития диалектики.

В творчестве И. Канта традиционно выделяют два периода. Первый – так называемый «докритический» или «догматический». По времени это приблизительно с начала научной деятельности до 1770 года. Второй – «критический» период. Если в первый период он занимался естественно научными проблемами и выдвинул ряд основополагающих гипотез («небулярная» космогоническая гипотеза, согласно которой солнечная система возникла из пылевой туманности, высказал предположение о существовании других галактик, развил учение о замедлении суточного вращения Земли в следствии приливного трения, говорил об относительности движения и покоя). Сам Кант называл свое творчество в этот период «догматическим сном», главной чертой которого можно считать преувеличение роли формально-дедуктивных методов мышления по сравнению с опытным знанием.

В работах «критического» периода последовательно излагалась «критическая теория познания», этика, эстетика и учение о целесообразности природы. Основное внимание философа сосредоточилось на критическом анализе познавательных способностей человека, и разработке соответствующей теории познания. Под влиянием скептицизма и эмпиризма Юма И. Кант ввел в философию понятие об отрицательных величинах, осудил увлечение современников мистикой. В этот период он придает большое значение использованию в философии опытного знания.

В 1787 году "Критика чистого разума" была издана повторно. В этот период Кантом обратился к изучению проблем этики. В этой области заслуги Канта не менее велики, чем в гносеологии. Интерес к этическим проблемам и трудности, встающие при их решении, побудили Канта взяться за написание "Основы метафизики нравов", которая впервые напечатана в 1785 году. В ней философ показал единство практического и теоретического разума (т.е. нравственности и науки). Затем следует "Критика практического разума" (1788 г.). Содержание этих двух этических работ включают начала кантовского учения о нравственности. Завершенный вид этическая система приобрела в его - "Метафизике нравов". В ней Кант, говоря о поведении человека, утверждал его автономию нравственности. До этого теории были гетерономны, т.е. выводили мораль из внешних по отношению к ней принципов. Одни философы видели корень нравственных принципов в некоем принудительном предписании - воле Бога, установлениях общества, требованиях врожденного чувства. Другие настаивали на том, что представления о добре и зле суть производные от целей, которых добивается человек, и последствий, которые вытекают из его поведения, от его стремления к счастью, наслаждению, пользе. Кант утверждает принципиальную самостоятельность и самоценность нравственных принципов. Добро есть добро, даже если никто не добр. Критерии здесь абсолютны и очевидны. Философский анализ нравственных понятий говорит о том, что они не выводятся из опыта, они априорно заложены в разуме человека. Исходное понятие этики Канта - автономная добрая воля. Она не пассивна, от ее носителя философ требует действия, поступка. Моральный поступок выглядит как результат некоего внутреннего императива (повеления), порой идущего вразрез с аморальной практикой окружающей действительности. В связи с этим философ подчеркивает первенство практического разума по сравнению с теоретическим. Главное - поведение, а знание вторично. Поэтому для того, чтобы распознать добро и зло, не нужно специального образования, достаточно интуиции ("способности суждения"). Здесь Кант расходится с концепцией морали Сократа, для которого добро совпадает со знанием и отсутствие знания является единственным источником всякого морального несовершенства. Таким образом, автор считает, что природа человека - его свобода. Свобода с точки зрения этики не произвол, не простая логическая конструкция, при которой из данной причины могут на равных правах проистекать различные действия. Нравственная свобода личности состоит в осознании и выполнении долга перед самим собой и другими людьми. Свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам,

- совпадают. Свобода человека возможна постольку, поскольку он принадлежит двум мирам. Принадлежность к чувственно воспринимаемому миру делает человека игрушкой внешней причинности, здесь он подчинен посторонним силам - законам природы и установлениям общества. Но принадлежность к ноуменальному миру "вещей самих по себе" наделяет его свободой. Эти два мира не противоположны, они взаимодействуют друг с другом. Раздвоенность человека устраняется механизмом совести. Нельзя все правильно понимать, но неправильно поступать. Определи сам себя, проникнись сознанием морального долга, следуй ему всегда и везде, сам отвечай за свои поступки – в этом смысл кантовской этики, строгой и бескомпромиссной.

