

ЭТИКА

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

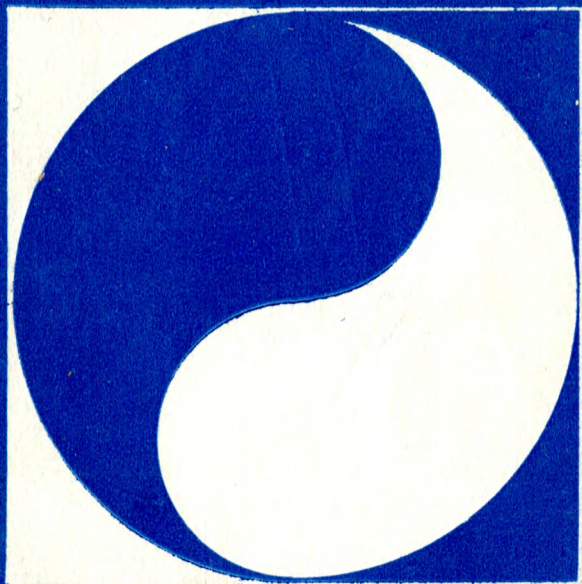


1985/9

Гердт Иррлитц

ЭТИКА

ДЖОРДАНО БРУНО



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

ЭТИКА

9/1985

Издается ежемесячно с 1973 г.

Гердт Иррлитц,

доктор философских наук

ЭТИКА

ДЖОРДАНО БРУНО

ИЗ ЦИКЛА «ИСТОРИЯ ЭТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ»

Перевод с немецкого А. А. ГУСЕЙНОВА
и А. П. СКРИПНИКА

Издательство «Знание» Москва 1985

ББК 87.7
И 84

Автор — Гердт ИРРЛИЦ, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Берлинского университета им. Гумбольдта.

Иррлиц Г.

И 84 Этика Джордано Бруно. — М.: Знание, 1985.— 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Этика»; № 9).

11 к.

Моральные взгляды Джордано Бруно (1543—1600) рассматриваются в брошюре как яркое выражение борьбы великого итальянского мыслителя-революционера против средневековой идеологии, за раскрепощение личности. В этике Бруно мораль органически связывается с деятельностью, выходящей за узкий горизонт частного интереса, а в качестве идеала утверждается образ человека, для которого характерны возвышенная любовь, активное отношение к жизни, страстная вера в прогресс.

В качестве приложения помещены выдержки из сочинения Джордано Бруно «О героическом энтузиазме».

0302050000

ББК 87.7
1МИ7

© Издательство «Знание», 1985 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ДОМАРКСИСТСКОЙ ЭТИКИ

В истории домарксистской этики можно выделить три крупных этапа, соответствующих основным классовым общественно-экономическим формациям: античность, средневековье, Новое время. Эти этапы этики, вполне, естественно, отличаясь друг от друга конкретно-историческим содержанием решаемых нравственных проблем, в то же время являются вехами единого, все более углубляющегося процесса познания сущности морали.

Античная этика исходила из убеждения, что целью деятельности человека является его собственное благо, и определяла эту цель как счастье, блаженство.

Счастье, полагали древние философы, зависит от необходимости, во многом от случая, но вместе с тем и от самого индивида. Необходимость и случай не исчерпывают содержание человеческого бытия. Наряду с этим в нем есть еще особая область, область свободы, в которой сам действующий субъект является полновластным хозяином. Человек может по-разному распоряжаться своей свободой, придать своей жизнедеятельности различный смысл. Возникает проблема совершенной личности и самосовершенствования реальных индивидов. Что должны делать люди, какие качества они должны развивать в себе, чтобы достичь доступного человеку совершенства, — так в самом общем виде можно сформулировать преимущественный предмет нравственных размышлений античной эпохи. Начиная с софистов, Демокрита и Сократа, этика сосредоточила основное внимание на изучении человеческих добродетелей, добродетельной личности.

Вопросы, которыми занималась этика, уже по определению могли стоять только перед индивидами, обладающими свободой, т. е. перед свободными гражданами, привилегированными слоями общества. Рабы исключались из сферы морали, и этика для успокоения своей, уже тогда нечистой совести добавляла, что они вообще не являются людьми.

Свободно самосозидаемая сущность индивидов, их, так

сказать, вторая природа, как считают древние философы, в частности Аристотель, связана с тем, что они есть существа, во-первых, разумные и, во-вторых, общественные. Соответственно этому нравственные добродетели понимаются как такие свойства человеческого характера и поведения, которые детерминируются, обуславливаются, определяются свободным выбором, опосредуются образованием, философией, являются результатом культуры и ведут к гармоническим отношениям между индивидами, способствуют благу и процветанию государства. Философы дали довольно конкретное и глубокое описание многообразных нравственных добродетелей, основными среди которых считались умеренность, мужество, мудрость, справедливость.

Античная этика с ее сведением морали к моральной личности, с ее верой в то, что разумное общественное устройство является следствием добродетельности граждан, была выражением полисных отношений, неотчужденного характера связи свободных индивидов и города-государства. Однако с переходом к крупным военно-бюрократическим политическим объединениям, в особенности с образованием Римского государства, историческая ситуация существенно изменилась. Обнаружилось, что область социальных отношений почти так же несвободна, преисполнена хищнических инстинктов, чревата для индивидов неожиданными катастрофами, чужда и враждебна им, как и область необходимости или слепого случая. Обобщая эти изменения, этика свела мораль к мотивации, духовным установкам, некой психотерапии, призванной гарантировать внутреннюю безмятежность, душевный покой индивидов при полном хаосе и неуправляемости среды, внешне-событийного хода жизни. Отклонение от мира (эпикуреизм), покорность миру (стоицизм), равнодушие к миру (скептицизм), уход от мира (неоплатонизм) — все это были разные попытки найти в глубинах духа ту гармонию, которой уже не было в обществе. Дух, как известно, черпает свое содержание и силу из материальной действительности человеческой жизни. И философы, конечно, не могли ничего предложить, кроме бездейственного покоя, отчаянного упорства, вынужденного безразличия, мистического экстаза. Античная этика все более стала скатываться к пустому морализированию. Это был уже ее закат, хотя, правда, и весьма величественный.

Средневековое мировоззрение отказывается от идеи самоценности человеческой личности. Оно является религиозным и полагает, что цель и норма деятельности человека заключены не в нем самом, а в его творце — боге. Как бы ни возвышался человек над прочими природными созданиями, по отношению к богу он остается существом ничтожным и не может быть хозяином своей судьбы, ответственно судить о том, что есть добро и что есть зло. Развившаяся в рамках такого мироощущения этика уже не могла отождествлять мораль с моральной личностью. Она сместила акценты на изучение внешне-объективированных форм морали, которая стала пониматься как система безликих норм, задающих ценностный смысл человеческому поведению. Моральные нормы с точки зрения религиозной этики средневековья совпадают с божественными заповедями, имеют изначальный статус.

Сведенные к заповедям бога, моральные нормы на индивидуальны, абсолютны, являются безусловными и общезначимыми критериями поведения индивидов. Они выражают их абстрактное единство или, говоря по-другому, само единство индивидов задано в форме потусторонних абстракций. Вместе с тем эти нормы не имеют статуса однозначно-неотвратимых форм деятельности, а предполагают в качестве условия своего осуществления свободный выбор индивидов. Но каким образом возможна такая свобода? Это самый слабый пункт религиозной этики; она не может совместить идею свободы личности с идеей божественного предопределения. Все многочисленные попытки такого рода, предпринятые философами и теологами, окончились неудачей. Более того, последовательные и по-своему мужественные мыслители, как, например, Августин Блаженный, приходили к выводу, что «спасение» человека, достижение им потустороннего блаженства являются даром бога и дар этот не зависит от личных заслуг самого человека, не зависит от того, соблюдает он моральные заповеди или нет.

Противоречие, с которым столкнулась средневеково-христианская этика в лице своих выдающихся представителей, оказалось преисполненным глубокого смысла: если до конца, последовательно стоять на точке зрения вне- и наиндивидуальной сущности моральных норм, то они теряют свое значение содержательных ориентиров и критериев человеческо-

го поведения, лишаются достоинства силы, призванной задать жизни реальных индивидов достойный смысл; абсолютность морали растворяется в произволе бога. Теоретическая односторонность, рассматривающая моральные понятия как надмировые сущности, выполняла вместе с тем апологетическую (оправдательную, защитительную) функцию по отношению к экономическому и духовному закабалению масс со стороны власть имущих. Неслучайно поэтому оппозиционные, еретические движения средневековья, как правило, были связаны с субъективированием морали.

Этика, как и познание в целом, развивается путем перехода в противоположность. Античность замыкает мораль на человеке. Средневековье выносит ее за границы и человека и мира в целом. В античности общественная связь (а мораль в своей сущностной основе есть общественная связь между людьми) интерпретируется как неотчужденная внутриличностная сила. В средневековье она отрывается от личности и переносится на небеса. Этика Нового времени — в этом своеобразие и основная направленность ее теоретических поисков — пытается состыковать между собой, объединить в цельной концептуальной (смысловой, понятийной) схеме те односторонние определения морали, которые были свойственны античности и средневековью. Будучи буржуазной по своим идеологическим ориентирам, она ставит своей целью моральную реабилитацию отдельного эмпирического, конкретного индивида, обоснование его суверенности (самостоятельности) как субъекта мышления и действия, утверждение его права на удовлетворение потребностей. В противоположность традиционной для средневековья ориентации на платоно-аристотелевский круг идей она апеллирует по преимуществу к идеям стоицизма, эпикуреизма и скептицизма (хотя, надо заметить, традиция платонизма продолжает играть заметную роль, в частности, в пантеистической этике). И все же специфичность этики Нового времени состоит не в том, что она отрицает потусторонность моральных сил и обосновывает этическую самоцельность человеческой личности, возрождая тем самым утраченные античные идеалы. В познании, как и в политике, апелляции к древности являются лишь прикрытием для решения вполне оригинальных задач своего времени. Буржуазная этика не просто переставляет акценты, она стремится дать принципиально иное, действи-

тельно новое решение той самой проблемы, над которой безуспешно билась средневековая мысль, — проблемы объективности, всеобщности нравственности. Вопрос в ней приобретает такую формулировку: каким образом нравственность, будучи продуктом, свойством отдельного индивида, является в то же время общеобязательной социально-организующей силой?

Необычайная острота данной проблемы связана с тем обстоятельством, что реальные индивиды буржуазной эпохи по своему образу действия являются насквозь эгоистическими существами. Этот факт был очевиден и признавался всеми выдающимися мыслителями эпохи. Подлежащая решению этическая проблема звучит теперь так: как эгоистический индивид может стать моральным существом и стать таковым не в силу внешнего принуждения или случая, а в силу внутренней необходимости? Или, говоря по-другому, как масса эгоистических индивидов может развернуть себя в солидарную ассоциацию? Надо заметить, что вопрос о том, каким образом единичный эмпирический индивид возвышает себя до уровня общественного существа, связывает свои претензии на счастье с родовыми обязанностями, занимал этику всегда. На протяжении всей своей истории она искала пути синтеза единичного человеческого бытия со всеобщей необходимостью, живого конкретного индивида с более или менее внешним ему обществом, индивидуальные по своей природе склонности с общезначимым долгом, субъективные убеждения с объективными обязанностями, утилитарные (ориентированные на практическую пользу) интересы с моральным долженствованием. Однако вся эта внутренне расчлененная, но по сути своей единая проблематика формулировалась с разной степенью полноты, ясности и драматизма. Развитую и осознанную форму она приобрела по преимуществу именно в Новое время.

Выросшая в борьбе против догматической скованности средневекового мышления, этика Нового времени отличается необычайным разнообразием теоретических поисков. В ней, как и в этике древнегреческой античности, но в отличие от этой последней в достаточно развернутом виде, представлены едва ли не все типы теоретических объяснений морали. Здесь можно встретить и понимание морали как совокупности враждебных живым индивидам объективных

норм (социально-договорная этическая концепция личности), и ее толкование как способа самовозвышения природы индивида (этика личности Спинозы). Но все-таки наиболее типичными для буржуазной этики Нового времени являются «синтетические» теории, которые пытаются найти законное место и интересам индивидов и интересам общества, в которых мораль, будучи выражением социальной связи, в то же время выступает как форма самоутверждения личности. Первой грандиозной попыткой такого рода была этика Джордано Бруно — пантеистическая по философским основам, героическая по нормативным выводам.

* * *

Прежде чем перейти к рассмотрению этической концепции Джордано Бруно, блестящий анализ которой дает известный историк философии ГДР Г. Иррлитц, остановимся кратко на жизненном пути Ноланца, взяв за отправной пункт его собственные свидетельства, сделанные во время допросов в суде инквизиции¹. Джордано Бруно родился в 1548 г. в городе Нола (отсюда его прозвище Ноланец), расположенном недалеко от Неаполя, в семье офицера. До 14 лет обучался в Неаполе литературе, логике, диалектике. Затем он вступил в монашеский орден доминиканцев. Однако его отношения в ордене складывались отнюдь не гармоничным образом. Дважды он был предан суду в Неаполе, где располагался монастырь св. Доминика. В первый раз за то, что выбросил изображения святых и оставил у себя только распятие. Во второй раз за то, что предложил одному послушнику выбросить как бесполезную примитивную религиозную книгу, которую тот читал. В 1576 г. он прибывает в Рим, где его заключают в тюрьму и к старым обвинениям добавляют новые. Тогда Джордано убежал, сбросил с себя монашескую одежду, отказался от духовного звания. Так в 28 лет начались его странствия по городам и странам Европы: Генуя — Турин — Венеция — Падуя — Лион — Женева — Лион — Тулуза. В Тулузе находилась знаменитая высшая школа, где Д. Бруно получил ученую степень и вел профессорскую деятельность в течение двух лет. Из Тулузы Бруно переехал в Париж, где приобрел покровительство короля Генриха III, поразившего его феноменальной памятью.

Здесь он тоже преподавал ряд лет. Затем два с половиной года провел в Англии, вернулся на год в Париж, после отправился в скитания по Германии. Около двух лет преподавал в Виттенберге, год — в Брауншвейге, полгода пробыл в Праге, полгода — во Франкфурте. Из Франкфурта он вернулся в Венецию, где после восьмимесячного пребывания в 1592 г. был выдан инквизиции. Выдал его человек, гостем и учителем которого Бруно был эти последние месяцы.

Многочисленные переезды Бруно нельзя, разумеется, объяснять простой охотой к перемене мест. Решающую роль здесь сыграло его пантеистическое мировоззрение, а также человеческая страстность, не обходившая острых столкновений с церковной идеологией. Все эти годы философ вел интенсивнейшую духовную жизнь. Им написано свыше 50 произведений — по преимуществу философских и научных. О его выдающихся способностях можно судить по отзыву одного из судей: «Он совершил тягчайшие преступления в том, что касается ереси, но это — один из самых выдающихся и редчайших гениев, каких только можно себе представить, и обладает необычайными познаниями и создал замечательное учение»².

В 1593 г. Д. Бруно был передан в руки самой жестокой, Римской, инквизиции и после длительного тюремного содержания сожжен 16 февраля 1600 г. Все его сочинения вносятся в индекс запрещенных книг. О поведении философа в инквизиции можно судить из текста приговора, где, между прочим, сказано: «Называем, провозглашаем, осуждаем, объявляем тебя, брата Джордано Бруно, нераскаянным, упорным и непреклонным еретиком»³. Он остался до конца верен своим философским убеждениям и человеческому назначению. А перед сожжением он бросил в лицо судьям: «Вы с большим страхом произносите приговор надо мною, чем я выслушиваю осуждение»⁴.

