

11 коп.

Горьков КМес

ИНДЕКС 70103



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

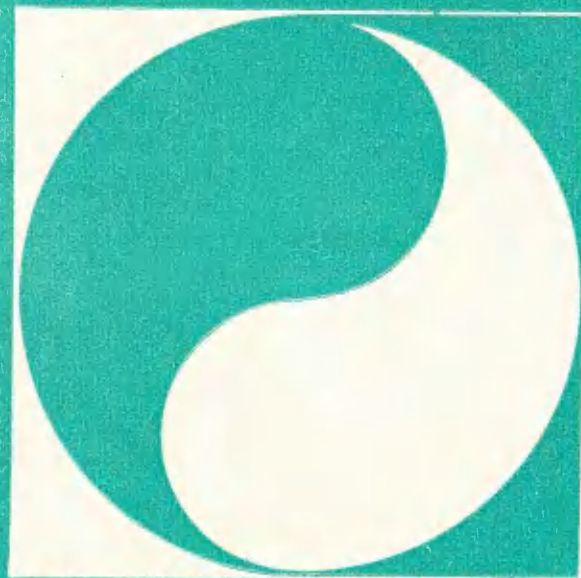
ЭТИКА

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ



1986/8

Г. Г. Майоров
ЭТИКА
В СРЕДНИЕ ВЕКА



ЗНАНИЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

НОВОЕ В ЖИЗНИ, НАУКЕ, ТЕХНИКЕ

ПОДПИСНАЯ НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

ЭТИКА

8/1986

Издается ежемесячно с 1973 г.

Г. Г. Майоров,
доктор философских наук

**ЭТИКА
В СРЕДНИЕ ВЕКА**



Издательство «Знание» Москва 1986

ББК 87.7
М 14

Автор: МАЙОРОВ Геннадий Георгиевич — доктор философских наук, старший научный сотрудник кафедры истории зарубежной философии МГУ им. М. В. Ломоносова.

Рецензент: В. В. Соколов — доктор философских наук, профессор.

Майоров Г. Г.

М 14 Этика в средние века. — М.: Знание, 1986. — 64 с. — (Новое в жизни, науке, технике. Сер. «Этика»; № 8).
11 к.

В брошюре анализируются основные понятия этической теории западноевропейского средневековья. Особое внимание уделено проблемам своеобразия средневекового нравственного сознания. На примере этических концепций Августина, Боэция, Эрмгенуа, Фомы Аквинского и других раскрываются средневековые представления о добре и зле, добродетели и пороке, долге и наслаждении, свободе, необходимости и моральной ответственности; оценивается место этики в системе средневекового философского знания.

0302050000

ББК 87.7

© Издательство «Знание», 1986 г.

ИДЕЙНАЯ ОСНОВА СРЕДНЕВЕКОВОЙ МОРАЛИ

Для каждой исторической эпохи, при всей ее пространственно-временной неоднородности, при всем многообразии действующих в ней сил, устремлений, страстей, позиций и интересов, всегда можно выделить несколько типических, преобладающих идей, под знаком которых развиваются культура, духовное творчество и как бы сама жизнь данной эпохи. Подобные идеи составляют то, что в философии принято называть парадигмой, порождающей моделью или регулятивным образом. В средние века доминируют идеи морально-религиозного ряда, им подчинены эстетические, общесоциальные, политические и даже экономические представления человека того времени. Отсюда своеобразие проблем и формы их решения.

В силу особых социально-исторических обстоятельств в центре внимания всего средневековья находится нравственно-этическая проблема. И в силу тех же особых обстоятельств она не получает иного разрешения, кроме религиозного. Заметим, что этический компонент средневековой духовности даже более фундаментален, чем религиозный, и что при всей кажущейся нераздельности и очевидной взаимозависимости этих компонентов генетическое первенство и логический примат принадлежат в средние века все-таки этике, а не религии. Дело в том, что в отличие от античных языческих религий, которые были в своей основе «космическими», натуралистическими и служили одним из ярчайших фантастических проявлений греко-римского эстетизма, т. е. непосредственного чувственно-телесного переживания окружающего природно-социального мира, средневековые религии возникли как религии человека, человеческой или — точнее — богочеловеческой личности, как результат отчаянных поисков неосуществимой в тогдашнем мире социальной и моральной справедливости, как компенсация всеобщей неудовлетворенности, разуверенности и беспомощности, как ответ не столько на мировоззренческие, сколько на социаль-