Величие и бессмертие философа заключено в его книгах. Жизнь Канта - это восхищение и поклонение истине, добре и красоте. Все его современники сходятся во мнении, что это был общительный, отзывчивый человек. Ему приходилось много работать, он любил свой труд, но знал не только его. Он умел развлекаться, отдыхать, сочетая энциклопедические знания со светским лоском. Иммануил Кант был общителен, по воспитанию и образу жизни - обходителен. При этом, он не искал славы, не добивался власти, не знал любовных треволнений. Размеренное и однообразное течение внешней жизни философа объясняется тем, что у него рано возник всепоглощающий жизненный интерес - философия, и этому интересу он сумел подчинить все свое существование. Жить для него значило работать, в труде он находил главную радость. С детства будущий философ отличался слабым здоровьем, ему предрекали короткую непродуктивную жизнь. Он прожил почти восемьдесят лет, украшенные бессмертным творчеством. Этого он добился силой своей воли. Он разработал строгую систему гигиенических правил, которых неукоснительно придерживался, и добился поразительных результатов. Он умер со спокойной совестью, с сознанием исполненного долга. Учить всегда легче, чем следовать наставлениям. В истории философии и этики есть множество примеров несовпадения того, к чему призывали и собственного поведения. Однако Кант - моралист и Кант - человек - одно и то же. Конечно, он не всегда и не во всем руководствовался правилами категорического императива. Но его жизнь соответствовала тому идеалу внутренне свободной личности, о который он писал в своих произведениях. Природа наделяет человека темпераментом, характер он вырабатывает сам. Исполненный долг – вот итог жизни И.Канта.

МАРК АВРЕЛИЙ



МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (121-180) (*Marcus Aurelius Antoninus*), римский император и философ. Родился в Риме, в семье имевшего испанские корни (и консулов в числе предков) Анния Вера, шурина будущего императора Антонина Пия, и Домиции Луциллы, семья которой вела в окрестностях Рима крупное черепичное производство. При рождении получил имя Марк Анний Вер. С малых лет пользовался благосклонностью императора Адриана, который лично заботился о его воспитании и готовил к занятию высшего поста в государстве. В 145 Марк Аврелий женился на двоюродной сестре, дочери Антонина Пия Фаустине Младшей, которая родила ему по крайней мере 13 детей. Около 146-147 он охладел к риторике и, ознакомившись с учением Эпиктета, стал убежденным стоиком. О жизни Марка Аврелия в период до царствования, вплоть до 161, практически ничего не известно. После смерти Антонина Пия в 161 Марк Аврелий был провозглашен императором. Следуя собственному представлению об обязанностях императора, Марк Аврелий тщательно следил за действиями местной администрации, уделял много внимания реформе законодательства и сбору налогов.

Интересен характер, раскрывающийся перед нами в принадлежащих Марку Аврелию дневниковых записях на греческом языке (обычно публикуются под названием «Размышления», но сам автор называл их «К самому себе»)¹⁷². На его взгляды оказала влияние философия стоиков. Записи

¹⁷² Марк Аврелий Антонин. Размышления. М., 1985.

интересны именно тем, что не предназначались для опубликования и являются свидетельством мироощущения незаурядного человека той эпохи.

Обосновывая необходимость нравственного поведения Марк Аврелий говорит о том, что человек должен сбросить с окружающих его вещей ореол ценности, которым окружает их толпа. Например, вино – это выжатый сок винограда, любовный акт – трение определенных органов с выбросом жидкости при спазмах мышц и т.д. Уяснив истинную природу, вещей человек перестанет себя обманывать. Рассуждая о смысле жизни, он следует взглядам Гераклита, утверждающим непрерывность потока жизненных изменений. Вселенная постоянно порождает все новые и новые вещи (человека в том числе). Время человеческой жизни – краткий миг в череде вечного движения. Тело бренно, судьба неопределенна, а слава призрачна. Жизнь представляется ему бесконечным странствием и борьбой, а смерть – забвением. Человек является частью мира. Признавая целенаправленность, разумность и упорядоченность мирового процесса философ говорит о наличии несовершенства, его необходимости. Мир таким образом божественен и разумен. В жизни он признает господство божественного провидения неминуемой судьбы, первое требует совершенствовать нравственность, вторая смирения.