В 1889 г. в Риме, на том самом месте, где некогда был сожжен Джордано Бруно, ему был воздвигнут памятник, торжественное открытие которого стало культурным событием всемирного масштаба. На примере посмертной судьбы философа подтвердилось то, что он сказал о героях, «любимцах небес»: «И смерть в одном веке дает им жизнь во всех последующих веках»⁵.

А. А. ГУСЕИНОВ, доктор философских наук

ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА Д. БРУНО

Предвестник философии Нового времени. Этика Джордано Бруно вырастает на основе материалистического пантеизма в понимании природы. Не касаясь конкретного содержания его философии, отметим лишь, что она отличалась поразительной широтой взглядов и во многом предвосхитила философское мышление зарождавшейся эпохи — Нового времени. В пантеистической теории Джордано Бруно как бы в зародыше содержатся многие важнейшие направления классической буржуазной философии.

Это относится прежде всего к лейбницеvскому понятию монады, заимствованному у Бруно. Рационалистическая концепция познания и субъекта Р. Декарта также восходит своими истоками к Д. Бруно, в частности к одному из маленьких ранних его сочинений о методе («О теневых образах идей», 1582). Уже в этом произведении мы встречаемся с высокой оценкой гносеологического (теоретико-познавательного) сомнения, с критикой повседневного сознания, вопросом о возможностях объективного рационального познания и другими проблемами, которые традиционно связываются с именем Р. Декарта. Совершенно в духе Бруно выдержал идеалистический пантеизм Шеллинга. Формы природы и деятельности субъекта как самовозвышающиеся и переходящие друг в друга противоположные потенции, расчленение единого и воссоединение разделенного в более высоком синтезе — все эти шеллинговские идеи почти дословно встречаются в сочинениях Бруно. В своем диалоге «О героическом энтузиазме» Бруно видит в душе и природе «не две противоположные сущности, но единый субъект с двумя противоположными границами»¹. С той же традицией героического энтузиазма связана также характерная для натуралистического материализма XVIII столетия концепция чувственного, конкретного субъекта, который стремится утвердить себя в полноте живых потребностей. Ведь героически настроенный человек — это с точки зрения Бруно человек возвышенной любви, человек борющийся, деятельный, ориентированный на прогресс, на будущее. Даже предпринятая Жан-Жаком Руссо критика цивилизации с ее апофеозом, прославлением природы как символа равенства и отрицания мира

частной собственности — источника антагонизмов и моральной деградации — является наследием Бруно. Здесь можно сослаться на выдающееся сочинение «Изгнание торжествующего зверя». В нем Бруно разоблачает лицемерие своей эпохи, которая выдает за добродетели то, что на деле является их прямой противоположностью: право сильного, насилие, всю совокупность мошенничеств, гарантирующих первозахватчикам дары и части земли, которые природа, а следовательно, и бог предназначали всем без различия. Впрочем, Бруно избегает сентиментального и абстрактно-ограниченного апофеоза природы, который впоследствии встречается у Руссо; с глубоким пониманием исторической динамики своего времени характеризует он двойственный, противоречивый характер торгового капитала, который лежит в основе успехов Нового времени и может считаться символом буржуазной цивилизации. Он приписывает богатству не только преступления. В противоположность жесткой действительности, где богатство сопряжено с насилием, скупостью, невежеством, Бруно намечает образ мира, в котором богатство играет продуктивную роль, потому что оно находится не в злых, а в добрых руках, «в руках справедливости, мудрости, благоразумия, религии, закона, щедрости»².

Влияние Бруно можно обнаружить и в философии Спинозы, прежде всего в ее пантеистической окраске. Кроме того, один из уровней деятельности человека, а именно интеллектуальная любовь, прямо замыкается на мысли о героической любви, представляющей собой «универсально раскрывающегося человека», «высокое вдохновение его сердца»³, которое противостоит угнетению и насилию.

Бруно не является философом-систематиком, он не принадлежит ни к какой официальной философской школе. Он излагает свою теорию в многочисленных произведениях каждый раз заново, как если бы данное произведение было единственным. Уже этот факт, если отвлечься от формы его сочинений, выдержанных в традиции гуманистической поучительной поэзии и диалога, говорит о том, что по своей исторической роли Бруно был реформатором или, как он сам себя называет, «возбудителем» нового образа мысли, что он закладывал «зародыши» нового мировоззрения⁴. Несмотря на то, что творчество Бруно состоит из почти необозримого числа отдельных произведений, которые к тому же являют-

ся, так сказать, сочинениями по случаю, несмотря также на художественную форму его диалогов, философия Джордано Бруно образует все же единое целое. Она вся пронизана революционным пафосом и диалектичностью мышления. Бруно была свойственна историчность в подходе к философии и науке, сознание диалектического характера развития культуры как арены борьбы противоположных сил, где усиливающееся давление реакции одновременно свидетельствует о неумолимом приближении ее краха. Такого исторического видения, в сущности, никогда уже после Бруно буржуазная классическая философия достичь не могла. (Разве лишь, может быть, в эссеистических парадоксах сочинения Шефтсбери «*Sensus communis*, или опыт о свободе острого ума и независимого расположения духа в письме к другу»⁵.) В целом историческая диалектика Джордано Бруно имеет подтекст плебейского народного мышления, уходящего корнями в революционную традицию средневековой мистики. Так, в одном из произведений Бруно во время предстоящей небесной и земной реформации на арену выходит античный народный бог Гераклес как «непредвиденный спаситель своих друзей и долгожданный мститель и судья жестоких тиранов»⁶.

Гениальность научной интуиции Бруно позволяет ему предвосхитить развитие классической буржуазной философии. Но в отличие от поздних стадий этой философии, отмеченных идеологической ограниченностью, мышление Бруно свободно от сковывающего духа системы, отмечено поразительной и единственной в своем роде универсальностью, которая во многом предопределила своеобразие его морально-го учения.

Материализм и мораль. Эпохальное место Бруно в истории этики определяется прежде всего следующими тремя соображениями.

1. Центральной проблемой пантеизма Джордано Бруно является преодоление теологического понимания бога путем его переистолкования как единства, присущего природе, мировому процессу. Фактически это означает преодоление античной и средневековой идеологической традиции вообще. Путем обращения к атомистической философии античности, к пантеистически интерпретированному учению Платона, неоплатонизму, а также к мистике Джордано Бруно удастся осмыслить проблематику единства и множества, принципа и

конкретности, возможности и действительности, целого и части таким образом, что противоположные элементы выступают в качестве моментов тотального (единого) природного процесса. Всеобщее (сущность, единство, целостность) лишается тем самым своего субстанционального характера, т. е. оно не существует как отдельная сверхчувственная вещь, а становится отношением в реальном процессе. Характерный для Бруно поворот в понимании всеобщего имеет для этической проблематики решающее значение. Этические ценности и добродетели — это уже не потусторонние сущности, постигаемые на спекулятивном (внеопытном, доопытном) уровне, они входят в совершенно иную целостность, а именно в развитие природы, включая также человеческую практику. Здесь мы имеем дело с реалистическим в современном смысле слова, антиспекулятивным поворотом этического исследования.

Бруно осмысливает моральную проблематику в общественно-историческом контексте. Тем самым в длительной истории этики был достигнут двойной успех. Антиспекулятивное переосмысление этики вовсе не оказывается возвращением к индивидуалистической форме, которая была типичной для моральных размышлений античности. Бруно преодолевает индивидуалистическую, по сути своей антиисторическую позицию тех этических школ древности, которые исходили из реального, живого, общественного, но тем не менее единичного индивида. Внутренняя целостность природы, включая и человеческую практику, является для него предпосылкой этического анализа; он исходит из существования всеобщего и возвышается тем самым над горизонтом индивидуальности. Одновременно, однако, это всеобщее освобождается от спекулятивной формы, которую оно имело в платонической, отчасти в аристотелевской традиции, но прежде всего в схоластике средневековья. При всех мистических мотивах Бруно преодолевает свойственный мистике подход к всеобщности исторического процесса, который был связан с идеей бога и ожиданием конца света. Тем самым в пантеизме классической буржуазной философии моральная проблематика впервые находит адекватную ей теоретическую форму.

2. Начиная уже с Платона, но в особенности в средневековую эпоху, господствующая этическая традиция включала моральное поведение в контекст телеологически поня-

того мира, т. е. мира с изначально предустановленной целью. Казалось, что человеческое действие возможно только в целенаправленном космосе, что осмысленность человеческих отношений и производства нельзя совместить с хаосом равнодушной природы. Этот превалировавший взгляд стремился подвести под осмысленное действие более широкий объективный фундамент, прикрепить его, как говорится, к небу-своду самой вселенной. Разумность человека выводилась из разумности природы, бытия. В действительности, однако, телеологическое понятие мира лишало человеческую практику ее оригинальности, специфики как своеобразной формы детерминации.

Явно полемизируя с Платоном и Аристотелем, Бруно исходит из античного материализма, с точки зрения которого осмысленная практика базируется на причинно обусловленном процессе, свободном от целеположенности. Человеческая деятельность не заимствует объективный смысл из телеологически интерпретированной природы, а сама задает его себе благодаря своему социальному характеру. В античности это было показано на элементарном примере дружбы. Начиная с Ренессанса (эпохи Возрождения), особенно отчетливо у просветителей, мысль о совершенстве человека связывается с разумной практикой в ее объективно-исторической осмысленности. В самом деле, только причинно-материалистическое понимание мира позволяет понять действительное пространство свободной деятельности субъекта. Пространство это возвышается над объективной, бесстрастной, лишенной целей и ценностей природой, представляет собой некую самостоятельную сферу, которая совпадает с исторической практикой, общественным бытием человека. Именно антропология материализма позволяет расширить мораль до общественно-исторического отношения. Она исходит из эмпирически-конкретного субъекта, живого, отдельного, единичного индивида и со всей серьезностью относится к его претензиям на реальное осуществление счастья и равенства. Кроме того, реализация моральной природы человека в его полном виде мыслима только в самом историческом процессе. По сравнению с античным материализмом Бруно сделал шаг в направлении раскрытия исторических горизонтов материалистической этики. Он предпринимает в этих целях, как мы увидим, критику платонизма, которая представляет

собой материалистическую дешифровку идеалистического решения этических проблем.

3. Третий общий момент, свидетельствующий о плодотворности материализма в понимании морали и оказавший особенно сильное влияние на этические поиски Нового времени, касается синтеза индивида и общества, который мы находим в произведениях Бруно. Этот синтез у Бруно не сводится к простому подчинению индивидуальных целей общественному благу. Он возможен только тогда, когда общественный характер человека обнаруживается в конкретном индивиде или когда индивидуальная деятельность, усиленная творческим гением, посвящается великим целям общества. Синтез не может быть ни требованием безусловного подчинения воле общества, ни абстрактным индивидуализмом.

У многих мыслителей Возрождения доминирует отдельная личность как абсолютная ценность, они с энтузиазмом провозглашают культ универсального человека. Идея культурно разностороннего, свободно живущего индивида была реакцией на религиозное принуждение и выражала эмансипацию (освобождение) эгоистического буржуазного индивидуума, утверждавшего себя в качестве человека с богатыми чувствами и потребностями. Но уже в шестнадцатом столетии антропология и этика Ренессанса обогащаются появляющимися тогда историческими концепциями. Мысль о родовом характере человека, развиваемая в спекулятивной форме таким философским течением, как флорентийский неоплатонизм, особенно интенсивно левобуржуазными и плебейскими мыслителями, разворачивается в конкретную концепцию общественной ответственности и исторической миссии творческого индивида. Это можно наблюдать у Макиавелли, Савонарола, у Себастиана Франка.

Бруно принадлежит к этому кругу мыслителей и подготавливает классически-буржуазное понятие человека XVIII столетия. Ему, впрочем, чужда не столь редкая у просветителей позиция учителя, покровителя людей. Но решающее преимущество Бруно состоит, однако, в том, что он, как впоследствии Руссо, Лессинг, Гёте, понимает синтез индивида и общества как единство противоречий. Это единство выступает для индивида как мука и не только в процессе эстетического и теоретического творчества, но в еще большей

мере тогда, когда новые духовные горизонты приходят в противоречие, конфликт с обыденным сознанием. Так у Бруно трагический реализм повседневности сталкивается и объединяется воедино с несомненным историческим оптимизмом.

Его этика учит человека героизму, готовности к борьбе, ответственности перед собой и миром, не прибегая при этом к официальным, требующим жертвенности нормам господствующего класса. В первой главе своего сочинения «О необъятном и неисчислимом» (1591) Бруно говорит, что он ищет богатство не через посредство какого-то лица или таинство причащения, а видит его в бесконечной, все порождающей и всем становящейся природе. И только при таком подходе можно понять творческую мощь и направление роста человека. Общая моральная установка деятельности явно освобождается от давящих оков внешних и чуждых сил; абсолютность, объясняющая совершенствование личности человека, предстает как динамический природный процесс, как некий глубинный смысл самого исторического бытия человека. Здесь обозначена не только этика деятельности, но одновременно и этика человека как родового существа, выражаясь в терминах Фейербаха, завершившего эту классически-буржуазную традицию — традицию, которую прокладывает Бруно своим поворотом к пантеистической натурализации человека.

Платонизм Бруно и проблема деятельного субъекта. Бруно понимает человека не просто как деятельное существо. Он прежде всего интересуется творческим характером человеческой деятельности. Эту проблематику он развивает в теории страстного субъекта, который «становится редким и героическим, обладателем редкого поведения и понимания, ведущим необычайную жизнь»⁷. Здесь, собственно, речь идет о традиционно мистическом вопросе рождения нового человека, который отлит в новую форму. У Бруно, правда, среди прочего имеются также явные заимствования у Майстера Эккарта, так, например, в вопросе о начале новой жизни в духе, но он решительно порывает с мистикой, и вопрос о новом человеке для него есть вопрос об исторически-творческом характере человеческой деятельности, о такой форме деятельности, которая возвышает индивида до универсального общественного существа. Бруно имеет в виду форму деятельности, которая не ограничивается индивидуальным

интересом, а соответствует пантеистически понятому объекту — природе и истории. Он стремится выработать такое понятие деятельности, которое касается реального индивида и одновременно утверждает некое всеобщее, которое выходит за ограниченный горизонт непосредственной материальной заинтересованности точно так же, как и за узкую жизненную сферу индивида, подчиненного общественному разделению труда и иерархической структуре общества. Проблематика деятельности у Бруно начинается с разграничения эгоистической, односторонней деятельности и творческой деятельности избранных людей, героев, которых Бруно называет подобными богам. Ремесленникам, механикам, земледельцам, слугам, солдатам, но в особенности бюрократическим крысам и другим педантам, он противопоставляет людей, которые, «будучи опытны и искусны в созерцаниях и имея прирожденный светлый и сознающий дух, по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к божеству, к справедливости, к истине, к славе, огнем желаний и веянием целеустремления обостряют в себе чувство и в страданиях своей мыслительной способности зажигают свет разума и с ним идут дальше обычного»⁸.