ные, гуманитарные и особенно моральные запросы. Эти религии возникли не из страха и не из восхищения перед природой, не из-за наивного поклонения ее могущественным и неразгаданным силам — так возникало язычество. Мировые же религии средних веков родились в муках безнадежной борьбы за лучшую человеческую долю, в стихии добра и зла, в лоне отчаяния. Именно к ним более всего подходят известные слова К. Маркса о том, что религия есть «вдох угнетенной твари» (1, т. I, с. 415) *. Это — вдох по недостижимому в данном мире человеческому счастью, вдох сердца, не находящего утешения в реальности, по все же жаждущего утешения, а поэтому готового принять любую возможность быть утешенным, пусть иллюзорно, пусть в противоречии со всей действительностью и разумом. Такое сердце готово верить в любое чудо, надеяться на грани гибели на любую помощь, даже невообразимую и сверхъестественную, готово в обстановке всеобщей вражды и безысходного зла неустанно искать и любить добро, даже если оно, это добро, благо, обитает за пределами самой жизни и самого бытия.

Средневековые религии, а вместе с ними и вся средневековая духовность, вся культура и самая жизнь средневекового человека держатся на обостренном, как никогда, моральном сознании. При этом моральное сознание в эту эпоху оказывается, выражаясь языком Гегеля, «несчастливым сознанием». Оно определяется и раскрывается в ситуации двойного отчуждения: человек отчужден от природы и одновременно отчужден от исторически конкретного социума. Что это значит? Если говорить об отчуждении первого рода, это значит, что глубоко укорененное в античном сознании представление о неразрывном и благотворном единстве человека и природы на определенном этапе утрачивает свою силу. Указанное представление было вполне осмысленным в условиях миниатюрного свободного античного полиса, где жизнь протекала по-домашнему, в простых и непосред-

* В ссылках, кроме ссылок на произведения латиноязычных авторов, первая цифра в скобках обозначает порядковый номер источника в помещенном в конце брошюры списке литературы. Латинские первоисточники даются в принятой для них системе ссылок: первая (римская) цифра обозначает книгу, вторая — главу, третья — параграф.

венных природно-социальных формах, и где общественная сущность и общественная зависимость человека еще не проявляли себя в таких масштабах, чтобы стать фактором более значимым для его сознания, чем изначально сознаваемая природная его сущность. Свободный гражданин видел себя живой, активной частью своего живого, самой природой назначенного ему полиса, а свой полис — частью живого и жизнеотворяющего космоса, который он также по праву считал своим. Однако по мере усложнения общественной жизни и усиления односторонней зависимости индивида от социальных сил внимание античного человека все больше приковывалось к социальному, так что со временем социум стал рассматриваться им как нечто вполне самостоятельное и более существенное, более актуальное для человеческой жизни, чем природа, которая тем самым перестала быть абсолютным благом и отодвигалась постепенно в сознании человека на второй план, становясь уже не столько целью, сколько средством. Гармония человека и природы мало-помалу разрушалась, природа становилась все более безразличной, чужой.

В философии эта переориентация с природы на социум выразилась уже в учениях софистов и Сократа. Последний считал размышления о природе пустой тратой времени, утверждая, что законы природы находятся за пределами человеческого познания, и призывал целиком сосредоточиться на самопознании и общественном благе. Во времена Сократа это был новый подход, и он далеко не сразу и не в чистом виде утвердился в античном мышлении, которое еще долго продолжало развиваться на натуралистической основе. Но в эпоху эллинизма, особенно в период Римской империи, зависимость человеческого благополучия и самой жизни от неконтролируемых индивидом внешних социальных сил стала более чем очевидной и прямо-таки кричалась. Человек вынужден был почти целиком отдаться общественной стихии, между природой и человеком встал деспотический социум, связь между ними сделалась сложно опосредованной. Занятый исключительно самим собой, человек на долгое время как бы забыл о своем природном происхождении и о своей сыновней благодарности природе. И эта тенденция продолжилась и закрепилась в середине века.

Не считая природу абсолютным благом (а подчас видя в ней даже зло), средневековый человек никогда не удовлет-

ворялся перспективой возвращения к ней и слияния с ней. Он видел свое предназначение в реализации своей сверхприродной, социально-духовной сущности, которая, будучи понимаема именно как сверхприродная, побуждала его искать самореализации в единстве с трансцендентной абсолютной духовностью, содержащей в себе в превосходной степени все признаки человеческой социальности, т. е. побуждала его искать последней самореализации в единении с богом.