Этическое учение Марка Аврелия не выходит за рамки стоицизма Эпиктета. Признавая дуализм души и тела человека, он уповает на разум, позволяющий видеть добро и божественную гармонию. Несмотря на ничтожность человека и его жизни, философ считает, что перед ним стоят великие нравственные задачи – следование своему долгу. Наградой за это является возможность отдохнуть от мира, удалившись в себя с чувством выполненного долга. У Марка Аврелия присутствует ряд несомненных для него нравственных ценностей. Он говорит о том, то лучшее в жизни – это справедливость, истина, благоразумие и мужество, праведные мысли, деятельность приносящая благо обществу, неспособность ко лжи и смирение. Противостоят им «иллюзорные» ценности, такие как любовь толпы, власть, богатство, чувственные наслаждения.

Изображая образ нравственного человека, Марк Аврелий наделяет его мужеством, зрелостью, преданностью интересам государства, использующим власть и мудрость исключительно в справедливой деятельности. Этот человек живет, ничего не преследуя и ничего не избегая. Его совершенно не беспокоит, сколько душа будет пребывать в телесной оболочке. Когда придет момент расставания с жизнью, он уйдет легко, с достоинством и честью. Нравственный человек всю жизнь старается не допустить своей душе опуститься до состояния, недостойного разумного существа и гражданина. Он признает за человеком свободу выбора между добром и злом. И эту свободу никто не может отобрать. Такова правильная жизненная стратегия, по мнению Марка Аврелия.

Мишель Монтень (*Michel de Montaigne*) (1533-1592)



Мишель Монтень (полное имя Мишель Эйкем де Монтень) родился 23 февраля 1533 года. Французский писатель и философ-гуманист эпохи Возрождения. Прославился как автор книги «Опыты». Монтень родился в фамильном замке вблизи г. Бордо. Его отец, участник итальянских войн Пьер Эйкем (получивший дворянский титул «де Монтень») был в свое время мэром этого города. Мать — Антуанетта де Лопез, из семьи зажиточных арагонских евреев. В детстве Мишель воспитывался по либеральной-гуманистической педагогической методике отца, причем исключительно на латыни. Во время гугенотских войн Монтень часто выступал как посредник между враждующими сторонами, его одинаково уважали король-католик Генрих III и протестант Генрих Наваррский.

Женившись в 1565 году, Монтень получает солидное приданое. После смерти отца в 1568 г. он унаследовал родовое имение Монтень, в 1571 году, продав свою судейскую должность и выйдя в отставку, он постоянно проживает в нем. В возрасте 38 лет (1572 г.) Монтень начинает работать над своими «Опытами» (первые две книги опубликованы в 1580 г.). Два года (1580-1581) философ путешествует по Швейцарии, Германии, Австрии и Италии. Итогом этих путешествий стал дневник, где он делится своими впечатлениями от увиденного. Опубликован дневник только в 1774 году. Писатель скончался 13 сентября 1592 г. во время мессы.

Свой главный философский труд «Опыты» Монтень писал одиннадцать лет (1571-1582). Написанная в жанре эссе (он является первооткрывателем жанра), книга изобилует множеством примеров и исторических иллюстраций, которые чередуются с пространными философскими рассуждениями автора. Многочисленные цитаты переплетаются с житейскими наблюдениями, которыми была наполнена жизнь Монтеня. Наблюдая за самим собой, размышляя над природой человеческого духа, его движением и метаморфозами, философ утверждал, что каждый человек отражает в себе человечество. Его философскую позицию обозначают скептицизмом. Скептицизм Монтеня объединяет в себе результат горького жизненного опыта, разочарования в людях и философских взглядов, в основе которых лежит уверенность в недостоверности человеческого познания. Главным мотивом человеческих действий он признает эгоизм, не осуждая этого, Монтень находит это вполне естественным и необходимым условием для обретения человеком счастья. Так как если люди начнут принимать интересы других, как свои

собственные, они не достигнут счастья и душевного спокойствия. Человек не может познать абсолютной истины, даже те истины, которые признаны абсолютными, не более как относительные.