В основе этого специфического понимания проблематики деятельности лежит общепhilosophическая теория об отношении макрокосмоса и микрокосмоса. Тема макро- и микрокосмоса, имеющая долгую традицию, восходящую к Николаю Кузанскому и еще дальше к мистике, составляет важнейший элемент пантеистического понимания отношения субъекта и объекта, которое характеризуется взаимопроникновением, единством динамического природного процесса и деятельности субъекта. Это была одна из ранних форм гуманизации природы и натурализации человека. Объективная заданность общественного характера человеческой деятельности не является, таким образом, ни потусторонней сферой, ни естественно обнаруживающимся индивидуально-эгоистическим интересом или потребностью.

Чтобы обосновать сверхиндивидуальные корни объективного, Бруно использует платонизм. Героический, отмеченный выдающимися страстями человек ведет жизнь сверхчеловеческую и на первый взгляд бессмысленную, высоко поднимаясь над наличными индивидуальными интересами. Бруно спрашивает: откуда возникают стимулы в этих ду-

шах? И отвечает сугубо платонически. Если интеллект становится понятием некоего особого, умопостигаемого образа, а воля — соответствующим этому понятию чувством, то интеллект, как и воля, не может остановиться на этом; разум своим собственным светом возбуждается к мышлению с целью охватить ценности познания и желания в их родовой основе, проникнуть до первоисточника всяких идей. Это по форме вполне платоническое царство идей подвергается у Бруно пантеистической натурализации. Задающие единство бытию источники являются потенциями деятельности природы, т. е. природы производящей, которая творит внутри природы произведенной. Платоновское противопоставление чувственности и разума приобретает более глубокий общественный смысл, выступая как противопоставление эгоистически ограниченной деятельности и деятельности, направленной на целостность общества и его истории. Точно так же платоновские идеи становятся природными потенциями, которые одновременно являются узловыми пунктами человеческой деятельности. Бруно рассматривает практику как возвышение от чувственной наглядности к воображению, от него к разуму, от разума к интеллекту, от интеллекта к чистому мышлению. «Когда, например, чувство поднимается к воображению, воображение к разуму, разум к интеллекту, интеллект к мысли, тогда вся душа обращается к богу и живет в умопостигаемом мире»⁹.

Это высказывание явно перекликается с платоновской мыслью из «Государства». Платон рассматривает там диалектику как метод восхождения от непосредственного рассудочно-абстрактного к разумно-абстрактному, чтобы затем, когда мышление достигнет действительного начала всего, начать обратное движение, которое приводит к пониманию чувственно-конкретного, но уже без апелляции к самому чувственному восприятию. Платоновская теоретико-познавательная постановка вопроса о диалектике абстрактного и конкретного в философии Бруно расширяется до выявления диалектики абстрактного и конкретного в человеческой практике.

Гносеологически ограниченная диалектика переводится в свою собственную сферу постоянно подверженной переворотам практики, по отношению к которой рациональность мира является лишь одним из моментов. В платонизированной форме отношения между идеей и конечными вещами

Бруно дает обоснование деятельности, которая выходит за индивидуальные интересы, которая чужда рабской конформности (некритическому, слепому приятию, подчинению) по отношению к противоречивой деятельности, более того, является критически-революционной. Отношение между сущностью и многообразием конкретного у Бруно переосмысливается как развивающийся естественный процесс. Поэтому творческая деятельность одновременно включает и реально-общественный и индивидуальный моменты, ибо вещный мир, став предметом нашей практики, не остается тем, чем он был до этого. В непрекращающемся процессе становления мира вещи разворачивают себя в то, чем они могут быть. Замкнутость понятия деятельности на понятие подвижного природного процесса, пантеистическое увязывание природы и практики позволяют рассмотреть деятельность антропологически и одновременно в ее связи со сверхиндивидуальным целым.

Бруно по-своему истолковывает Платона, освобождает человеческую деятельность от идеалистического фетишизма; он антропологически переосмысливает платоновское царство идей. Платоновский идеализм уходит, как известно, своими истоками в этику Сократа, а именно в сократовскую постановку вопроса о природе того социально-всеобщего, которое присуще отдельным проявлениям человеческой деятельности. Проблему общественной природы практики индивидов Сократ поставил в форме вопроса о сущности добродетелей. Платон онтологизировал формы деятельности, свел общественную основу практики к объективным идеям; он разработал вопрос систематичней, основательней, но поставив предварительно все с ног на голову. В атмосфере раннебуржуазных революционных потрясений XVI столетия Бруно удастся заново открыть изначальное рациональное содержание платонизма. В своих платонических по форме диалогах он раскрывает чувственность деятельного субъекта, которая была глубоко скрыта в мышлении Платона.

В своей этической теории Бруно намечает далеко нацеленную программу того, как можно заново освоить вознесенные на небо платоновских идей потенции, возможности общественного человека. Так, его понятие любви является антропологической драматизацией платоновского эроса; героическая любовь есть мука, «ибо она не пользуется настоя-

щим, как животная любовь, но она испытывает влечение, зависть, подозрение и страх в отношении того, что будет, и того, чего нет, и того, что им противоположно»¹⁰. Точно так же искусство и наука восстанавливаются в своих правах как формы всеобщего человеческого труда. В особенности это относится к эстетической теории бруноистского пантеизма. Ей свойственны идея объективности эстетических свойств как основы конкретной, эмоционально и рационально богатой деятельности, а также понятие гения, который в отличие от педантов не следует правилам, а творит (Бруно ссылается в этой связи на ставший впоследствии, в дискуссиях XVIII в., стереотипным пример Гомера). Бруно заменяет сведенную к голой духовности, идеалистически «кастрированную» чувственность эстетики Платона действительным, чувственно-эстетическим творчеством художника. Не производное от идеи чувство, а непосредственное, реальное чувство эстетического освоения мира в деятельности художника, а также в процессе художественного восприятия искусства — вот что представляет собой первую ступень объективирования, самореализации субъекта. Следующей ступенью, с точки зрения Бруно, является наука, которую он опять-таки расчленяет на разные ступени.

Преодоление идеализма, который является своего рода выражением и компенсацией отсутствия подлинной общественной связи между людьми, сводится, таким образом, к преодолению отчужденного сознания. И это лучшие страницы творчества Бруно. Особенно богато в этом отношении одно место из четвертого диалога «О героическом энтузиазме». Философ рассматривает здесь деятельность как распремечивание, самораскрытие субъекта и как новое освоение отчужденной действительности. Коль скоро, продолжает он далее, разум, находящийся в поисках мудрости, добра и красоты, действительно заметит их, он из-за столь великой красоты и могущества идей выходит из себя, теряется, становится чужой добычей «и видит себя обращенным в то, что он искал; и получается, что он... для своих мыслей делается желанной целью, потому что, уже имея божественное в себе, он не должен искать его вне себя. Поэтому-то и сказано, что царство божие внутри нас, и божественное в нас находится благодаря силе преобразованного ума и воли».

Бруно, таким образом, увязывает платонизм с мистиче-

ской традицией возрождения бога в нашей душе. Созданная благодаря этому теоретическая конструкция позволяет ему критиковать идеализм и религию как искаженное осознание родового характера человеческой деятельности — ход мыслей, который опять-таки достиг кульминации у Людвига Фейербаха.

Необходимость коренной реформации всех человеческих отношений. Пантеистическая критика платоновского мира идей имеет у Бруно исторический контекст, переходит в мысль о предстоящей реформации всего общества. Она обогащается блестящей социальной критикой. Эта историческая концепция включает также этическую постановку вопроса. В данной связи особенно богато выводами сочинение Бруно «Изгнание торжествующего зверя», которое является виртуозным разоблачением современной ему эпохи, включает все регистры литературной сатиры от шуток над богами до буйных издевательств над католическим клиром (служителями культа). Своим мыслям о предстоящей всеобщей реформации Бруно придал форму исключительно драматического сюжета о кризисе мира и его обновлении. Весь Олимп изображается за неприятной, но рыцарской работой, направленной на освобождение мира от отчужденных типовых масок. Господствующая бестиальность (звероподобие) человека, его еще неадекватно обнаруживаемый общественный характер, говорит Бруно, раскрывается в использовании образов зверей для обозначения звездного неба, точно так же, как бестиальность господ находит выражение в склонности изображать животных на своих гербах. Должна начаться охота на торжествующего зверя, т. е. на овладевшие нами и обусловленные обществом пороки, на бестию, которая топчет своими ногами нашу божественную часть. Место Большой медведицы должна заступить и председательствовать впредь истина. Вместе с медведицей будут устранены ложь, лицемерие, обман, неверность, предательство. Низвергнутся подкуп, преступление, партийная пристрастность и т. д. Где дикий Персей (мифический древнегреческий герой и одновременно созвездие северного полушария неба) появляется со своими трофеями, там властвуют усилие, заботливость, прилежание. Бык заменяется терпением и усердием. Там, где живут Плеяды (семь мифических сестер и одновременно звездное скопление), там властвуют единство, вкус к гражданству, общи-

тельность. Наконец, небо очистится от эксплуатации, от сектантов, клики, фракций. Весь господствующий класс — феодалы, кондотьеры, католический клир — предстает в образе человечества, которым овладел торжествующий зверь, бестия. Даже сами боги, говорит Бруно, превращаются в бестий, когда они гордятся своими победами в войнах; это является нам уроком, что никто не должен чувствовать себя господином над другими, если он не хочет стать зверем¹¹.

Сатира на богов является моделью общественной критики и своеобразным выражением идеи возрождения общества, его выхода из состояния классовой враждебности и угнетения. Этика Бруно исходит из революционной исторической концепции. В посвящении к названному сочинению он сам пишет, что его целью является кардинальное моральное обновление общества. Этой цели служит сам сюжет произведения. Зевс ощущает стыд по поводу того, что он наполнил небо 48 известными созвездиями вместе с таким же количеством бестий и пороков. Он хочет их низвергнуть с неба, загнать в далекие земные глубины и вознести на их место добродетели, которые давно и несправедливо были изгнаны оттуда. Сатира на богов переходит у Бруно в проект иного божественного мира, который кончает с прежними неудачами и создает новый вселенский порядок. Традиция литературы Возрождения — говорить символами и аллегориями и в такой зашифрованной форме выражать реальные проблемы — в сочинении Бруно «Об изгнании торжествующего зверя» обернулась философской позицией, определяемой необходимостью генеральной перестройки всех человеческих дел и представлений. Выраженное в нем историческое сознание является насквозь динамичным, революционным. Само объективное историческое развитие выступает как катастрофичный, противоречивый процесс. Здесь прежде всего следует упомянуть мысль Бруно о том, что мир достиг старости и одновременно с этим поворотного пункта к новой юношеской эпохе обновляющейся справедливости и свободы человека, его солидарного общественного существования. Грядет новое общество, которое находится по ту сторону частной собственности и классовых антагонизмов. Грядет новый мир, где благородные поступки не будут считаться пустым делом, где слепая вера не будет называться высшей мудростью, где ревностное увлечение наукой будет значить больше чем

сумасбродство, где дух не будет рабом сибаритства — роскоши, где всеобщее уважение не будет зависеть от числа слуг, а число слуг и общественное положение — от одежды и богатства, где зло не будет называться благоразумием, предательство — вежливостью, фальшь — мудростью, лицемерие — праведным образом жизни, где право не будет ужесточать, а справедливость не будет подменяться насилием господ.

Эта мысль о всеобщей реформации прочно входит в бруноистскую диалектическую концепцию природы. Мы читаем у него: «Начало, середина и конец, рождение и завершение всего, что мы видим, движется от противоположностей через противоположности в противоположностях к противоположностям и там, где есть противоположность, там также действие и противодействие, там движение, различие, многообразие, порядок, ступенчатость и прогресс»¹². Прогресс однако не в смысле цветущего естественного роста и приятного обновления. Он по своей сути является борьбой и переходом противоположностей. «Начатое — это еще неосуществленное, то, для чего время уже наступило, но появлению которого оказывается насильственное сопротивление. И только лишь потому, что я со своим божественным идеалом истинно подвергаюсь гонениям и издевательствам, я буду вознагражден судьбой и мое возвышение будет тем более стремительным, чем сильнее были прежние унижения» (см. там же). Так пишет о себе мятежный мыслитель, восставший против старого мира, но не как герой-одиночка, а как провозвестник и средоточие грядущих сил обновления.

Проблематика свободы решительно выводится за рамки индивидуальной отважности и духовной автономии. Она прочно увязывается с историческим развитием, с реализацией царства свободы как общественного состояния. Описывая характер социального раскрепощения, Бруно во многом предвосхищает теоретиков последующих столетий в их представлениях об общественном идеале. Так, например, наступающая в результате всеобщего обновления эпоха содержит в его изображении среди прочего также черты, которые в XVII в. Декарт, а после него просветители XVIII столетия развили в идеях о восходящем царстве разума. У этих последних речь шла о возвышении мира к ясности, которая адекватна научному мышлению и вообще рациональной

идеологии. А Бруно, изображая новый великий мировой порядок, рисует такую панораму, по отношению к которой картезианское (декартовское) рационалистическое учение о методе является лишь деталью. Он предсказывает эпоху научного анализа и дискуссий, культуру, основанную на доказательстве вместо традиции и авторитета. Диалектическое понятие природы образует основу осознания современности как точки перехода в лучшее будущее. Это относится и к природе в целом и к природе в нас, из которой возникает история, универсальный закон разрушения и реформ.

Нетрудно видеть, что в данном случае речь идет о понятии развития, которое сильно отличается от лейбницевского перманентного (непрерывного) возвышения монад ко все большей истине, более адекватной форме. Бруно акцентирует внимание на дискретности (прерывности), катастрофичности развития, на его противоречивости. «Подобное происходит со всеми другими поколениями и государствами, которые существуют и фактически не уничтожены; в силу превратности вещей они неизбежно идут от зла к добру, от добра к злу, от упадка к возвышению, от высот к упадку, от тьмы к блеску, от блеска к тьме»¹³. Диалектическая идентичность (схожесть, совпадение) крайних точек противоположности осмысливается как процесс резких, неожиданных переходов — переходов, в силу которых изменения в лучшую сторону являются тем более вероятными, чем сильнее упадок. Уходящая истоками к пифагорийцам, а также Гераклиту и Платону, мысль о великом всемирном состоянии, завершающем эпоху развития, интерпретируется Бруно как закон распада наличных форм и рождения в борьбе новых состояний. Точно так же пифагорийское учение о возрождении переосмысливается у Бруно в свете исторического изменения. Морально развитый человек, которого Бруно изображает как энтузиаста, к героическим делам призванного и страстно к ним стремящегося борца, является поэтому одновременно человеком, который находится на переднем крае прогресса. В этом заключается смысл заимствованной Бруно мистической идеи о существовании бога в нас. Человек потому является творцом самого себя, а его деятельность — его собственным историческим порождением, что человеческий род все время движет себя в направлении от звериного к божественному. Тем самым трансцендентная (вынесенная за рам-

ки реального мира) сфера идеального сводится к конкретному историческому процессу. Одновременно с этим предпринята попытка специфического истолкования исторической деятельности как формы детерминации действительности. Тема самоопределения человека, согласно которой человек сам свободно создает себя, находясь между богом и природой и представляя собой середину бытия, осуществление его тотальности, эта тема является наследием ренессансного платонизма (в этой связи можно назвать речь Пикоса «О достоинстве человека», 1437 или «Книгу мудрости» Бовилия, 1510). Уже Бовилий говорил, что человек благодаря своей деятельности формирует из себя нового человека, своего рода homo—homo. Бруно, однако, придает этим ренессансным идеям резко выраженную историчность. «Боги дали людям руки и разум и создали их по своему подобию, наделив его способностью, которой лишены другие создания. И эта более высокая способность состоит в том, что он может действовать не только в соответствии с природой и ее правилами, но выходить за рамки законов природы. Так люди создают или, по крайней мере, могут создавать вторую природу, иные порядки и делают это они благодаря духовной силе и свободе воли, без которых человек не был бы, так сказать, богом на земле»¹⁴.