Таким образом, благодаря осознанию своей социальности и ее определяющего значения для собственной жизни человек поставил себя над природой, точнее, между природой и богом. Созерцание природы перестало быть самоцелью, оно приобрело теперь служебный и утилитарный, «практический» (в античном смысле термина), т. е. этический, а не эстетический характер. Утилитарное отношение к природе роднит в чем-то средневековые с Новым временем: и здесь, и там природа мыслится прежде всего как предмет использования, как средство, а не цель. Однако если в Новое время использование природы имеет смысл ее изменения, преобразования и экономической утилизации, в средние века оно имеет совсем другой смысл. Природа — творение бога, поэтому ее изменение человеком невозможно, а желание ее преобразовывать выглядит и вовсе кощунственно, как своего рода богоборчество. И пусть в продолжение всего средневековья существовала алхимия, которая пыталась тайными намерениями переделать на новый лад созданную богом материю, она (алхимия) никогда не считалась делом вполне законным, а чаще всего рассматривалась как дьявольское изобретение, как занятие суежное и греховное.

Утилитарное отношение к природе выражалось в средние века в том, что она воспринималась как средство восхождения к богу, как первоначальная ступень этого восхождения. Человек всматривался в природу, созерцал ее, чтобы увидеть в ней символы и знаки божественного творчества, чтобы через уразумение этих символов и знаков приблизиться к своей цели — к творцу. Для античного сознания красота природы была субстанциальной, не имеющей под собой какой-то еще более глубокой основы. Она доставляла наслаждение сама по себе. Переживание красоты было чисто эстетическим. Для средневекового сознания красота мира — это только «явление», эпифеномен, «эпифания» — символ бо-

жественной благодати, доброты; красота — это благолепие, благоустройство. Другими словами, за красотой стоит благо, ее восприятие имеет не эстетический, а этический и мистико-символический характер. Такой же характер имеет и все средневековое искусство. Основной целью созерцания природы, равно как и основной целью искусства, было возбуждение и укрепление веры в бога, ведущей в представлении средневекового человека к нравственному совершенствованию и в конце концов к спасению.

Идея спасения — едва ли не доминирующая установка во всем поведении средневекового человека — возникает как следствие второго рода отчуждения: отчуждения человека от конкретно-исторического социума. Дух и культура средневековья зарождаются в лоне гнущей античности и в известном смысле являются результатом кризиса, агонии и распада античного рабовладельческого общества. Став в эпоху Римской империи всепроникающей, самодовлеющей, надличностной, безличной тоталитарной силой, античный социум предстал вдруг перед огромными массами вовлеченных в него людей как нечто совершенно враждебное и в то же время непреодолимое, фатальное. Невообразимое масштабы этого социума, его безальтернативное всеприсутствие и неограниченность его власти над индивидом настраивали на то, что этот деспотический социум есть весь мир. И свободным, и рабам, и монархам, и подданным этот мир предстал громадным и диким чудовищем, Левиафаном, семглавым зверем Апокалипсиса, чуждым, бесчеловечным, несущим только зло и смерть. Спасаться от этого мира стало всеобщим желанием. Мысль о спасении лихорадочно искала средств спасения, путей бегства от мира, искала спасителей. В ответ на это возникали новые сотериологические религии (т. е. религии «спасителя») и среди них важнейшая — христианство.

Христианство возникло «из смеси обобщенной восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии» (1, т. 21, с. 313). Философия того времени, как правило, тоже находилась в оппозиции к существующему социально-политическому миропорядку. Как и шедшие с Востока религии, она тоже обдумывала и предлагала разные способы спасения, утешения или противостояния бесчеловечной действительности,

все более погружаясь в нравственно-психологическую проблематику. Однако предлагаемые ею средства спасения были малоэффективны и просто недоступны и непонятны наиболее нуждающимся в этом спасении угнетенным массам — философия греков была все-таки элитарной. Кроме того, ее рецепты спасения вырабатывались в рамках самой античной эстетико-космологической идеологии, в соответствии с которой из мира бежать вообще-то некуда и спастись надо в нем самом и с его же помощью. Но мир, как мы уже говорили, в представлении большинства людей был теперь отождествлен с негативной социальностью. Он стал враждебен, он угрожал и преследовал. Идея революционного преобразования этого мира, характерная для Нового времени, античности была незнакома. Оставалось одно — искать спасения вне мира, а для этого нужно было преодолеть традиционный космологизм и связанный с ним античный интелектуализм, нужно было поверить в сверхъестественное и сверхразумное, отказаться от привязанности к мирским благам и обратить волю на поиски трансцендентного, потустороннего спасения. Христианская церковь как раз и стала средоточием этой воли. Еще в античные времена она превратилась в господствующую идеологическую силу, поставив постепенно под свой контроль моральное, философское, а затем правовое, политическое и даже экономическое сознание огромных масс людей. В очень сложных исторических обстоятельствах, в условиях великого переселения народов, когда все созданное тысячелетней античной цивилизацией оказалось на грани полного уничтожения, Европа вошла в средние века под эгидой христианской церкви.