Основой этической концепции Монтеня было стремление к счастью. Несомненное влияние на его взгляды оказали такие философы античности, как Эпикур, Сенека и Плутарх. Моральные взгляды стоиков помогли ему обрести нравственное равновесие, ясность духа, которую стоики считали главным условием счастья человека. Жизненная позиция ученого заключалась в утверждении, что человек существует не для того, чтобы создавать себе нравственные идеалы и стремиться к ним, а для того, чтобы стать счастливыми. Он ценил нравственный долг и добродетель постольку, поскольку они не противоречили этой цели. Любое насилие над своей природой во имя отвлеченной идеи долга он считал бесплодным. Таким образом, философ считает самыми важными обязанностями человека обязанности по отношению к самому себе. Человек, исполняя долг, должен успешно делать свое дело, изучить свой характер, силы и способности, т.е. изучить самого себя. Занимаясь воспитанием и самовоспитанием, человек готовит себя для счастья, стараясь выработать определенное состояние души, при котором счастье воспринимается сильнее, а несчастье легко переносится. Разделяя несчастья на объективные (физические недостатки, слепота, смерть близких людей и т.п.) и субъективные (жажда славы, власти, оскорбления и т.п.), Монтень призывает человека бороться по возможности против тех и других. В этом он видит долг человека перед самим собой. К объективным несчастьям следует относиться с покорностью, стараясь компенсировать недостаток усиленной деятельностью. Переживание субъективных несчастий зависит в большей степени от нас самих. Человек в силах ослабить их остроту, взглянув на них с философской точки зрения. По значимости за обязанностями человека по отношению к самому себе идет долг по отношению к другим людям и обществу. Регулироваться эти отношения должны на основе принципа справедливости, каждому воздаявая по заслугам и в итоге проявляя справедливость к самому себе. Проявляя справедливое отношение к супруге если не в любви, то хотя бы в уважении, к детям – в заботе об их здоровье и образовании, к друзьям отвечая дружбой на их дружбу. Долг человека по отношению к государству выражается в уважении к существующему порядку. Это не значит принимать его со всеми недостатками, но существующий строй всегда предпочтительней нового, так как никто не может быть уверен, что новое социальное устройство будет лучше предыдущего.

Говоря о целях воспитания и социализации, он призывает делать из ребенка не специалиста в узкой сфере деятельности (доктора, юриста и т.п.), а прежде всего человека с благородным характером, чувством долга перед собой и обществом, с развитым умом, который умел бы наслаждаться жизнью и стойко переносить несчастья. «Опыты» Монтеня оказали огромное влияние не только на развитие философско-этической мысли, но и на педагогику. Влияние «Опытов» прослеживается в работах таких выдающихся мыслителей, как Локк, Руссо, Коменский и других. Остается добавить, что читаются его работы достаточно легко, а по увлекательности их можно сравнить разве что с романом.

Рерих Николай Константинович (1874-1947)



Российский живописец, театральный художник, археолог, путешественник, писатель, общественный деятель. В переводе со скандинавского фамилия Рерих означает «богатый славой». Согласно семейному преданию ее возникновение относится ко временам викингов. Один из старейших представителей рода Рерихов в XIII веке возглавлял рыцарский орден Тамплиеров, среди предков Н.К. Рериха были политики и военачальники.

Николай Константинович Рерих родился 9 октября 1874 в Петербурге, в семье нотариуса Окружного суда Санкт-Петербурга (с 1873). Кроме Николая, в семье было еще трое детей: младшие братья Борис и Владимир и старшая сестра Лидия. В 1883 Николай Рерих сдал вступительные экзамены в гимназию. Среди разнообразных увлечений Николая были рисование, география, история, археология, коллекционирование минералов, верховая езда, охота. Первым учителем рисования был друг отца Николая - художник Михаил Микешин. В 1893 Николай Рерих поступил в Петербургскую Академию художеств (окончил в 1897). Одновременно, по условию, высказанному отцом, желавшим сыну более практичного образования, Николай поступил на юридический факультет в Государственный университет (окончил в 1898). Николай Рерих начинает зарабатывать иллюстрированием в журналах "Звезда" и "Всемирная иллюстрация" и иконописью, получив заказы от нескольких церквей. Работает над серией картин на темы жизни древних славян ("Начало Руси. Славяне"). Еще в годы учебы в университете Рерих вступил в члены Русского археологического общества.