Эта выросшая из платонизма концепция истории и прогресса стимулировала характерную для философии последующих столетий проблему диалектического характера, неравномерности исторического движения вперед. Является ли прогресс и в самом деле универсальным, охватывающим как материальное, так и духовное, моральное производство субъекта, или же он всегда односторонен, частичен? От такой постановки вопроса остается лишь один маленький шаг к руссоистскому заключению, что прогресс вообще является заблуждением, так как человек, возможно, и становится умнее, но от этого ничуть не лучше, но, наоборот, порочней. Бруноистская постановка вопроса, как это вообще свойственно пантеистической философии, прочно связана с плебейской традицией критического рассмотрения истории. Одновременно он выступает против легенды о некоей золотой эпохе, которая как изначальное природное состояние представляла собой полноту человеческого бытия и по отношению к которой современность при всех многообразных достижениях

в различных областях является лишь бледной копией. Бруно не впадает в ложную альтернативу: или социальная критика или исторический прогресс. Это означает, что его общественная концепция является диалектически-детерминистской, а не морализирующей. Нам хочется сослаться в этой связи на одно редко упоминаемое место из сочинения «Изгнание торжествующего зверя». Говоря о творческой мощи людей, он подчеркивает, что разум необычайно развился, стал острым, изощренным, были изобретены ремесла и искусства и что потребность с каждым днем из глубин человеческого духа извлекает чудесные открытия. Благодаря упорству и прилежанию они отдаляются от животного состояния и приближаются к божественному. При этом не приходится удивляться несправедливостям и недостаткам, которые сопровождают индустриальный и гражданский прогресс, ибо если бы быки и обезьяны обладали такими же добродетелями и духовными силами, что и люди, то они также были бы подвержены аналогичным желаниям, страстям и порокам.

Бруно видит, что неразвитая производительность субъекта ранних исторических состояний включала в себя также неразвитую моральность и что более богато организованный индивид порождает также более богатые моральные альтернативы. На обвинения в падении нравов, представленные как исходящие от богов, Бруно отвечает, что «люди в ее золотое время потому только не были добродетельными, что они не были столь порочными, как сегодня»¹⁵. При всей резкости его обвинений против богатства, торгашеского духа, скупости и иных «добродетелей» наступающей буржуазной эпохи Бруно все время удерживается от сплошного осуждения цивилизации, от романтического антикапиталистического энтузиазма. Он совершенно ясно подчеркивает, что богатство само по себе является в ценностном отношении нейтральным, только в силу хорошего или дурного употребления оно приобретает то или иное социальное качество. Это диалектическое определение прогресса и его материального базиса применяется Бруно также для характеристики торгового капитализма, который, наряду с подлой скупостью, мошенничеством, грязным торгашеством, пиратством, способствует развитию транспорта, склонности к образовательным путешествиям и другим полезным начинаниям.

Бруно находится еще по ту сторону альтернативы: Вольтер или Руссо, которая лишней раз свидетельствует о буржуазно-ограниченном характере интенсивных философско-исторических споров середины XVIII столетия. Его позиция свидетельствует о его выдающихся достижениях, связанных с теоретическим пониманием диалектической структуры действительности, и только в этом контексте приобретает конкретный смысл его теория о единстве противоположностей, которую он заимствовал у Николая Кузанского. Социально-этическая концепция Бруно, свободная как от благодушного упоения успехами цивилизации, так и их романтического осуждения, имела, разумеется, конкретно-исторические причины. Она была, в частности, детерминирована тем, что нарождающаяся буржуазная эпоха еще не развила всех присущих ей противоречий.

Героический человек: проблема конкретного субъекта. В рамках кратко рассмотренной нами диалектико-пантеистической концепции природы и истории Бруно развивает весьма плодотворное понятие морального субъекта. Он схватывает моральную проблему в самой сути: понимает ее как такое осуществление реального человеческого индивида, в ходе которого сливаются воедино многообразные производительные потенции, творческие возможности человека. Развитый моральный субъект — это, с точки зрения Бруно, человек, вобравший в себя богатство общественных способностей и наслаждений. Он ясно осознает зов времени и поднимает себя над сковывающими повседневными интересами, над узким горизонтом индивидуальности. Бруно намечает концепцию общественно развитого человека, который, находясь на уровне требований революционной эпохи, прорывает узкие границы частнособственнического интереса.

Мысль об универсальном развитии человека была довольно типичной для раннебуржуазной антропологии, философии и культуры. В творчестве Бруно наблюдается существенно новый момент; он идет дальше простой постановки вопроса об универсальности человеческого индивида. Его универсальный субъект связан с состоянием мира, которого еще нет. Бруно осмысливает моральную проблему не просто как вопрос об универсальной индивидуальности, а как возможность осуществления человеческих способностей в субъекте, который является носителем родовых взаимосвязей. Возрожд-

денческая проблематика универсального человека переходит у Бруно в вопрос о новом синтезе индивидуальности и общества.

Маркс, как свидетельствуют «Тезисы о Фейербахе», видел ограниченность старого материализма в том, что чувственность им понимается не как практическая деятельность и что он останавливается на рассмотрении отдельных индивидов в гражданском обществе. Философский взгляд в этом случае является обобщением кругозора буржуазного индивида, для которого, как замечает К. Маркс в другом месте, общество является внешним средством удовлетворения его частных интересов. В особенности рационалистическая традиция классической буржуазной этики является теоретическим выражением этого специфически буржуазного отношения индивида и общества. А именно — того факта, что как в экономической, политической, так и в моральной сфере общественная основа человеческой деятельности противостоит отдельному действующему индивиду в качестве неумолимого рока, отчужденной всеобщей субстанции. Пантеистическая линия классической буржуазной этики не могла, разумеется, преодолеть разрыв между индивидуальностью и всеобщей общественной связью, но она ставит проблему преодоления абстрактной индивидуальности, а тем самым и проблему свободы как конкретной формы общественного развития. Она не дает решения, но энергично и точно намечает саму проблематику.

Суть развитого морального субъекта Бруно осмысливает в понятии героической любви. Какое значение в этике Бруно приобретает понятие любви, заимствованное из платоновского наследия?

В понятии любящего человека выражается не только живая, эмпирическая, конкретная натура деятельного субъекта, единство его телесных, эмоциональных и интеллектуальных способностей. В нем одновременно содержится представление о новом человеке, который отличается от человека, погрязшего в обыденности, замкнутого на повседневность. Любящий человек у Бруно — это человек, который стремится вырваться из круга вечной погони за богатством и прочими благами, из жесткой социальной иерархии и нацелен на новый общественный синтез. Бруно не мог выразить конкретность общественной практики иначе как в форме любви,

тоски, вдохновенного чувства жизни. Речь здесь, в сущности, идет о возвышении индивида до уровня универсального общественного человека. Поэтические образы любовного стремления выражают разные аспекты деятельности субъекта. Платоновское понятие любви Бруно истолковывает фактически как эстетический и философский шифр, кодирующий выход за повседневность жизни и преодоление отчужденности мира. Бруноистское понятие любви, таким образом, имеет своим содержанием деятельность, которая обозначает иной по сравнению с буржуазным приобретательством уровень практики. Состояние любви преодолевает расчлененность индивида на отдельные виды деятельности, но прежде всего заостреннейшее противопоставление индивидуальности и общественной взаимосвязи. Пантеистическая теория стремится переосмыслить совершенно естественные для повседневного сознания очевидности, когда субъект имеет дело с неизменными, заостреннейшими сферами жизни, конкуренции, политической власти, общественного успеха. Бруно не просто антропологизирует платоновский эрос. В его интерпретации любовь одновременно предстает как субъективный аспект пантеистического понятия природы. Любовь представляет собой единство форм деятельности субъекта с миром реальных объектов. В ней практически осуществляется такой синтез субъекта и объекта, теоретическая формулировка которого содержится в диалектическом понятии живой природы.

Чтобы учесть оригинальность и величие бруноистской антропологии, следует обратиться к роли эмоциональности в его понятии человека. Эмансипацию творческого человека Бруно понимает как освобождение его эмоциональной природы. Он разрушает ложный образ «просвещенного» человека, чувственность которого подчинена разуму. Функция разума по отношению к конкретному субъекту не должна быть авторитарной, репрессивной. Бруно в своей этике выступает тем самым против сугубо идеологической, говоря точнее, идеологически ограниченной интерпретации разума, якобы призванного дисциплинировать субъекта путем его рационализации. Эта справедливо отвергаемая им позиция означала, что в условиях классовоантагонистических обществ социальная интеграция человека возможна только ценой ущемления, подавления его конкретной чувственности. Критическое содержание классического понятия разума как метода рацио-

нального овладения природой применительно к этике оборачивается рационалистическим разрушением конкретного субъекта, состоящего якобы из хаотичной чувственной части и конформно-упорядоченной разумной части. Бруно не скрывает противоречивость страстей, более того, подчеркивает разорванность эмоционального, обуреваемого страстями субъекта. Он раскрывает противоречивость практики. И все же он не ставит вопроса о подчинении индивида неким абстракциям. Ему в корне чуждо представление об однолинейной иерархической организации субъекта под верховным началом калькулирующего разума. Бруно сознательно избегает такого рода закабаления индивида. Он вообще не предлагает никакого окончательного решения проблемы свободы в смысле душевного покоя, точно так же, как не выдвигает моделей завершения истории в некоем окончательном состоянии. В этом следует видеть объяснение того, что для Бруно конкретная природа человека и его способность действовать в качестве универсального общественного существа является неприкосновенной. Понятие субъекта у Бруно стоит выше односторонностей рационалистической концепции; оно также выше эмпирического решения вопроса о моральности человека. Этика Бруно утверждает личность во всем богатстве ее проявлений — и индивидуальных и социальных.

Отрицая авторитарное понятие разума, Бруно спрашивает: «Почему интеллект вмешивается, чтобы диктовать закон чувству и лишить его собственной его пищи? Чувство же, наоборот, почему сопротивляется этому, желая жить по своим собственным, а не по чужим уставам?.. Нет гармонии и согласия там, где есть единственное, где какое-нибудь одно бытие хочет поглотить все бытие». В другом месте того же сочинения он пишет: «Нет сильнее владычества, нет худшей тирании, нет лучшего господства, нет более необходимой власти, нет вещи слаще и нежней, не найти более жестокой и горькой пищи, не увидеть более жестокого божества, нет более приятного бога, нет более предательского и лицемерного деятеля, нет более царственного и верного творца, и, чтобы договорить до конца, мне кажется, он есть все и делает все»¹⁶. Противоречивость эмоциональности не устраняется, но точно так же она не дискредитируется перед лицом буржуазного благоразумия, выступающего под маской упорядочивающего разума. Какое огромное отличие от декартов-

ского подхода, согласно которому любовь есть всего лишь «расстроенная мысль»!

Бруно со своим понятием героического энтузиазма перешагивает также существовавшую до него традицию Ренессанса. Философия и поэзия Ренессанса имели дело с длительной и довольно противоречивой традицией в истолковании эмоциональной основы человеческого бытия.

На обуздание страстей путем стоической атараксии и скептической апатии в эпоху кризиса рабовладельческого мира христианство ответило известной реабилитацией чувственной природы человека. Это имело прогрессивное значение, так как тем самым подчеркивалась забитость, несчастность человека в условиях Римской империи. Но признание чувства было достигнуто, однако, ценой дискредитации разума. Здесь впервые передовое массовое движение подвергло атаке освященный философской традицией разум, увидело в ней репрессивную силу господствующего класса. Хуже того, героизм самоотреченно верующего человека имел антиземную направленность. Мученики и святые церкви были кающимися, отшельниками, нищими.

Институционализирование католической церкви служило прежде всего тому, чтобы эмоциональное, непосредственное отношение верующего к жизни лишить исторического содержания, конкретной социальной направленности. Уже в III в. церковь осудила и подвергла преследованиям художников-христиан, изображавших любовь. Из христианской любви было выхолощено ее конкретно-моральное содержание. Общественный характер человека был узурпирован христианской общиной и отчужден от реальных верующих индивидов, которые теперь и в моральном отношении стали обычными посредственностями. Тем самым понятие эмоциональности человека потеряло критический характер. Противоречивость конкретного субъекта, выраженная в красноречивых обвинениях по поводу слабости, нищеты, искушения человека, обернулась тем, что земная жизнь была объявлена псевдожизнью. Само полнокровное бытие человека, его природное и историческое существование были принесены в жертву фикции бога, чисто духовному примирению с Абсолютом, что выражается, например, в причастии. Таким образом, реальная диалектика эмоциональности и деятельности была опять заменена чисто духовной общностью. Поэтому

му оппозиционные по отношению к римско-католической церкви движения постоянно выступали под знаком эмансипации непосредственного конкретного индивида и его чувства от ритуала католического богослужения и сверх того стремились стимулировать активность отдельного верующего. С их точки зрения необходимо было вновь восстановить его непосредственную, чувственную, живую связь с богом. В мистических движениях был яснее, чем в протестантской реформации XVI в., оттенен общественный характер человеческого действия, что выразилось в утверждении человеческой эмоциональности.

У поэтов Ренессанса вновь восстанавливается в правах непосредственно чувствующий человек. Уже Петрарка в 19 сонете сформулировал бруноистскую тему героического антузиазма:

Есть существа с таким надменным взглядом,
Что созерцают солнце напрямик;
Другие же от света прячут лик
И тянутся к вечеровым отрадам;
И третьи есть, отравленные ядом
Любви к огню; и пыл их так велик,
Что платят жизнью за желанный миг, —
Судьба дала мне место с ними рядом! ¹⁷

В ходе воссоздания внутреннего мира, который чужд теологии, любовь нередко выдвигается на центральное место. Вновь стала подчеркиваться противоречивость непосредственного опыта жизни в обществе и обусловленная этим разорванность субъекта; при этом идеологически раскованные мыслители этой эпохи не стремились сгладить противоречия, преодолеть их в некоем сомнительном теоретическом синтезе. Борьба является для них более естественным состоянием, чем фальшивое умиротворение. В образе до безумия отрешенного творческого художника, который одновременно является чувствительным органом общества, эстетика Ренессанса выражает непримиримость противоречий жизни и деятельности субъекта. Христианские мотивы все больше эстетизируются, христианское пресыщение жизнью в целом оборачивается способом осмысления антагонизмов времени и действующего человека, захваченного временем. Разве в любовных страданиях Петрарки не предстают перед нами все те же мучительные противоречия эпохи, которая набиралась мужества, чтобы сделать новый мощный рывок вперед?

Священный вид земли твоей родимой
Язвит мне совесть скорбию всечасной,
Взывая: «Стой! Что делаешь несчастный?» —
И в небо указывает путь прямой.
Другая мысль вступает в этот бой
И говорит: «К чему побег напрасный?»

.