В этот период церковь еще более укрепила свою власть над общественным сознанием и благодаря широкой и эффективной миссионерской деятельности включила в орбиту своего влияния вышедшие на историческую арену варварские племена и народы. На несколько веков христианская религия стала в обстановке всеобщей неразберихи и непредсказуемости едва ли не единственным стабилизирующим и объединяющим многоликую, многоплеменную и многострадальную Европу фактором. Она, как и раньше, но с еще большей настойчивостью и уверенностью призывала к себе всех гонимых и страждущих — а таковыми теперь чувствовали себя в той или иной мере все, — и она, как всегда,

обещала им эсхатологическое (связанное с представлениями о конце света) спасение. Мир и жизнь в нем теперь воспринимались как юдоль мрака и зла. Общественное сознание замерло в напряженном ожидании конца мира и обещанного второго пришествия Спасителя.

В относительно более спокойные времена зрелого средневековья церковь продолжала оставаться господствующей идеологической силой, выступая теперь, по словам Энгельса, «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» (1, т. 7, с. 361), хотя эсхатологическая напряженность поуменилась и европейцы, вновь обретя вкус к земным делам, к мирской культуре и жизненным благам, начали понемногу возвращаться к нормам рациональной общечеловеческой морали. Вместе с тем развитие феодализма привело к утверждению в обществе особых, специфически феодальных норм нравственности и соответствующего им этикета. Этика спасения души и служения богу дополнилась этикой служения феодальному сеньору, этикой вассалитета. Институт рыцарства породил неизвестный античности культ дамы. Появились такие понятия, как «рыцарская честь», «рыцарский долг», «рыцарская любовь» и «верность». Однако до конца средневековья все эти светские моральные понятия и идеалы функционировали в более или менее тесном взаимодействии с понятиями религиозной этики и рассматривались чаще всего как мирские проекции и несовершенные подобию этих последних. Отчуждение от мира благодаря социальному и культурному прогрессу начало преодолеваться (об этом свидетельствует, в частности, весьма оптимистический взгляд на мир крупнейшего теолога и философа средневековья Фомы Аквинского), но задача спасения души и достижения трансцендентного блага все же оставалась этически главной.

Таким образом, для эпохи средних веков господствующая идеологическая парадигма должна включать в себя такие идеи, как «благо», «единство человека с сверхприродным, трансцендентным (богом)» и «спасение». Ее можно расписать иначе: «добро и зло», «жизнь по богу», «смерть и бессмертие». Озадаченный этими и подобными им идеями и проблемами, средневековый человек, можно сказать, подчинил все свои интересы интересам морали и религии. Все свои действия и размышления он, чаще всего безотчетно,

наполнял моральным смыслом, во всем, что происходило вокруг него, что представляло его зрению и слуху, он видел нравственный символ и притчу: побуждение к добру или злу, указание пути спасения или гибели, наставление в делах божественных и человеческих. Как притча и аллегория воспринималась и вся природа, о чем свидетельствуют средневековые описания природных явлений: «космографии», «топографии», «бестиарии» и т. п. Самопроизвольные проявления человеческой психики, любые впечатляющие события общественной жизни, стихийные бедствия, войны, мятежи и восстания, случайный успех и опала, смерть и рождение близких — все это расценивалось как предзнаменование добра или зла, как полученное свыше вознаграждение за праведность или наказание за грех.

Следовательно, писать о средневековой жизни, о ее культуре, о ее духовности — значит обязательно писать о морали, а писать о средневековой морали значит писать почти обо всем. Поэтому, учитывая крайнюю ограниченность объема данной работы, мы остановимся в ней только на важнейших идеях той части этической теории, которая заключена в авторитетных книгах данной эпохи, начиная с Библии, т. е. на книжной этике. Поскольку же понятие «средние века» в наше время часто неправомерно расширяется чуть ли не до категории всемирной истории, следует сразу же оговорить, что речь далее пойдет о западноевропейском средневековье. Кроме того, читателю данной работы полезно еще раз напомнить, что рассматриваемая здесь этическая теория создавалась в рамках религиозного, «фантастического» мировоззрения, совершенно отличного от научного мировоззрения современного человека. Поэтому предьявлять к средневековой этике претензии научности неправомерно и антиисторично, хотя это вовсе не значит, что в ней не ставились (пусть даже в фантастической форме) вполне реальные и непреходящие проблемы человеческой нравственности. Марксистское восприятие истории исходит из того, что «человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления» (1, т. 13, с. 7). Сказанное относится,

конечно, и к средневековой этике, которая ставила и решала свои задачи в соответствии с духом и возможностями эпохи.