Во время учебы Рерих познакомился со своей будущей женой, Е.И. Шапошниковой, ставшей его единомышленницей и музой на долгие годы. Область интересов и исследований Николая Рериха включала в себя религию, философию, мистику, теософию, мифологию, историю. Философские взгляды ученого изложены в книгах «Держава света», «Твердыня пламенная». Живопись, которой он никогда не прекращал заниматься, заслужив славу самого трудолюбивого художника, служила выражением мирозерцания Рериха. Рерих известен своей просветительской деятельностью, последователи философа есть во всех странах мира. Ученый выступал за охрану памятников культуры и истории от пагубного воздействия развивающейся цивилизации. Совместно с доктором политических наук Шклявером Рерих разработал в 1929 г. международный договор о защите культурных ценностей, названный впоследствии Пактом Рериха. Рерих оказал огромное влияние на развитие

отношений между Россией и Индией, благодаря приятельским отношениям с видными деятелями индийской культуры. Перу Рериха принадлежит ряд автобиографических очерков «Моя жизнь» и «Листы дневника». Он создал более 7000 картин, поражающих своим глубоким символизмом, особенной цветовой гаммой и техническим мастерством художника.

За долгую жизнь Николая Рериха его не раз обвиняли, называя антихристом, шпионом СССР, руководителем масонской ложи. Несмотря на нелюбовь со стороны советского правительства, Рерих оставался патриотом своей страны и не терял надежды вернуться на родину. В 1947 г. Николай Константинович, находясь в Индии, отправил запрос на визу для въезда в СССР. Однако он умер, так и не дождавшись ответа из посольства и не узнав, что ему отказали. Жена Рериха, Е.И. Шапошникова, является создательницей учения Агни-Йоги, или Огненной йоги. Супруга и сыновья, востоковед Юрий и художник Святослав, разделяли интересы и поддерживали Николая Константиновича, помогая ему во всех начинаниях. Они оказывали содействие делу Рериха и после его смерти. В 1924 г. в Нью-Йорке открылся музей Рериха. В Москве с 1992 г. существует Международный Центр Рерихов. Его книги регулярно переиздаются, а картины есть в собраниях коллекционеров по всему миру.

Соловьев Владимир Сергеевич 1853 – 1900



Русский религиозный философ Владимир Сергеевич Соловьев родился 16 января 1853 г. в Москве. Отец будущего философа, Сергей Михайлович Соловьев, был широко известным историком. Владимир Соловьев получил прекрасное образование. Он обучался на историко-филологическом факультете Московского университета, получил степень магистра, а затем – доктора. Владимир Соловьев занимался преподавательской деятельностью, однако в 1881 г. ему пришлось оставить ее. Причиной тому стало публичное выступление Соловьева против смертной казни, связанное с судом над убийцами Александра II, народовольцами. Перестав преподавать, Владимир Соловьев всерьез занялся наукой и литературой, создавая стихи, труды по философии. Большое влияние на формирование философских взглядов Соловьева оказала его дружба с Ф.М. Достоевским. Их знакомство произошло в

конце 70-х гг. Вместе писатели совершили путешествие к старцу Амвросию, в Оптину пустынь. Считается, что Владимир Соловьев стал прототипом одного из братьев Карамазовых в одноименном романе Достоевского.