И снова восстает на думу дума,
Кто победит, не знаю: но поныне
Все длится бой; надолго ли — бог весть

Бруно продолжает эту линию, стремящуюся понять человека в его сложности, противоречивости, саморазорванности. В изображении государства, церкви, торговой жизни эпохи он намечает красноречивую картину, из которой явствует, что противоречивая моральная ситуация человека имеет социальный характер. В своей этике (и в этом ее своеобразии) он не ставит вопроса о необходимости преодоления во что бы то ни стало внешней и внутренней противоречивости человека. Покой и внутренняя безмятежность — это не идеал Бруно. Ни в стихийном разуме, ни в интеллектуальной любви, ни тем более в религиозной вере не видит он выхода из творческой муки действующего субъекта. Пантеизм Бруно (в отличие, например, от Спинозовского пантеизма) носит характер последовательно критический, направленный на изменение общества; он оттеняет творческую сущность человека. В противовес Спинозовскому освобождению от господства аффектов, что достигается их подчинением метафизически обоснованной духовной любви, Бруно исходит из неустрашимости страстей. «Нет, — говорит он, — видов, ограничивающих вселенную (говорю относительно фигуры и размера), нет видов, ограничивающих ум, и нет видов, ограничивающих страсти». «Высшее благо должно быть бесконечным; и толчок страсти по направлению к нему также должен быть бесконечным... такое счастье страсти начинается в этой жизни, и в этом состоянии оно имеет свой модус бытия»¹⁹. Бруно, следовательно, утверждает реального, стремящегося, поставленного перед моральным выбором индивида и он (и в этом его отличие от позднейших форм пантеизма) не стремится заменять действительного индивида вымышленным, философски препарированным субъектом.

Моральность в ее конкретном содержании вовсе не тождественна освобождению от аффектов; она выступает как опосредование реальных противоречий в процессе поведения. Поведение это Бруно характеризует как героизм творца, пробуждаемого к новой жизни. Уже во введении к тезисам от 1582 г., направленным против аристотелевских лекций по физике, довольно ясно проступает голос революционера. Свойственный Бруно пафос страстей и мук творческой личности, рассмотренный в общем историко-философском и историко-культурном контексте, находится в связи с бунтарской мистикой, вообще носит бунтарский характер. Признак творческого гения состоит в возвышении над повседневностью буржуазного общества, где «любовь принижена и движется, как бы пресмыкаясь, по Земле, охваченная низкими силами». Его любовь взлетает высоко, ибо «отдается более высоким деяниям»²⁰. Героический субъект опережает свое время, для его творческого гения будущее — это уже настоящее, поэтому он становится объектом лжи, преследования, гонений, а под конец обрекается на мученическую смерть.

Сочное описание героической любви возбудителя новой жизни, заполняющее многие диалоги Бруно, носит автобиографический характер. Познание выступает у Бруно как самопознание; он в такой же мере познает мир, в какой и исповедуется. Тот факт, что в понятии героического энтузиазма обнаруживается свойственный самому Бруно и знаменующий начало новой эры дух революционности, пожалуй, наиболее ярко обнаруживается в стихотворении из главы 8 его сочинения «О монаде, числе и фигуре» (1591). Я был, говорит он, борцом, преисполненным надежды победить, который, столкнувшись с превратностями судьбы, мужественную смерть предпочел недостойной жизни. Это — явный «ренессанс», возрождение античности не только как гуманистического образования и культуры, но и как личной готовности к новому типу героизма. Ниспровержение гомеровского геройского идеала показывает, с каким необычайным простодушием и оптимизмом эта эпоха обратилась к обновлению античности, которую она понимала на свой манер. Когда Бруно говорит, что не нужно никакого щита и оружия, кроме силы непобедимого духа и мужества, связанных с наукой и искусством, чтобы гарантировать гармонию и соразмерность

жизни, то это в такой же мере является возрождением античности, в какой и ее критикой.

Бруно так же решительно освободил внутренний мир субъекта от христианского самоистязания. Ничто из того, что происходит только в душе человека, не имея дурных последствий, нельзя назвать грехом. Внутреннюю установку одинокого, проводящего жизнь в никому не нужных молитвах христианина необходимо заменить позицией деятельного, имеющего целью человеческое благо субъекта. Через все произведения Бруно проходит этот призыв к жизни во имя Родины и Человечества. Если теперь, говорит он, статуи ставятся лентяям, врагам разумного государственного устройства, то придет время, когда в высшем почете будут дела во благо отечества и всех людей; для этого необходимо учреждать университеты. Традиции, которая связывала ценность человека с чистотой моральных мотивов, Бруно противопоставляет требование моральности поведения, реальной общности в самой жизни. Моральность выступает уже не как внутренняя субстанция, охраняемая от всех собственности индивида, а как его деятельность, его способ интеграции в общность. Ценность человека обнаруживается прежде всего в действии.

Как раз в контексте такого понимания отношения между моральным характером субъекта и его предметным поведением следует рассматривать понятие труда, суть которого состоит не в деятельности, направленной на добычу средств к существованию, а в свободной самодеятельности человека. Деятельность должна быть сменой труда и досуга. Бруно говорит, что «забота и труд должны быть отграничены от досуга и досуг — от труда, чтобы они могли отдохнуть друг от друга. Благодаря досугу работа становится разумней, крепче, свежей, так как без отдыха трудно переходить от работы к работе. Поскольку непродуманные, разумно не осмысленные действия вообще не представляют ценности, то ничто ценное без достаточного досуга вообще не может состояться»²¹. Представление о подвижном страстями, деятельном субъекте вполне последовательно разворачивается в понятии неотчужденного труда, где предметные и духовные усилия сливаются в органическом единстве.

Отношение Бруно к античной этике имеет особую окраску, он делает акцент на общественном характере челове-

ской деятельности, рассматривает этические школы прошлого в свете своей концепции нового синтеза человека и мира. Так, он вполне эпикурейски выступает против страха смерти, но это — презрение к смерти, проистекающее не из аристократической утонченности наслаждений, а из готовности служить будущим человеческим поколениям, т. е. нечто совершенно противоположное эпикуровскому идеалу, который связывал счастье с отрешенностью от мира. Не менее примечательно отношение Бруно к стоической этике. У него тоже встречается идея, связывающая мудрость с возвышением над толпой. Но все же Бруно нигде не переходит границу, которая привела бы его к стоическому идеалу самодовлеющего мудреца. Обращенность к внутреннему миру имеет у него религиознокритическое содержание. Для человека, говорит он, «не будет величайшим таинством уставить очеса в небеса, воздуть вверх руки, направить в храм стопы, наострить уши так, чтобы больше слышно, нужно иное: уйти в глубь себя, имея в виду, что бог настолько близок с тобою внутри тебя, насколько это только возможно»²².

Акцент на внутреннем мире субъекта ведет не к стоической невозмутимости перед лицом мировых катастроф, а напротив, к обоснованию личности, которая находит себя в деятельном служении всеобщему. Внутренняя самососредоточенность — не самоцель, не конечный итог, а предпосылка принятия разумного решения, она призвана не отвлечь от действия, а дать ему правильное направление. Не в том состоит задача самососредоточенного разума, чтобы регламентировать чувства или построить защитный вал против якобы чуждого индивиду внешнего мира. И если моральный субъект обращается к самопознанию, то это имеет целью яснее обозначить всю совокупность общественных условий поведения, а вовсе не то, чтобы избегать деятельности как якобы чуждого элемента по отношению к духовной субстанции. Объединение моральности и деятельности, выходящей за узкий горизонт эгоистического интереса, представляет один из самых значительных результатов пантеистической этики Бруно. Разрыв между духом, который призван заботиться только о самом себе, и реальным предметным поведением, лишенным морального содержания, был камнем преткновения для теории. Философы видели, что такой разрыв на деле разрушает внутреннюю целостность личности, вынуждает

ее искать утешение в самой себе. При этих условиях этика (в частности, послеаристотелевская этика античности) как бы «изымает» мораль из мира, сводит ее к мотивации, субъективной настроенности. Моральность оказывается не чем иным, как формой снятия с морального субъекта ответственности за его поведенческие акты. Бруно же формулирует теоретические основы такой морали, которая уже оставила далеко за собой социально-антагонистические условия существования человека. Его этика постулирует устранение жизненных условий, которые предопределяют неизбежность разрыва между внешней и внутренней моралью, а самого субъекта разлагают на взаимно противоположные составные части — разум, волю, чувства, потребности и т. д. Его этика не признает той одномерной, мрачной целостности внутреннего мира человека, которая достигается благодаря упорядочивающему насилью стоического самообладания. Бруноистская концепция конкретного, цельного человека, прочно связанная с плебейскими идеями всеобщего обновления общества, выходит за рамки стоической традиции в истории классической буржуазной этики. Классически-буржуазный стоицизм в основном был представлен у тех мыслителей, этика которых основывалась на признании эгоистического буржуазного индивида. Бруно же к таковым не принадлежал.

Место Бруно (и самое почетное место) среди «титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености»²³ (Ф. Энгельс), которые в XV—XVI вв. выступили против духовной диктатуры церкви, средневековой тьмы, феодального застоя и положили начало одному из величайших прогрессивных переворотов, имевших своим содержанием развитие наук, промышленности, свободную инициативу индивидов. По историческому содержанию и классовому смыслу своего творчества Бруно открывает буржуазную эпоху. Но не забудем: «Люди, основавшие современное господство буржуазии, были всем чем угодно, но только не людьми буржуазно-ограниченными... Герои того времени не стали еще рабами разделения труда, ограничивающее, создающее однобокость, влияние которого мы так часто наблюдаем у их преемников. Но что особенно характерно для них, так это то, что они почти все живут в самой гуще интересов своего времени, принимают живое участие в практической борьбе, становятся на сторону той или иной партии и борют-

ся кто словом и пером, кто мечом, а кто и тем и другим вместе. Отсюда та полнота и сила характера, которые делают их цельными людьми»²⁴.

Идеал героического энтузиазма как бы суммирует жизненный смысл, морально санкционирует революционную деятельность великих личностей эпохи Возрождения — преобразователей науки, общественного сознания и самого образа жизни. И тот факт, что этот идеал с его единством личности и истории, конкретным синтезом склонностей и разума, с его нацеленностью на деятельное самовозвышение человека очень близок коммунистическим моральным ценностям и что сам Джордано Бруно, едва ли не забытый своим классом, является великим примером отношения к жизни для людей социалистической эпохи, свидетельствует о преемственной связи нашей этики и морали с лучшими теоретическими достижениями и нормативными образцами буржуазии периода ее восходящего развития. Более того, пример отношения к Д. Бруно как мыслителю и человеку показывает, что общедемократические исторические ценности на почве реально-гуманистической идеологии и практики социалистического преобразования мира приобретают новую жизнь, раскрываются более полно, чем в рамках буржуазного периода исторического процесса.

ИНДИВИД И ОБЩЕСТВО В КЛАССИЧЕСКОЙ БУРЖУАЗНОЙ ЭТИКЕ

Классическая буржуазная этика (этим понятием мы характеризуем вообще домарксистскую буржуазную этику) испытала огромное влияние со стороны Д. Бруно. Она продолжала поиски в том же направлении, что и великий Ноланец, но уже без его убеждений в возможности гармонического синтеза между моральной личностью и историческим процессом, индивидом и обществом, без его оптимизма и революционного пафоса.

Характерная особенность буржуазной этики как исторически особого типа моральной теории состоит в том, что она фиксирует индивидуалистическую направленность общественных нравов, эгоистическую сущность порождаемых буржуазным обществом индивидов и одновременно полагает, что реальные антагонизмы могут быть сняты мощью и активностью

человеческого разума. В этом отношении классическая буржуазная этика представляет собой различные теоретические модели того, как благодаря морали индивиды разворачиваются в солидарную ассоциацию. Действительное решение кричащих антагонизмов индивида и общества она заменяет благодушной иллюзией, благодаря чему этика выступает средством идеологического принуждения трудящихся — она заставляет их смириться с чуждыми им общественными интересами, поверить в то, что на данной социальной основе возможна гармония личного и общественного.

«...Я хотел сказать здесь об этом только для того, чтобы ты помнил, что я родился среди опасностей, среди опасностей состарился. Такая участь ждет всех, кто вступает в эту жизнь, ибо жизнь людей на земле есть борьба. Но каждому определена своя борьба»¹. В трудах Петрарки (это слова из его поэтических писем другу) впервые вскрываются антагонизмы эмансипации буржуазного субъекта. Великие теоретики морали буржуазной эпохи дают правдивое и потому суровое, отнюдь не обнадеживающее изображение реального человека. Макиавелли заявляет, «...что тот, кто дает республике конституцию и законы, должен предполагать всех людей злыми... что люди никогда не делают ничего хорошего, если их не вынуждают к тому, и что все впадают в сумятицу и хаос, как только они получают право свободного выбора и могут не сдерживать себя»². Хаос, однако, нужно упорядочить: «Говорят поэтому, что голод и бедность делают людей деятельными, хорошими их делают законы»³. Эти представления, в сущности, не изменялись ни у Бэкона и Гоббса, ни у Спинозы и Лейбница. Ведь вся теория естественного права исходит из убеждения, что изначальный и всегда незримо паличествующий общественный хаос нужно преодолевать могущественной властью. Либерально настроенный Кант пишет в истинно лютеранском духе о реальном (эмпирическом) человеке: «Стоит только немного подумать, и сразу найдется вина, которую почему-то человек возлагает на себя по отношению к человеческому роду...»⁴ Естественная доброта человеческой природы, которую надеялись найти некоторые философы, является для него иллюзией. Он предпочитает говорить о «естественном предрасположении к злу...»⁵ — предрасположении, которое можно назвать «радикальным прирожденным злом в человеческой приро-

де»⁶: «...из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого»⁷.

Философия Нового времени в понимании моральной природы человека расчленилась на два направления. Одно из них (Макиавелли, Гоббс) исходило из идеи о врожденном зле человеческого субъекта, другое (Мор, Руссо) — из идеи о его изначальной доброте. Оба направления были единодушны в том, что реальный (эмпирический) человек является эгоистическим существом. Теоретики изначальной доброты усматривали причину его испорченности, эгоистической деформированности в неравенстве. Таким образом, классический буржуазный гуманизм рассматривает эмпирического человека как эгоистическое создание, которое погрязло во зле. Он видит, что зданию гуманизма угрожает хаос эгоизма. Гуманность — крохотная страна, окруженная варварством и анархией, подверженная постоянной опасности погрязнуть в них. Этот пессимизм заключал в себе суровую правду, был важной чертой прогрессивной буржуазной этики.

Другая характерная особенность классической буржуазной этики связана с убеждением, что благодаря познавательной деятельности человек получает возможность распоряжаться природой и собственным поведением. Свойство души одухотворять все делает ее способной также и к самовыражению. Как господин и творец своего духовного мира человек является богом. Или, как говорит К. Бовилль, через познание и деятельность человек способен как бы удваивать себя. Человек как «...венец творения, высшее и ни с чем не сравнимое существо чувственного мира является... всеобщим существом, которое силами, формами, образами и теориями заполняет оставленную природой пустоту»⁸. «Человек, в конечном итоге, — блеск, знание, свет и душа мира; мир, поистине, есть тело самого человека»⁹. При этом важно подчеркнуть, что в антропологии Ренессанса понимание человека как духовного покровителя мира связывается с его стремлением к самоосвобождению и самораскрытию. Ф. Бэкон отмечал связь гордого права самоосвобождения и науки — науки, которая передает «...наконец, людям их богатство, после того как их разум освобожден от опеки и как бы стал совершеннолетним; а за этим неизбежно последует улучшение положения человека и расширение его власти над природой»¹⁰. Концепция рациональности души и построенная

на ней теория самораскрытия человека приобретают для этики чрезвычайное значение. Благодаря им гуманизм принципиально расширил свои горизонты. Классическая буржуазная этика приходит к убеждению, что анархию зла можно сковать разумом и деятельностью. Человеческая природа изменчивая, всегда животворящая, исполнена избытком силы. Собственной деятельностью человек разворачивает все заложенные в себе способности. Он не боится борьбы и не боится низости мира, борьбы жизни — жизнь в мире, насквозь пропитанном эгоизмом, есть позитивная ценность. Это динамическое понимание человека ставит, таким образом, рядом со злом добро, рядом с отдельным индивидом — род, в котором и с точки зрения которого все выглядит уже не столь мрачно. Решающую роль в переходе от индивида к роду опять-таки играет разум, который уравнивает страсти и позволяет человеку распоряжаться самим собой.