ЭТИКА СМИРЕНИЯ

Дохристианская античность не любила, не щадила и не понимала человеческой слабости. Свободные презирали рабов, и относились к ним как к говорящим орудиям не только из спесивого чувства социального превосходства и сознания безграничной своей власти над ними, но и потому, что рабское состояние считалось пределом безнравственности и утраты человеческого достоинства: согласно рабовладельческой морали человек ни при каких обстоятельствах не должен утрачивать свою личную свободу, а если это невозможно, он обязан найти в себе силы предпочесть позору рабства смерть. Это была в каком-то смысле благородная и даже героическая мораль, но в то же время это была мораль господства и жестокости, не знающая никакойнисходятельности и милосердия, не принимающая в расчет вопиющей противоречивости и бесконечной сложности человеческой личности.

Неверно думать, что до христианства греки и римляне вовсе не представляли себе, что такое личность, хотя сам термин «*persona*» в значении «личность» появился уже в христианские времена*. Если под личностью понимать неповторимый и неделимый духовный субъект, обладающий внутренней свободой и ответственный за свои поступки, то подобное представление было знакомо и античности. Разве не это самое представлял себе Еврипид, создавая образы своих прославленных героинь: Алкесты, Федры или Медеи? Разве не такой именно личностью видел Фукидид Перикла, а Ксенофонт Сократа? И разве возлюбленная Катутла Лесбия только тип, а не личность? Вместе с тем в самой античной философии интерес к неповторимой человеческой индивидуальности почти полностью отсутствует (исключение, может быть, составляют Цицерон и Сенека). Человек рассматривается здесь в основном как родовое понятие, его субъективизм

* Классическим определением личности считается определение Боэция (VI в.): «Личность есть неделимая субстанция разумной природы» (*Patrologia latina*, т. 64, с. 1343 CD).

ность схематизируется. Философы обычно различают в нем рациональную и иррациональную части и при этом полагают, что в совершенном человеке вторая из них должна находиться под полным контролем первой. Такой контроль обеспечивает человеку уделенную ему как «разумному животному» меру счастья. Основанная на столь упрощенном понимании человека, античная этика имела характер расщепленный и натуралистический. Осознание того, что отдельный живой, реальный, «цельный» человек есть не только сила, свобода, разум, но одновременно и слабость, зависимость, неразумие, что добро в нем неизбежно сочетается со злом, а добродетель с пороком и грехом и что человек, чтобы устоять в добре, нуждается в помощи, — осознание всего этого приводит в античный мир вместе с христианством.

Христианская мораль возникает в противовес господствующей, рабовладельческой, как мораль рабов и угнетенных, т. е. — по античным критериям — как мораль слабых. С точки зрения этой новой морали главным человеческим пороком, скрывающим в себе все остальные пороки, является гордость, или же по-другому гордыня — чувство собственной самодостаточности, доходящее до крайнего себялюбия и презрения ко всем другим. Гордость действительно вырастает из способности человека самоопределяться и самоутверждаться, она есть следствие осознания человеком своей силы и свободы. Поэтому ранние христиане вполне справедливо отождествили с понятием гордости всю господствующую тогда систему морали: ведь самоутверждение, сила и свобода, пожалуй, были в этой системе основными нравственными ценностями, а этический идеал счастливой, «блаженной» жизни (идеал высшего человеческого блага) мыслился как реализация этих ценностей. О том, что дело обстояло именно так, свидетельствуют философско-этические учения этой эпохи: эпикурейское, стоическое и скептическое, каждое из которых в той или иной форме провозглашало основой счастливой жизни самодостаточность, автаркию и утверждало, что понимаемое таким образом счастье может быть в принципе достигнуто собственными усилиями каждого индивида. Обретение человеком свободы от внешних сил и связанных с ними страстей, достижение полного господства разума над чувствами и волей считались вершиной мудрости.

Христианство отвергло все эти этические идеалы и ценности прежде всего по причине их очевидной неосуществимости, нереальности. Человек слишком слаб, чтобы быть самодостаточным, таким с позиций христианской веры может быть только один бог. В своем стремлении к самоутверждению и самодостаточности человек как бы претендует на божеское, а в этом-то и состоит великий грех гордости.