Духовные и философские поиски Владимира Соловьева были направлены на разработку доктрины преображения окружающего мира. Материалом для его изысканий служило, прежде всего, Евангелие. В концепции Соловьева мир находится в критическом и предапокалиптическом положении, и единственный путь спасения – это «революция духа» (философ выступал резко против революции в ее традиционном определении), духовное перерождение всех людей, которое повлечет за собой Новое Пришествие. По Соловьеву, начало, призванное спасти мир, – женское. В его трудах центральное место занимал образ «Жены», вечной женственности, способный принести на Землю «положительное всеединство». Жена, Облаченная в Солнце, – воплощение красоты, любви, справедливости, единения людей, несущее миру спасение в лице нового Бога.

Миросозерцание Владимира Соловьева можно охарактеризовать как христианско-платоническое с мистико-поэтической основой. В его концепции, как и в концепции Достоевского, красота есть мощнейшее начало, способное изменить весь мир в лучшую сторону.

Как поэт, он придерживался той же мировоззренческой концепции и системы образов, что и Соловьев-философ. В поэзии он опирался на литературные традиции Фета, Тютчева. Для его лирики характерна масса тайных символов, метафор, аллегорий. Духовная направленность поэзии Соловьева сосуществовала, как ни странно, с иронией и тонким юмором.

Идейная направленность поэзии Соловьева, ее загадочность стали причиной высокой заинтересованности в ней поэтов-символистов (А. Блока, А. Белого). Символисты младшего поколения считали Владимира Соловьева своим духовным отцом и идейным вдохновителем. Их привлекали мотивы его поэзии, его эстетика, система образов, мысли о пророческой миссии поэта. Интересно, что сам Владимир Соловьев не относил себя к символистам и был не согласен со многими идеями представителей этого поэтического течения. Имя этого философа и поэта, тем не менее, традиционно связывают с развитием русского символизма.

Владимир Соловьев умер в 1900 г. в имении Узкое, в Московской губернии. Он считается одним из выдающихся русских ученых и деятелей искусства, оказавшем огромное влияние на развитие культурной жизни России конца 19 – начала 20 вв.

Эпиктет (ок. 50 - ок. 138)



Философ-стоик, живший конце I и начале II века н.э. Родился в Фригии; был рабом вольноотпущенника Эпафродита; обучался в Риме стоической философии у Музония Руфа, к которому питал величайшее уважение; в 94-м году при Домициане был изгнан из Рима согласно декрету, запрещающему пребывание в Риме философских школ; удалился в Никополис в Эпире и открыл здесь школу. Жизнь Эпиктета во всем согласовывалась с его учением; в своем презрении ко всему внешнему он шел так далеко, что не позаботился сообщить потомству ни своего имени (Эпиктет — это прилагательное, означающее раба), ни своего учения; подобно Сократу, он ничего не писал. Жил в крайней бедности. Глиняная лампа, при свете коей он работал, после смерти была куплена богачом за 3000 драхм. Эпиктет был хромым. Идеями Эпиктета увлекался император Марк Аврелий. Будучи учеником Эпиктета, Арриан записывал его мысли и передал их потомству в двух сочинениях: "Беседы", в восьми книгах, из которых до нас дошли четыре, и "Руководство". Оба произведения принадлежат к числу возвышенных и благородных моральных произведений. Простота, ясность и благородство произведений Эпиктета производили такое влияние, что чтение сочинений этого язычника, столь близкого по духу к христианской нравственности, было весьма распространено в монастырях первых веков христианской эры. Симплиций, греческий философ, оставил нам "Комментарий на «Руководство» Эпиктета." Философия Эпиктета — это философия представителя стоицизма. Особенностью которой является стоический аскетизм, что сближает Эпиктета с христианскими богословами.

В трудах Эпиктета нет научных исследований, доказательств известных положений; он не интересуется ни логикой, ни физикой, ни теоретическим обоснованием этики. Он — проповедник-моралист; наука имеет для него ценность лишь постольку, поскольку ею можно воспользоваться для целей нравственной жизни, для того, чтобы сделать человека свободным и счастливым. На первом плане в философии Эпиктета стоит вера в Бога и Провидение; душа человека представляется ему частью Божества, находящейся с ним в единении. "Каждое движение души Бог чувствует как свое

собственное" ("Беседы", 1, § 14). Доказательством существования Бога у Эпиктета выступает внутреннее убеждение. "Хотя бы многие — говорит Э., обращаясь к ученикам, — и были слепы, но все же, может быть, среди вас найдется один, который за всех споет гимн Божеству, И чего же иного ждать от хромого старика, как не хвалы Богу? Если б я был соловьем, то делал бы то, что свойственно соловью; если б я был лебедем, то делал бы свойственное лебедю; но я разумное существо, поэтому и должен хвалить Бога; это мое дело, и я не покину своего поста, пока жив, и вас буду призывать к тому же делу" ("Беседы", I, §16).