Пессимизм, связанный с констатацией низменных мотивов и стремлений реальных индивидов, оказывается преодоленным. Этика преисполняется оптимистического пафоса. Более того, Просвещение XVIII в. говорит уже о бесконечном моральном, интеллектуальном и социальном совершенствовании человека. В качестве движущей силы этого совершенствования вновь рассматривается интеллект. Он уподоблен непрерывно действующей счетной машине, которая выдает все более совершенные результаты. Концепция возможного морального совершенствования индивида и общества в гармонии, гарантируемой интеллектом, достигает своей высшей точки в созданных Гельвецием, Кондорсе, Гердером и Кантом грандиозных проектах реформаторского прогресса человеческого рода, прогресса вплоть до общества солидарности, которого, по мнению этих мыслителей, может добиться аккумулярующий разум.

Следовательно, получается, что эгоистический эмпирический индивид как носитель зла обладает одновременно всеобщим уравнивающим интеллектом, который вынуждает индивида вступать в отношения с другими индивидами и придерживаться этих отношений ко взаимной пользе; и этот интеллект обеспечивает функционирование внеземного закона совершенствования рода. Корень этой идеологической антиномии лежит в реальной жизненной ситуации буржуазного индивида.

Целью буржуазного способа производства является не потребность конкретного человеческого индивида, а производство абстрактной стоимости. Труд, образующий потребительную стоимость, и сам живой индивид суть только средства для этой цели. Буржуазное сознание воспринимает общество как скопление конкурирующих производителей стоимости и прибавочной стоимости. Отсюда проистекает чрезмерная способность буржуазного индивида к беспристрастному созерцанию человеческого страдания и связанный с этим аспект жестокости. Страдание, как и счастье, является свойством конкретного человека, который создает потребительную стоимость с радостью или с отчаянием. Этот аспект отодвигается на второй план; он является потенциальной помехой в процессе образования стоимости. Такой образ человека, вылепленный по образцу буржуазного общества (он неоднократно проиллюстрирован в литературе у Теккерея, у Бальзака и других выдающихся представителей критического реализма), воспринимается также и угнетенными классами до тех пор, пока они на определенной ступени зрелости своей организации и опыта самостоятельного выступления как класса не заложат основы для того, чтобы в идеологической сфере вырваться из тисков буржуазного сознания.

Труд отчужденных, изолированных индивидов опосредуется, как говорил Маркс, меновой стоимостью. Таким образом, общественная связь между людьми воспроизводится как стихийный закон природы. Общество вообще, родовой характер его производственной деятельности и познания приобретают тем самым абстрактный вид. Как из деятельности индивидов вытекает прогресс рода, т. е. так называемая история, — это остается невидимым. Общественный характер человека и прогрессивный социальный процесс выступают в буржуазной идеологии лишь как абстракции. Этическая теория пытается сделать и их употребимыми в виде абстрактного «общественного интереса» или категорического веления долга.

Моральная буржуазная идеология создает утопию совершенствования добра в индивиде в гармоническом полагании индивидуальных интересов как общественных. Не замечая, что буржуазная эпоха заменяет лишь одну форму эксплуатации другой, а частная собственность неизбежно разъединяет людей, она ставит перед собой задачу доказать, что богатст-

во субъективных возможностей человека способно осуществить синтез изолированных индивидуальных интересов и общественного движения в целом. Она утверждает изолированную индивидуальность и одновременно демонстрирует ее соответствие с общей гармонической целью общества. Классическая буржуазная этика как бы одновременно утверждает и спимает антагонизм зла и добра, утверждая снятие злого индивидуума в доброй конечной цели. (Наиболее отчетливо эта идея выражена в тезисе Мандевилля, что частные пороки с точки зрения целого являются благодеяниями, а также в либеральной идее Канта о том, что столкновение интересов людей постепенно ведет к прогрессу человечества — к возрастающей бесконфликтности «всеобщего всемирно-гражданского состояния».) Следовательно, буржуазная этика является одновременно утверждением антагонистической действительности и ее критическим снятием... на уровне духа. Именно моральный разум оказывается гарантией нового мира, исполненного гармонии. Идеализм буржуазной этики проявляется в концепции разума, который якобы возвышается над неустранимой в действительности антагонистической эмпирией. Реализация нравственного общества (как общества с реальным полаганием индивидуальных интересов в качестве общественных) изображается, таким образом, как духовная проблема. Ясно, что в действительности это предметная, историческая проблема. Классические буржуазные теории общества, как правило, приобретают поэтому форму моральной философии. Даже Кондорсе, который идет дальше всех в устранении этого специфического барьера, называет свою философию истории теоретическими рассуждениями о развитии наших интеллектуальных и моральных способностей¹¹. Кант понимает исторический прогресс как «моральную тенденцию человеческого рода»¹².

В тенденции к морализации общественного процесса заключено определенное рациональное зерно, а именно вывод о том, что нравственное общество (полагание индивидуальных интересов как общественных) является продуктом человеческой деятельности, а не божьим даром. Моральная точка зрения подготавливает также мысль о том, что социальное совершенствование должно осуществляться в конкретном индивиду. Дальше всех в этом отношении идут французские материалисты с их этическими выводами об эмоциональных

потребностях и счастье человека. Однако именно здесь проявляется ограниченность буржуазного синтеза моральности и индивидуальности. Буржуазный индивид эгоистичен там, где он действует реально. Он является нереальным индивидом, идеальной конструкцией, когда он рассматривается как существо социальное. Только идеальный, сконструированный этикой индивид понимается как моральный субъект. Моральность в этих теориях предстает, следовательно, как та идеальная форма, в которой ищет пристанища индивид, если он хочет вырваться из антагонистической реальности (и при этом не выходит за рамки данной наличной реальности). Моральность субъекта выступает как снятие антагонистической реальности, но при условии ее сохранения. Реальное решение противоречий индивида и общества заменяется иллюзией такого решения.

Буржуазная теория предприняла различные попытки преодолеть раздвоение реального эгоизма и идеальной моральной социальности. К ним наряду с некоторыми сенсуалистическими теориями и этикой утопического социализма относится также гегелевская теория абсолютного духа. Критикуя дуализм кантовско-фихтевской этики, Гегель пытался обосновать, что эмпирический буржуазный индивид реально ассоциируется, соединяется в общность. Но достигнуть этого он не смог, так как вместо дуализма чувственности и моральной идеи им постулируется примирение раздвоенной действительности (индивидуального интереса и социальной ассоциации) во вневременном пребывании абсолютной идеи (религия, искусство, философия). Для этого Гегель вынужден отказаться и от того рационального содержания, которое заключалось в идее неограниченной активности морального субъекта. Он называет кантовско-фихтевскую девальвацию эмпирического человека и отрыв его от всеобщего закона долга «лишенным всякой разумности, тривиальнейшим воззрением»¹³, «обычным воззрением субъективности»¹⁴. Однако Гегель не снял противопоставления конкретного индивида моральному закону. Никакого разворачивания субъективности в ассоциацию не происходит. Дело доходит только до интеграции субъективности в нравственность, т. е. в семью, отношения трудовой деятельности, государство. Опосредующим элементом между всеобщим и индивидуальным интересом являются в таком случае корпорации, У Гегеля ме-

сто законно критикуемого им морализирования занимает все-
силie бюрократического государства.

Сенсуалистическая этическая теория также неспособна
снять противоположность эгоистического эмпирического ин-
дивида и всеобщего морального закона. Мы рассмотрим толь-
ко два примера английского сенсуализма. Адам Смит в «Тео-
рии нравственных чувств» (1759) дает соответствующую
оценку умеряющему свой эгоизм индивиду. «Привычка к
бережливости, к трудолюбию, к скромности, к рассудитель-
ности хотя и объясняется обыкновенно личными выгодами,
тем не менее кажется нам заслуживающей одобрения и об-
щего уважения»¹⁵. Однако Смит воздвигает свою этическую
теорию в целом на категории симпатии. Симпатия, по Сми-
ту, является основным моральным чувством. Но если присмот-
реться поближе, она оказывается всего лишь формальной
диспозицией воспринимать «какие бы то ни было чувства
прочих людей» и «испытывать те же ощущения»¹⁶. Эгоисти-
ческая конструкция индивида сохраняется. Индивиды всту-
пают в формальный контакт только из-за платежного сред-
ства — симпатии. Понятие симпатии как формальный закон
образования этических суждений выражает собой денатура-
лизацию морали. Фактически смитовский критерий мораль-
ного суждения имеет родственные связи с кантовским фор-
мальным принципом, направленным против конкретного че-
ловеческого индивида. Смит считает, что хорошим является
то действие, которому может симпатизировать нейтральный
зритель. Симпатия превращается в совершенно жалкую бур-
жуазную «благопристойность»: эгоистически поступать мож-
но только в такой степеии, которая позволяет ожидать со-
чувствия этому поступку.

Еще очевиднее характеризуют буржуазный сенсуализм
«Основные принципы моральной философии» (1769) А. Фер-
гюсона. Фергюсон, по существу, исходит из естественного за-
кона воли: «Человек естественным образом желает всего то-
го, что он для себя считает полезным... Это и есть закон са-
мосохранения»¹⁷. Фергюсон яснее, чем другие сенсуалисты,
высказывает мысль, что эгоистический индивид вступает в
мизантропическое (человеконенавистническое) отношение к
окружающему миру. Индивид находится в неустроенном ми-
ре, в котором ему противодействуют субъекты, преследую-
щие своекорыстные цели. Из этого следует резкое различие

ние морального субъекта с его «личными свойствами» и «внешних обстоятельств», которые «чужды ему»¹⁸. Поэтому мы находим у Фергюсона важную посылку стоицизма, которая всегда скрыто наличествует в этике, обобщающей опыт подверженного постоянной опасности буржуазного индивида. Абстрактный, чуждый индивиду нравственный закон является по отношению к нему не чем иным, как требованием отречения. Открывается глубокая пропасть между индивидуальным действием и реализацией заключенного в нем морального смысла в масштабе общества. «Несчастье — в необходимости основывать свое блаженство на чем-либо таком, что не в нашей власти. Счастье всегда предполагает, что мы как члены общества (!) являемся инструментами в руках божьих... Я стою на том посту, который мне доверил бог, — говорит Эпиктет, — такая точка зрения делает приятным любое положение для разумного существа, которое стремится не к односторонней выгоде, а к всеобщему добру»¹⁹. Здесь буржуазная этика отчетливо высказывает мысль о связи счастья и эгоизма и о их противоположности обществу в целом — чуждому и опасному.

Другую разновидность сенсуалистической этики развивал Гельвеций. Это — сенсуализм, в котором индивидуальное стремление к счастью не сводится к эгоистическому приобретательству. Все чувства «суть врата, через которые могут входить в наши души приятные впечатления; чем больше их открыто сразу, тем больше наслаждения проникает в душу»²⁰. Понятие личного интереса, которое, безусловно, должно быть моральным критерием всех действий и идей, не препятствует у Гельвеция разворачиванию индивида в общность.

Особый интерес с этой точки зрения представляет его критика антагонистических тенденций частной собственности (в особенности первый раздел сочинения «Об уме»), просветительское требование устранить эти тенденции непрерывным прогрессом законодательства, при котором добродетель утрачивает характер отречения, требуемого от изолированного индивида. Гельвеций неоднократно называет тождество индивидуальных и всеобщих интересов основным вопросом этики. Он выявляет многие реальные препятствия для этого тождества и пытается согласовать индивидуальное с социальным не через стоическое отречение, а через развитие

истинных, правильно понятых потребностей в счастье у индивидов: «Я утверждаю, что все люди стремятся только к счастью, что невозможно отклонить их от этого стремления... и что, следовательно, сделать их добродетельными можно, только объединяя личную выгоду с общей»²¹.

Однако и Гельвеций не выходит в конце концов за рамки буржуазного антагонизма эгоистической индивидуальности и чуждого ей общего интереса. Это проявляется уже в том, что он постоянно называет политику и законодательство инструментами. Следовательно, индивид включается в ассоциативную деятельность только через внешнюю регуляцию, а не через разворачивание своих предметных сущностных сил. Таким образом, и у Гельвеция «общественный интерес» как абстракт противостоит частным и групповым интересам. Но это находится в явном противоречии с общим пафосом концепции разумного эгоизма. Более того, у самого Гельвеция обнаруживаются резкие выпады против себялюбия и стремления к счастью. Добродетельный человек «...всегда руководствуется компасом общественной пользы. Эта польза есть принцип всех человеческих добродетелей... Она должна вдохновлять законодателя и заставлять народы подчиняться законам, и этому принципу следует жертвовать всеми своими чувствами, даже чувством гуманности»²², т. е. эмпирический индивид и «общественный интерес» не могут быть мыслимы вне их противоположности. Добродетельный человек, в котором индивидуальное и социальное сплавлены воедино, несет в себе поэтому благородство души как готовую субстанцию, которую он один по случайности имеет. Добродетель в этом смысле является исключением из правила. Стало быть, и у Гельвеция мы находим стоические мотивы. Добродетельному человеку приходится терпеть «несправедливости судьбы», его презирают и высмеивают, однако он вознаграждает себя состраданием и сочувствием по отношению к множеству глупцов²³.

Разрыв между отдельными изолированными индивидами и обществом как целым проявляется также в буржуазном революционном движении. Поэтому во время раннебуржуазных революций (Юла ди Риенцо, Саванарола, Кромвель) в революционной активности масс доминирует религиозное смирение. Социальные преобразования воспринимаются во многом как непроницаемая взору общая судьба. Религиозное

обоснование миссии вождей, свойственное ранним буржуазным движениям, также выражает противоположность индивида и общественной тенденции. Буржуазное освобождение оборачивается для конкретного человеческого индивида включением в новые условия угнетения. Возникают многочисленные моральные мистификации, которые служат для того, чтобы, как говорил Маркс, удерживать индивидов на высоте исторической трагедии. Неожиданно возникающее у Гельвеция противопоставление индивидуализма и добродетели можно, например, встретить у Робеспьера. Он различает «...два вида эгоизма. Один — презренный, жестокий, отрывающий человека от его ближних, ищущий благополучия своего ценой страдания других людей; другой — благородный, благотворящий, соединяющий наше счастье со счастьем других, а нашу славу — со славой отечества»²⁴. Здесь становится особенно отчетливой свойственная буржуазному сознанию моральная фетишизация способов социального поведения. Она опирается на иррациональность «общественного интереса» с точки зрения эгоистических индивидов. Если социальная связь остается невидимой, то моральные мотивы становятся стимулами исторической активности субъекта.