Морали гордого человека раннее христианство, выражавшее идеологию общественных низов (см.: 1, т. 1, с. 513; т. 24, с. 8), хотело противопоставить мораль человека кроткого и смиренного, признающего свою ограниченность, страдающего, неустroенного, плачущего и несчастного — таких в тогдашнем мире было подавляющее большинство. К ним и обращены были евангельские слова: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас...» (Мат. 11, 28). И счастливая жизнь (блаженство) обещана в Евангелии не сильным и гордым: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся...» (Мат. 5, 3—6). Путь к высшему блаженству полагается не в самоутверждении в этой жизни, а в терпении и смирении, не в превосходстве силы, а в самоуничижении: «Многие же будут первые последними, и последние первыми» (Мат. 19, 30; Ср. 20, 16).

Во всех этих евангельских обещаниях выражена тоска угнетенных по социальной справедливости. Однако Евангелие даже и не обещает наступления справедливости в этой земной жизни. Напротив, оно как бы «освящает» приниженное, страдальческое и несчастное состояние человека, возможное только в условиях социальной несправедливости. Оно освящает его тем, что называет его блаженным, счастливым, призывая не преодолевать это состояние, а желать его и, во всяком случае, терпеть его и смириться с ним. Обещанная земное человеческое счастье, христианская мораль предлагает несчастным в качестве «компенсации» утешительную надежду на посмертное вечное блаженство: утешая вечностью, она призывает смириться с временным.

Смирение, кардинальная христианская добродетель, по существу, так же включает в себе все другие добродетели, как гордость — все пороки. С позиций христианства более

высокую моральную ценность имеет то поведение, в котором больше подавлено гордости и себялюбия и больше проявлено смирения и любви к другим. На этом основаны знаменитые заповеди Нагорной Проповеди, которые на фоне рассудочных и натуралистических установок господствующей морали выглядят прямо-таки парадоксально. Они противоречили также и известным античности нормам правового сознания. Против гордости и себялюбия направлена и эта необычная заповедь: «Любите врагов ваших, благославляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас...» (Мат. 5, 44). Как вызов господствующей тогда морали и правовому сознанию воспринимались евангельские слова: «Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лук. 6, 29—30). В этих заповедях христианский принцип смирения и непротивления злу доведен до крайности. Но с другой стороны, в них высветливается неудовлетворенность собственной всем антагонистическим обществам моральной классовой и межличностной вражды, потребность в таких человеческих отношениях, где отсутствовали бы ненависть, эгоизм и болезненное себялюбие.

Ведь если гордость и себялюбие подчас сопротивляются даже нашей любви к друзьям и близким, насколько же непереносима должна быть для гордости любовь к ненавидящим нас, к врагам? Но с другой стороны, насколько больше в такой любви душевной щедрости, великодушия и благодарности? Ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за это благодарность? Ибо и грешники то же делают. И если взаимны даєте тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за это благодарность? Ибо и грешники дают взаимно грешникам, чтобы получить обратно столько же» (Лук. 6, 32—34).

Однако выраженный в этих заповедях призыв к великодушию имеет в христианской морали абстрактный и неисторический характер. Указанные заповеди игнорируют классовый характер общества, тот факт, что враждебность между людьми, их замкнутость на себе и их осторожность в бла-

годениях обусловлены не просто индивидуальными наклонностями, а состоянием общества и принадлежностью к определенному общественному классу. Вместе с тем, хотя и абстрактно, эти заповеди все же фиксируют некоторые особенности той нравственности, которая как бы является общественно-людовеческим идеалом.

Что мы имеем в виду? Например, ту мысль, что наилучший воспитатель душ человеческих — это доброта, которая и укрепляет в добре того, кто ее проявляет, и искореняет зло в том, на кого она обращена. Ведь доброта, если она глубокая и искренняя, если не сиюминутная, а настойчивая, если она принцип, действительно парализует злобу и настраивает на ответную доброту. Настоящая доброта не горда и не кичлива, она смиренна и кротка; она не слишком рассуждает, не исчисляет прибытков и убытков, не мелочится; она исходит не от рассудка, а от сердца; она есть порождение любви. Давать безвозмездно, ничего не желая взамен, не ожидая даже благодарности, и при этом давать не от избытка, а просто из желания дать — это непривычно, нелогично, однако это благородно и великодушно настолько, что любой захотел бы видеть вокруг себя именно таких людей.

В таком ключе, по-видимому, следует понимать приведенные выше евангельские заповеди, если рассматривать их сами по себе, вне религиозного учения, в которое они включены, если искать в них императивы общечеловеческой морали. Все это, конечно, императивы исключительной или даже идеальной нравственности, отличные от тех, которыми человек руководствуется в повседневной жизни.