Для Эпиктета было ценно осознание Божества и проведение этого знания в жизнь, а не теоретические размышления о нем. Тоже следует сказать и об этике: Эпиктет берет нравственность как непосредственно данный факт сознания, общий всем людям и по своему содержанию вытекающий из веры в Божественное начало. Общее сознание нуждается в некотором выяснении, мнением следует отделить от истины, и это возможно путем определения общих понятий и подведения под них частных, т. е. путем того диалектического процесса, к которому прибегал Сократ ("Беседы.", II, §11, 12 и др.).

Главная задача философии Эпиктета состоит в освобождении человека и даровании ему этим путем счастья; следовательно, важнейшее понятие, требующее выяснения, есть свобода или то, что в нашей власти. В нашей власти находится внутренняя жизнь сознания и, главным образом, состояния воли, распоряжающейся представлениями. Все внешнее не в нашей власти, а следовательно, и представления, поскольку они суть показатели внешнего мира. Главная задача состоит в правильном понимании того, что в нашей власти, и в правильном отношении ко всему, что не зависит от нас. Не зависящее от нас не должно покорять свободы нашего духа; мы должны ко всему внешнему относиться равнодушно. "Бойся только того, что в твоей власти, и уничтожь ранее всего все свои желания". "Не требуй, чтобы события согласовались с твоими желаниями, но согласуй свои желания с событиями — вот средство быть счастливым". Даже величайшее несчастье не должно нарушать покоя мудреца: все случающееся в связи событий необходимо и целесообразно, поэтому из всего можно извлечь некоторую нравственную пользу. На величайшего преступника мудрец будет смотреть, как на несчастного. Взгляд внутрь себя влечет за собой свободу. Такова основная тема рассуждений Эпиктета.

Этику Эпиктета можно свести к трем основным положениям: 1) всякое существо, а следовательно, и человек, стремится к тому, что ему полезно; 2) истинная сущность человека состоит в духовности, благодаря коей он родственен Божеству; обращаясь к этой своей природе, единственно ценной и свободной, человек находит счастье; 3) дух человека по природе нуждается в совершенствовании и развитии, которые достигаются упорной работой над самим собой. Эвдемонизм (учение о счастье) Эпиктета тесно связан с его идеализмом. Отличительной чертой его воззрений является оптимизм: "заботься и о внешнем, но не как о высшем, а ради высшего" ("Беседы", II, 23).

Оглавление

Предисловие.....	3
Глава 1. Нравственная оценка поведения личности.....	7
Мишель Монтень Опыты.....	8
Книга Экклесиаст	72
Книга Самурая. Бусидо	87
 Глава 2. Моральный выбор и обязанности по отношению к другим людям.....	 121
Иммануил Кант. Об обязанностях по отношению к другим людям... ..	122
Аристотель. Никомахова этика. Книга вторая (В).....	157
Марк Аврелий. Вторая и седьмая книга.....	168
Эпиктет. Как бороться против порочных желаний?.....	179
 Глава 3. Добро и зло. Сверхчеловек.....	 187
В.С. Соловьев. Идея Сверхчеловека.....	188
И.А. Ильин. О сопротивлении злу силою.....	195
Агни Йога: Мир Огненный.....	305
Словарь основных этических понятий.....	335
Биографии.....	458

Учебное издание

ЭТИКА

ХРЕСТОМАТИЯ

Составитель **СИРОТКИН Юрий Львович**

Подписано в печать 21.12.11 Формат 60х84 1/16
Усл. печ. л. 28,8 Тираж 100 экз.

Типография КЮИ МВД России.
420108 г. Казань, ул. Магистральная, 35