Антагонизм индивида и общества в практике буржуазного образа жизни разрешается разрушением целостности человеческой личности. В жизни трудящихся масс это противоречие и его разрешение воспроизводятся особенно резко. Наличие отношений эксплуатации требует от масс такой позиции, которая противоположна их жизненным интересам. Морали придается функция приводить поведение масс в согласие с противоречащими их интересам задачами; она делает возможным синтез этого противоречия. Стоические элементы классической буржуазной этики приобретают в этой связи особую актуальность: на передний план выступают аскетические тенденции к упразднению или трансформации представлений о наслаждении и счастье у индивида. Раздвоение эмпирического эгоизма и абстрактной добродетели переносится в сознание самого субъекта. Наиболее непосредственно выразила это лютеровская теологическая антропология. Лютер провел различие между внешним и внутренним человеком. Внешний человек подвержен изначальному злу, внутренний обращается к богу. Духовный человек относится к эмпирическому как авторитарное, господствующее нача-

ло, репрессивная сила по отношению к телесному. В качестве такой репрессивной силы по отношению к трудящимся выступает и моральная программа. Вследствие этого требования масс, выходящие за рамки грубо чувственного, оттесняются в сферу внутреннего очищения. Перевод социального содержания индивидуальных потребностей в духовный план — вот этическая культура антагонистического общества. Социальная потребность в счастье должна усваиваться массами в форме идей-фетишей.

К первичным идейным фетишам относятся, кроме понятия бога, послушание, жертвенность, терпеливость, мужество. Этим фетишистским характером определяется также структура этических категорий в более узком смысле, порядок данных понятий. Разделение счастья и свободы является центральной задачей морального разума. Свобода становится метафизической ценностью, чувство счастья низводится до сознания быть достойным счастья, как это классически сформулировал Кант в своей этике аскетического господства разума. Фюртюсон ясно дает понять, что духовная субlimация антагонизма желаемого и сущего является функцией буржуазной морали по отношению к угнетенному классу. «Это — несчастье вынашивать мысль, будто что-либо могло управлять нами лучше, чем обязанности нашего состояния или чем то, что мы в настоящий момент призваны делать»²⁵. Счастье низведено до значения рефлексии, которая требует интеграции индивида в антагонистической действительности.

Антагонизм потребности индивидов в счастье и общественного интереса в целом является своего рода проклятием капитализма. Задача классической буржуазной этики — смягчить губительную остроту этого антагонизма при условии его сохранения. Буржуазная этика оправдывает его постоянное воспроизведение в действиях индивида, наделяя человека надеждой снять этот антагонизм в субъективном сознании, в «моральной субстанции личности». Возникает, однако, вопрос: что следует понимать под моральным в человеке? С точки зрения классической буржуазной этики моральная субстанция субъекта функционирует как слой второго или третьего порядка в негармонической совокупности. Первичным является инстинктивный эгоистический фундамент субъекта. Совместно с ним или в противоположность ему дейст-

зует моральная субстанция. Она обладает силой калькулирующего разума. Эгоистический индивид взвешивает, каким личным интересам следует дать свободу, а какие — сдерживать. Мораль является калькулирующим порядком неупорядоченного в себе личностного комплекса. Одновременно она есть порядок, сообразный определенным требованиям социальной структуры общества. Так появляется понятие так называемого «правильно понятого интереса».

Моральные ценности при такой постановке могут проявляться как репрессивные калькуляции самоуглубленного субъекта. Противоречие между эгоистическим индивидуальным и общесоциальным интересами воспроизводится в идеологическом сознании как моральный конфликт внутри субъекта. Функция этической теории состоит в том, чтобы его разрешимость допускалась только в самом субъекте. Как моральный конфликт внутри субъекта проявляется и противоречие между притязанием на счастье и реальным образом жизни индивида в буржуазном обществе. Этот аспект проблемы в классической буржуазной этике наиболее последовательно рассмотрен в философии Канта: личный интерес является случайным, притязание на счастье и склонность предосудительны. Социальный образ жизни должен регулироваться надэмпирическим нравственным законом, который доступен только калькулирующему разуму. (Поэтому классическая буржуазная идеология рассматривала проблему общественного прогресса как моральное воспитание человеческого рода.)

Классическая буржуазная этика характеризуется гипостазированием моральных ценностей, превращением их в ценности автономной духовной субстанции. Внутренний мир субъекта противопоставляется предметному характеру эмпирического действия. Последний с моральной точки зрения не имеет значения. Внутренняя моральная ценность действия духовна, она заключена прежде всего в образе мыслей. Антагонизм изолированного индивида и общественных связей воспроизводится в моральной противоположности внутреннего и предметного. Это означает существенное разрушение конкретной целостности человеческой личности. Субъект активизирует моральные ценности, чтобы вынести тяжесть действительности, которая отказывается от этих ценностей. Таким образом, моральный акцент приходится на внутрен-

нее действие, а не на достижение моральной цели, не на предметную реализацию ценностей. Моральная добродетель противоречит общественной практике.

Этим обусловлен идеалистический характер теоретической конструкции классической буржуазной этики. Этическая теория развивает понятие морального субъекта как одномерного логического субъекта. Упрощенно прямолинейной логической форме моральных субъектов противостоит реальный антагонизм эмпирических субъектов, поэтому моральные ценности нельзя реализовать. Они только могут быть насильственно или расчетливо навязаны. Царство ценностей замыкает субъекта в кольце свободы, которой он может пользоваться только ценой утраты своей предметности. Моральность и отречение соединяются тогда для защиты субъекта в мире, лишенном для него интереса. Петрарка высказал это устами Августина, своего литературного персонажа: «...Иные страсти столь стремительны, что, если разум не подавляет их в самом зародыше, они ввергают в гибель душу, тело и всего человека»²⁶. Если же преобладает «власть разума», то «...точно стоя в безопасности на сухом берегу, ты будешь созерцать чужие кораблекрушения и молча слушать горестные крики тонущих, и сколько жалости внушит тебе это печальное зрелище, столько же радости будет возбуждать в тебе твоя собственная безопасность по сравнению с опасным положением других»²⁷. Моральность человека в классической буржуазной этике не препятствует разрушению ближнего. Атараксия как невозмутимость в сохранении себя самого и своей собственности при страданиях других, ставшая со времени Стои добродетелью человека антагонистического общества, удерживает индивида под знаменем разума. Предотвращение надвигающегося хаоса страстей — сквозная задача великих буржуазных этиков. Калькулирующий разум приводится в действие как защитный вал против кризисов частной собственности. «Порядок» конкуренции через морализирование должен избежать анархии. В этике «мы рассматриваем себя в некоем моральном (умопостигаемом) мире, в котором... связь разумных существ... между собой вызывается притяжением и отталкиванием». Они производят «взаимную любовь» и «уважение», «...и если бы одна из этих великих сил ослабла, то... (аморальное) ничто с разверстой пастью как каплю воды проглотило бы все царство (мораль-

ных) существ»²⁸. Этическая теория должна сохранить субъект в недобром бытии с помощью проекта его преодоления. Варварство — родимое пятно этой моральной культуры.

Таким образом, буржуазная этика даже в своих высших прогрессивных формах своеобразно отражает ту двойственность и внутреннюю фальшь, которыми проникнута моральная практика капиталистического общества.

ПРИМЕЧАНИЯ

Предисловие

¹ См.: Документы венецианской инквизиции. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950.

² Сожжение Джордано Бруно. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, с. 374.

³ Там же, с. 383.

⁴ Там же, с. 386.

⁵ Бруно Д. О героическом энтузиазме. М., 1953, с. 32.

Пантеистическая этика Д. Бруно

¹ Бруно Д. О героическом энтузиазме. М., 1953, с. 80.

² Bruno G. *Gesammelte Werke*. 6 Bde, 1904—1909. Bd. II, S. 120.

³ Бруно Д. О героическом энтузиазме, с. 30.

⁴ Bruno G. *Gesammelte Werke*. Bd. II, S. 119.

⁵ См.: Шефтсбери. Эстетические опыты. М., 1975, с. 273—381.

⁶ Bruno G. *Gesammelte Werke*. Bd. II, S. 35.

⁷ Бруно Д. О героическом энтузиазме, с. 68.

⁸ Бруно Д. Диалоги. М., 1949, с. 52.

⁹ Там же, с. 80.

¹⁰ Там же, с. 43—44.

¹¹ См.: Bruno G. *Gesammelte Werke*. Bd. II, S. 61.

¹² Там же, с. 40.

¹³ Бруно Д. О героическом энтузиазме, с. 123.

¹⁴ Bruno G. *Gesammelte Werke*. Bd. II, S. 181.

¹⁵ Там же, с. 183.

¹⁶ Бруно Д. О героическом энтузиазме, с. 78, 147.

¹⁷ Петрарка Ф. Избранная лирика. М., 1955, с. 31.

¹⁸ Там же, с. 60.

¹⁹ Бруно Д. О героическом энтузиазме, с. 172—173.

²⁰ Там же, с. 106.

²¹ Bruno G. *Gesammelte Werke*. Bd. II, S. 191.

²² Бруно Д. О героическом энтузиазме, с. 132.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 346.

²⁴ Там же, с. 346—347.

Индивид и общество в классической буржуазной этике

¹ Petrarka F. *Dichtung und Prosa*. Berlin. 1968, S. 227.

² Machiavelli N. *Gesammelte Schriften*. Bd. 1, München, 1925, S. 18

- ³ Там же.
- ⁴ Кант И. Соч. В 6-ти т. Т. 4, ч. 1. М., 1965, с. 492.
- ⁵ Кант И. Религия в пределах только разума. Спб., 1908, с. 31.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Кант И. Соч., т. 6. М., 1966, с. 14.
- ⁸ Bovillus C. Liber de Sapiente. Cassirer. Leipzig, 1927, S. 355.
- ⁹ Там же, с. 343.
- ¹⁰ Бэкон Ф. Соч. В 2-х т. Т. 2. М., 1978, с. 214.
- ¹¹ См.: Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936, с. 11.
- ¹² Kant I. Werke. Bd. 7. Berlin, 1916, S. 85.
- ¹³ Hegel G. W. F. Werke. Bd. 1. Berlin, 1832, S. 141.
- ¹⁴ Там же, с. 146.
- ¹⁵ Смит А. Теория нравственных чувств. Спб., 1868, с. 395.
- ¹⁶ Там же, с. 17, 18.
- ¹⁷ Ferguson A. Grundsätze der Moralphilosophie. Leipzig, 1772, S. 79.
- ¹⁸ Там же, с. 147.
- ¹⁹ Там же, с. 146, 148, 149.
- ²⁰ Гельвеций К. А. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1974, с. 324.
- ²¹ Там же, с. 262.
- ²² Там же, с. 206.
- ²³ См.: там же, с. 228, 230.
- ²⁴ Цит. по: Horkheimer M. Egoismus und Freiheitsbewegung. — Zeitschrift für Sozialforschung. Jg. 5 (1936). H. 2, S. 167.
- ²⁵ Ferguson A. Grundsätze der Moralphilosophie, S. 146.
- ²⁶ Петрарка Ф. Избранное. Автобиографическая проза. Сочет. М., 1974, с. 142.
- ²⁷ Там же, с. 146.
- ²⁸ Кант И. Соч., т. 4, ч. 2, с. 389.

СЛОВАРИК ТЕРМИНОВ

Антропология — буквально означает учение о человеке. В строгом смысле слова, однако, под антропологией в философии имеется в виду особый тип теории, объясняющий бытие человека, исходя из его неизменной природы. Антропология может быть как материалистической, так и идеалистической.

Антиномия (от греческих слов «против» и «закон», противоречие закона самому себе) — неустранимое противоречие; взаимоисключающие, противоречащие друг другу утверждения об одном и том же, имеющие одинаковую доказательную силу.

Детерминация (от слова «определяю») — причинная обусловленность какого-либо явления, состояния. Например, проявления сознания (оценочные представления, мотивы и т. д.) детерминированы, обусловлены определенными материальными факторами (причинами). Однако, раз возникнув, они сами становятся причиной, оказывающей влияние на поведение человека. В этом смысле можно говорить о нравственной детерминации человеческих действий.

Дуализм (двойственный) — философское учение, признающее существование двух равноправных, несводимых друг к другу первоначал: духа и материи. Дуалистическими были, например, философские системы Декарта и Канта.

Гипостазирование (происходит от «ипостаси») — приписывание самостоятельного существования отвлеченным понятиям, идеям, качествам.

Институционализирование — процесс превращения какой-либо новой формы организации и регулирования общественной жизни в устойчивый социальный институт. Например, под институционализированием церкви следует понимать оформление церкви в качестве сложной иерархической организации, предназначенной для духовного закабаления и прямой эксплуатации трудящихся.

Метафизически обоснованная духовная любовь, т. е. духовная любовь, для объяснения которой предполагается наличие какого-либо внеопытного, но более высокого по своему ценностному статусу, чем опыт, начала (например, потустороннего мира красоты).

Модус (в переводе с латинского — мера, способ, образ, вид) — философский термин, обозначающий такие свойства предмета, которые ему присущи в некоторых, определенных ситуациях, в отличие от неотъемлемых свойств, которые присущи всегда и называются атрибутами.

Монада (единица, единое) — понятие, которое в ряде философских учений обозначает конечный, простейший элемент бытия. Д. Бруно, в частности, использует его для обоснования бесконечности вселенной. Ключевым понятие монады является для системы немецкого философа XVII в. Лейбница.

Пантеизм (от греческих слов «все» и «бог») — философское учение, отождествляющее мир и бога. Пантеизм часто, как, например, в случае Д. Бруно, растворял бога в природе и прямо подводил к материализму, а иногда природу растворял в боге и был, по существу, религиозно-мистическим учением. Многообразными были также выросшие на его почве этические учения. В частности, пантеистическая этика Д. Бруно явилась исторической формой освобождения от религиозного обоснования морали. Она рассматривала человека как природное существо (пантеистическая натурализация человека), не впадая при этом в индивидуализм.

Платонизм — учение древнегреческого философа-идеалиста Платона (427—347 гг. до н. э.). Он постулировал существование некоего потустороннего царства идей, главное место среди которых занимает идея блага и восхождение к которому является высшей нравственной целью человека. **Неоплатонизм** — последний этап эволюции платонизма в античности, основным представителем которого был Плотин (III век). Нравственное совершенствование личности неоплатонизм истолковывает как избавление от земных целей и слияние с богом, которое достигается в состоянии мистического экстаза.

Платоно-аристотелевский круг идей отличается от индивидуализма последующих этических учений античности (стоицизма, скептицизма, эпикуреизма) прежде всего рассмотрением человека в единстве с полисом, городом-государством.

Платон онтологизировал («онтология» от греческих слов «сущее» и «понятие») **формы деятельности человека** — это значит, что он оторвал формы деятельности человека от самого человека и приписал им самостоятельное существование.

Рационализм (от латинского слова «разум») — философская установка, согласно которой основой познания и поведения человека является разум. Рационализм низко или вообще отрицательно оценивает познавательные возможности чувств, а также их роль в нравственном развитии личности и социальной жизни в целом.

Рефлексия (в переводе с латинского — «обращение назад») — в самом общем виде означает обращенность сознания на самого себя, деятельность человека по самопознанию, уяснению своих возможностей. Иногда употребляется в значении размышления вообще.