Обычная мораль основана на юридическом понятии справедливости, она еще находится в сильнейшей зависимости от первичного по отношению к ней правового сознания. (На то, что право предшествует морали исторически и логически, обратил внимание еще Гегель.) В справедливости, понимаемой морально-юридически, заключен принцип эквивалентности действия и ответного действия. Иными словами, справедливость имеет место тогда, когда за добро платят равносильным добром, за зло — равносильным злом. У этой морали имеется не только правовая, но и экономическая подоплека — отношения эквивалентного обмена, характерные для любого общества, не достигшего уровня абсолютного экономического изобилия. Существование такой морали

исторически оправдано, хотя сам принцип нравственной жизни в ней реализован далеко не полностью.

Посмотрим, однако, что из себя представляет юридическая справедливость с точки зрения совершенной нравственности. Человек ударил другого человека, а тот нанес ему ответный удар, пусть не только из соображений самозащиты, но и для того, чтобы злодеяние не осталось безнаказанным и чтобы злодей, испытав на себе действие того же зла, которое он сам причинил, не осмеливался и дальше творить такое же зло. Можно ли считать поведение потерпевшего вполне моральным? Чего он достиг своим ответным ударом? Пусть этот удар удержал обидчика от повторного злодеяния. Но что именно его удержало? Страх. Страх возмездия. Страх предполагаемого собственного страдания. Но ведь страх — сугубо отрицательная эмоция, а выражающаяся в нем трусость — нравственный порок. Страх может удерживать от злодеяния (в действительности он-то чаще всего и удерживает), но он не способен нравственно улучшить, сделать добрее; скорее, наоборот — страх угнетает, портит, деформирует, разлагает человеческую личность, подавляя в ней такие неотчуждаемые ее свойства, как свободное волеизъявление и человеколюбие. Нельзя же быть добрым, нельзя же любить из страха! Неделание зла из страха — это ведь еще не доброта и не добродетель; это, конечно, вполне законное, правовое поведение, но отнюдь еще не моральное в собственном смысле.

Аналогично обстоит дело и с воздаянием добром за добро, если это происходит в рамках юридической справедливости, т. е. если ты делаешь добро другому только за то, что он сам тебе его раньше сделал, или же ожидая, что тебе его тоже сделают. В римском правовом сознании такая мораль была зафиксирована в формуле «*do ut des*» — «даю, чтобы ты мне дал». Здесь, разумеется, все справедливо, но увя! — донравственно. Ведь делающий добро ради воздаяния, по существу, корыстен, он делает его ради ожидаемого впоследствии собственного удовольствия, а тот, кто делает его только из благодарности, ожидает, что и другой будет поступать с ним так же, т. е. тоже отблагодарит добром за добро и как бы вернет назад доставленное ему удовольствие. Корыстность же, как известно, — нравственный порок. Корыстные деяния, даже если они имеют вид благодеяний, на

самом деле безнравственны, так как они проистекают не из нравственного чувства, а из себялюбия и эгоизма, пусть даже из эгоизма разумного, опирающегося на принцип справедливости.

Итак, «юридическая мораль» зиждется на двух столпах: страхе и корысти. Разумная регуляция этих двух начал приводит к осуществлению идеала юридической справедливости. Указанная мораль, если брать ее в чистом виде, опирается в основном на человеческий рассудок и отрицательные инстинкты, роднящие человека с животным миром. Характерная в особенности для языческой античности, она исходит и из античного понимания человека как разумного животного, не считаясь фактически с такими составляющими человеческой личности, как совесть, раскаяние, искренность, человеколюбие и т. п. А подлинная нравственность, возвышающаяся до самой себя и поднимающаяся над правовым сознанием, коренится именно в этих составляющих. Если представить себе эту идеальную мораль или же нравственность в собственном смысле, то она должна была бы строиться не на принципе юридической справедливости, определение которого с таким вдохновением отыскивал когда-то Платон, а на некоем более возвышенном и более духовном принципе, который можно было бы назвать категорическим императивом человеколюбия, или же принципом безусловной доброты. По правилам этой морали все действия производились бы людьми, как говорится, не за страх, а за совесть. Доброта, ставшая безусловным принципом и внутренней потребностью личности, определяла бы ее поведение таким образом, что другая личность всегда имела бы для нее ценность не меньшую, чем собственная, и поэтому добро оказывалось бы ей без всякого ожидания воздаяния, естественно и непринужденно, из простой потребности любить, как оно оказывается человеком самому себе. Следовательно, императивом подобной «идеальной» нравственности могла бы послужить формула: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», т. е. как раз та формула, которая в Евангелии (Мат. 22, 39—40) названа одной из двух главнейших библийских заповедей.