Скептицизм (в переводе с древнегреческого — «рассматривающий, исследующий») — термин, подразумевающий разнообразные философские системы и жизненные позиции, исходящие из общего убеждения о невозможности формулирования истинных суждений и правильных решений. Скептики полагали, что природа вещей непознаваема и потому надо воздерживаться от суждений; по поводу любой вещи, полагали они, можно сформулировать противоположные утверждения, которые будут одинаковы по доказательной силе. Следствием воздержания от суждений является невозмут-

мость. Скептики считали, что страдания имеют два источника: опыт и воображение. Они ставят перед собой цель освободить людей от страданий, проистекающих из воображения, прежде всего тех или иных ценностных представлений. Мудрость, с их точки зрения, связана с бесстрастием, апатией.

Сенсуализм (от латинских слов «восприятие», «чувство», «ощущение») — философский принцип, отдающий в познании и поведении приоритет чувствам; противостоит рационализму. Сенсуализм в этике служил обоснованию права на личное счастье, на удовлетворение живых потребностей.

Стоицизм — философско-этическое учение, возникшее в Древней Греции в IV—III вв. до н. э. Согласно стоицизму в мире господствует необходимость и только она. Поэтому ход событий изменить нельзя, но к ним можно по-разному относиться. Мудрец (нравственно совершенная личность) тем отличается от обычных людей, что он покорно следует судьбе. Стоики видели в морали особый уровень мотивации и подлинное счастье связывали с отрешением от страстей, внутренней стойкостью, невозмутимостью духа. Такое состояние они называли **атараксией**, что в переводе с древнегреческого как раз означает «отсутствие волнений». Стоицизм символизирует силу духа, способную противостоять любым жизненным катастрофам.

Фетишизм (идол, талисман). Первоначально этот термин был введен для обозначения такой особенности языческих религий, как поклонение определенным материальным предметам (фетишам), которым приписываются сверхъестественные свойства. Остатком такого фетишизма является, например, почитание у христиан икон или «черного камня» у мусульман. Впоследствии под фетишизмом стали понимать наделение продуктов человеческого труда и сознания магическими свойствами. Социальную природу фетишизма раскрыл К. Маркс на примере фетишизма товаров, характерного для буржуазного общества. Своеобразное проявление фетишизма можно видеть в идеалистической философии, которая приписывает самостоятельное существование продуктам человеческого мозга (идеям, понятиям), наделяет их сверхъестественной силой. В самом общем виде под фетишизацией какой-либо вещи следует понимать ее «обожествление», неоправданное возведение в ранг магического средства.

Эпикуреизм — философско-этическое учение, а также нравственный принцип, восходящие к великому древнегреческому мыслителю Эпикуру (341—270 гг. до н. э.). Эпикур, подобно стоикам, связывал счастье с внутренним покоем, самоудовлетворенностью личности, атараксией. Но в отличие от них он полагал, что такое состояние можно достичь в результате правильной организации самой жизни. Для этого необходимо избегать телесных страданий и душевных тревог, придерживаться ясного материалистического

взгляда на мир и человека, превыше всего ценить не гражданскую жизнь, а дружеские союзы. В истории этики эпикуреизм нередко истолковывался вульгарно как культ наслаждений, погоня за чувственными удовольствиями. Эпикуреизм утверждал возможность реального счастья реальных индивидов.

Эрос (сильное желание, любовь). У Платона есть развернутое учение об эросе, которое в его идеалистической этике играет роли связующего звена между земным и небесным мирами. Персонификацией (воплощением) эроса является Эрот, сын бога и человека, единство красоты и безобразия, мудрости и незнания, добра и зла, богатства и нищеты. Образ Эрота символизирует у Платона неутомимое стремление человека к недостижаемому, вечному, абсолютному. Под платоновским эросом обычно имеют в виду возвышенную, духовную любовь, свободную от чувственности и эгоизма, любовь к прекрасным душам, наукам, к идее прекрасного вообще.

ПРИЛОЖЕНИЕ

В качестве приложения предлагаем читателю выдержки из сочинения Джордано Бруно «О героическом энтузиазме». Оно написано на итальянском языке и издано в Лондоне в 1585 г.

Фрагменты взяты из следующего издания: О героическом энтузиазме. Перевод Я. Емельянова (прозаический текст), Ю. Верховского, А. Эфроса (стихотворения). М., 1953.

Тансилло. ...Не существует ничего чистого и без примеси (потому-то некоторые и говорят, что ни одно сложное вещество не есть истинная сущность, подобно тому как составное золото не есть настоящее золото, а смешанное вино не есть чистое и подлинное); далее: все вещи состоят из противоположностей; откуда следует, что результаты наших страстей, вследствие сложности вещей, никогда не имеют в себе некоей приятности без некоторой горечи; напротив, скажу и даже подчеркну еще раз, что если бы в вещах не было горького, то не было бы и приятного. Вот почему утомление ведет к тому, что мы находим удовольствие в отдыхе; а разлука является причиной того, что мы находим наслаждение во встрече; и вообще при исследовании всегда оказывается, что одна противоположность является причиной того, что другая противоположность очень желательна и праявится.

Чикада. Значит, не существует радости без противоположного ей?

Тансилло. Конечно, нет, как без противоположного нет и печали... Отсюда и получается, что никто не удовлетворяется своим положением, разве что какой-нибудь безумец или глупец, и это бывает тем больше, чем в более мрачной стадии своего безумия он находится: тогда он почти или даже совсем не сознает своей беды, радуется настоящему положению, не боясь будущего, удовлетворен тем, что он есть и отчего он таков, лишен угрызений и забот, связанных с тем, что есть или что может быть, и в итоге не сознает противоречивости, которая обычно изображается в виде древа познания добра и зла.

Чикада. Отсюда следует, что невежество есть мать счастья и чувственного блаженства, а это последнее есть райский сад для животных, как это ясно видно из диалога «Тайна коня Пегаса», равно как из того, что говорит премудрый Соломон: «Кто увеличивает знания, тот увеличивает печаль».

Тансилло. А из этого вытекает, что героическая любовь есть мука, ибо она не пользуется настоящим, как животная любовь, но она испытывает влечение, зависть, подозрение и страх в отношении того, что будет, и того, чего нет, и того, что им противоположно. Поэтому, когда как-то вечером, после пирушки, один из наших соседей сказал: «Никогда я не был так весел, как сейчас», — то Джованни Бруно, отец Ноланца, ответил: «Никогда ты не был более глуп, чем сейчас»...

Чикада. Как? Ты не видишь двух противоположных качеств там, где имеются две противоположные страсти? Почему, спрошу я, ты считаешь их обеих добродетелями, вместо того, чтобы называть одну — пороком, а другую — добродетелью: минимальную веселость и минимальную печаль?

Тансилло. Потому что обе противоположности в их крайнем виде (то есть поскольку они дают сверхбольшее) — суть пороки, ибо они переходят границу; и те же самые противоположности (поскольку они дают меньшее) становятся добродетелями, ибо сдерживают себя и заключены в пределы...

Итак: если вернуться к нашей проблеме, то героический

энтузиазм, выясняемый в этой части, отличается от других более низких страстей не как добродетель от порока, но как недостаток, находящийся в подчинении более божественному, или божественным образом отличается от недостатка, находящегося в подчинении более животному или по-скотски...

Чикада. А как с тем, кто собственно не находится ни в одной, ни в другой крайности, ровно как и не находится в состоянии или в пределах добродетели?

Тансилло. Он пребывает в добродетели тогда, когда держится посредине, отклоняя как одну, так и другую противоположность; поскольку же он склоняется к крайностям и влечется от одной к другой, постольку в соответственной мере ему не хватает добродетели. Это является двойным пороком, состоящим в том, что он отступает от своей природы, совершенство которой заключено в единстве; там, где сходятся противоположности, имеется сложность и добродетель...

* * *

Тансилло. Утверждают, и так оно и есть в действительности, что существует несколько видов энтузиастов, которые все сводятся к двум родам, соответственно тому, что одни показывают только слепоту, глупость и неразумный порыв, похожий на бессмысленную дикость, тогда как другие пребывают в некоей божественной отрешенности, благодаря чему кое-кто из них действительно становится лучше обыкновенных людей. Они тоже бывают двух видов. Одни, являясь местопребыванием богов или божественных духов, говорят и действуют удивительным образом, несмотря на то, что ни сами они, ни другие люди не понимают причины этого. Обыкновенно они побуждаются к этому, будучи прежде недисциплинированными и невежественными; в них, лишенных собственного духа и сознания, входит, словно в пустую комнату, божественное сознание и дух. Последний меньше может иметь места и проявить себя у тех, кто полон собственным разумом и сознанием; ведь божественный дух иногда хочет, чтобы мир определенно знал, что если эти люди говорят не по собственному усердию и опыту (а это очевидно), то, следовательно, они говорят и действуют по высшему разумению; оттого-то большинство людей заслуженно питает к подобным существам великое удивление и веру. Другие, будучи опытны и искусны в созерцаниях и имея прирожденный

светлый и сознающий дух, по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к божеству, к справедливости, к истине, к славе, огнем желания и веянием целеустремления обостряют в себе чувство, и в страданиях своей мыслительной способности зажигают свет разума, и с ним идут дальше обычного. И в итоге такие люди говорят и действуют уже не как сосуды и орудия, но как главные мастера и деятели.

Чикада. Какую же из этих двух разновидностей считаете вы лучшей?

Тансилло. У первых больше достоинства, власти и действительности внутри, потому что в них пребывает божественность; вторые — сами по себе более достойны, более сильны и действительны и сами по себе божественны. У первых — достоинство осла, везущего святое причастие; у вторых — достоинство священного предмета. В первых ценится и видно в действии божество, и это вызывает удивление, обожание и повиновение; во вторых уважается и видно превосходство собственной человечности.

Но вернемся к нашей теме. Энтузиазм... не воспарение под властью законов недостойного рока в тенетах звериных страстей, но разумный порыв, идущий вслед за умственным восприятием хорошего и красивого и знающий, к чему следовало бы приспосабливаться в наслаждении; таким образом, от этого благородства и света вспыхивает он сам и облекается в то высокое качество и свойство, благодаря которым представляется знаменитым и достойным. Он становится богом от умственного прикосновения к этому божественному объекту, и, во-вторых, его мысль занята только божественными вещами, и он высказывает нечувствительность и бесстрастие в делах, которые обычно больше всего воспринимаются чувствами и больше всего волнуют людей; потому-то он ничего не боится и из любви к божественному презирает другие удовольствия и совсем не думает о жизни. Это — не ярость темной желчи, которая, не раздумывая, не рассуждая, пренебрегая осторожностью, заставляет его блуждать по воле случайностей в порывах хаоса бури, наподобие тех, которые, преступив известные законы божественной Немезиды, осуждены на истребление фуриями и потому взволнованы диссонансом как телесным в виде соблазнов, разрушений и болезней, так и духовным в виде нарушения гармонии сил

познания и желания. Напротив, это — огонь, зажженный в духе солнцем ума, и божественный порыв, расправляющий его крылья. Поэтому, все более и более приближаясь к солнцу ума, отбрасывая ржавчину человеческих забот, он становится чистопробным золотом, обретает чувство божественной и внутренней гармонии, согласовывает свои мысли и деяния с симметрией закона, заложенного во всех вещах... Таким образом, в заключение вы можете из сказанного понять, каков этот Энтузиаст, образ которого предстанет перед вами из следующих строк:

Когда летит на пламя мотылек,
Он о своем конце не помышляет;
Когда олень от жажды изнемог,
Спеша к ручью, он о стреле не знает;

Когда сквозь лес бредет единорог,
Петли аркана он не примечает;
Я ж в лес, к ручью, в огонь себя стремлю,
Хоть вижу пламя, стрелы и петлю.

Но если мне желанны язвы мук,
Тогда зачем огонь так едок ранам?
Зачем порывы стянуты арканом?

Зачем меня так остро жалит лук?
Зачем везде мне в сердце, в душу, в разум
Костры, арканы, стрелы метят разом?

Здесь показано, что любовь Энтузиаста — это не любовь бабочки, оленя и единорога, которые убежали бы, если бы обладали знанием того, каковы ожидающие их огонь, стрела и аркан, но которые лишь чувствуют потребность в удовольствии; между тем как Энтузиастом руководит самая чуткая и дальнзоркая страсть, которая заставляет его больше любить этот огонь, чем иную прохладу, и больше любить эту муку, чем какую-либо радость, и больше любить эти узы, чем иную свободу. Ибо это зло не есть абсолютное зло и ложь, но в известной мере оно может почитаться добром сообразно тому или иному взгляду; так, старый Сатурн в пожирании собственных детей видел закуску. Ведь это зло, с точки зрения вечности в абсолютном смысле, может почитаться добром или тем, что ведет к нему, поскольку этот огонь есть горячее желание божественных дел, эти стрелы суть впечатление от лучей красоты высшего света; эти око-

вы — только виды истины, которые соединяют нашу мысль с первоистиной, ровно как и виды блага, которые соединяют и связывают ее с первым высочайшим благом. К этой мысли я был близок, когда писал:

Так чист костер, зажженный красотою,
Так нежны путы, вяжущие честь,
Что боль и рабство мне отраднo несть,
И ветер воли не манит мечтою.

Я цел в огне и плотью и душою,
Узлы силков готов я превознести,
Не страшен страх, в мученьях сладость есть,
Аркан мне мил, и радуюсь я зною.

Так дорог мне костер, что жжет меня,
Так хороши силков моих плетенья,
Что эта мысль сильнее, чем все стремленья!
Для сердца нет прелестнее огня,
Изящных уз желанье рвать не смеет,
Так прочь же, тень! И пусть мой пепел тлеет!

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Основные вехи домарксистской этики	3
Пантеистическая этика Д. Бруно	10
Индивид и общество в классической буржуазной этике	38
Примечания	53
Словарик терминов	55
Приложение	58

Иррлитц ГЕРДТ

ЭТИКА ДЖОРДАНО БРУНО

Гл. отраслевой редактор З. М. Каримова

Редактор Ю. Н. Медведев

Мл. редактор Т. В. Нилова

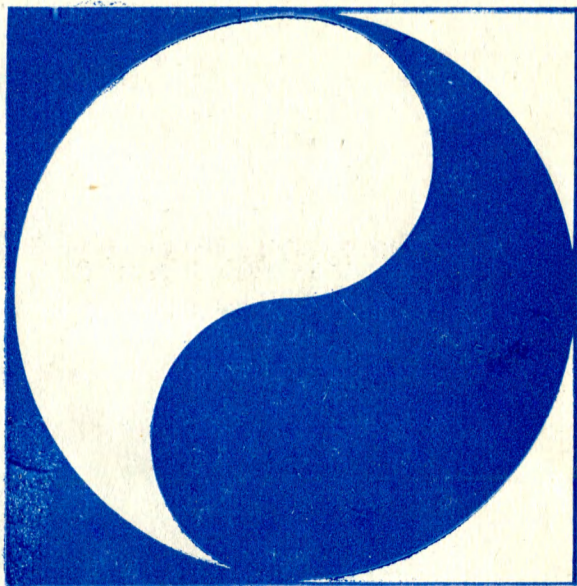
Худож. редактор М. А. Бабичева

Техн. редактор А. М. Красавина

Корректор И. Н. Тереховская

ИБ № 7605

Сдано в набор 29.05.85. Подписано к печати 19.07.85. Формат бумаги 70×108¹/₃₂. Бумага тип. № 2. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 2,8. Усл. кр.-отт. 2,89. Уч.-изд. л. 3,49. Тираж 100 510 экз. Заказ 1230. Цена 11 коп. Издательство «Знание», 101835, ГСП, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Индекс заказа 851209. Типография Всесоюзного общества «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