Однако евангельская мораль — это отнюдь не абстрактно-идеальная мораль, исходящая из доведенного до логического конца понятия нравственности и рассчитанная на со-

вершенного, а следовательно, исторически несуществующего человека. Нет. Это — мораль религиозная. Ее адресат — человек обычный, несовершенный и грешный, сам по себе бес- сильный жить по принципу безусловной доброты и требую- щий хотя бы только справедливости. Ее функция компенса- торная; она исходит из того, что даже принцип справедливо- сти неосуществим в условиях здешнего, земного существо- вания, и она обещает терпящим несправедливость посмерт- ное вознаграждение — вечное блаженство, но не всем, а только тем, кто верит и живет по заповедям бога. Евангели- ская этика, как и вообще христианская этика, теоцентрична, в центре ее внимания находится идея бога.

Вместе с тем ей присущ определенный реализм, прояв- ляющийся в частности, в том, что принцип безусловной доб- роты в чистом виде прилагается в ней только к богу (толь- ко бог обладает абсолютной жертвенностью), а по отношению к человеку она вводит этот принцип в сильно ослабленном виде, дополняя его более земным «принципом справедливо- сти». Иными словами, евангельская этика, как и всякая дру- гая этика, рассчитанная на восприятие обыкновенного («мас- сового») человека, строится на идее компенсации, воздаяния. Но ее своеобразие в том, что она обещает воздаяние за само- е «безусловную доброту», тем самым фактически отменяя ее безусловность. Евангельская мораль как бы двухслойна: ее внутренний слой, предписания совершенной нравственно- сти, ограничен со всех сторон внешним слоем, юридическим сознанием эпохи. По существу, это выглядит так: будь нрав- ственно совершенным, люби добро (бога) ради него самого, и за это тебя ожидает «Царство Небесное»; будь добрым, люби людей ради них же самих, как ты любишь себя... и за это тебя ожидает вечное блаженство. Чем бескорыстнее ты будешь себя вести, тем большая награда тебя ожидает. Чем больше отдашь, тем больше получишь. Чем больше возьмешь, тем меньше тебе потом дадут. Именно таков, по-видимому, смысл евангельских слов: «Все, что имеешь, продай и раз- дай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах» (Лук. 18, 22), «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царствие Божие» (Лук. 18, 24). Идея воздаяния присутствует и в заповедях смирения: «Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мат. 18, 4), «Ибо кто возвышает себя, тот унижен будет, а

кто унижает себя, тот возвысится» (Мат. 23, 12). Та же идея и в заповеди прощения: «Ибо если вы будете прощать лю- дям согрешения их, то простит и вам Отец ваш небесный» (Мат. 6, 14). Наконец, то же и в отношении самой правед- ности, означающей исполнение всех заповедей: «Ибо, гово- рю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небе- сное» (Мат. 5, 20).

В свою очередь, неправедным, т. е. тем, кто не будет жить по Новому завету, обещаны посмертные вечные муки (Мат. 24, 36). Можно себе представить, какое воздействие должны были оказывать на верующих эти два мерцающих из неопределенного будущего (ведь «о дне же и часе никто не знает») эсхатологических образа расплаты: образ вечной блаженства рая и образ вечных мук ада.

Сам принцип «завета» имеет юридический характер. За- вет — это своеобразный договор бога с людьми. Вступающий в этот договор человек как бы добровольно становится под- данным особого государства, где есть и свои законы — пред- писания абсолютной нравственности, и свой суд, устанавли- вающий степень соответствия поведения предписаниям — «Страшный суд», обещанный после «второго пришествия», и положенные по суду награда и наказание. Особенность этого государства в том, что оно существует только для тех, кто в него верит. Но для верующих его законы имеют уже в из- вестном смысле принудительную силу. И в этом едва ли не главное противоречие евангельской морали: юридическая принудительность и страх перед судом оказываются несов- местимыми с содержанием ее нравственных предписаний, основанных на императиве безусловной доброты. Если ве- рующий действительно живет по евангельским заповедям, его не интересуют никакие награды и наказания; если же он ждет за свои поступки наград и наказаний, то он уже не живет по заповедям.

Это противоречие между возвышенным нравственным идеалом и неадекватным ему юридическим способом его осуществления сохраняется и во всем христианстве. В ходе истории оно проявилось в самых разных формах, в том чис- ле и в такой, как непрерывное противоборство двух типов христианской религиозности: формально-юридической, пре- ставленной обычно официальной церковью, и нравственно-

психологической, чаще всего выраженной у церковных реформаторов и еретиков. Борьба за «очищение» христианской религии, как правило, сопровождалась критикой церковного юридикзма и противопоставлением ему евангельской этики любви. Однако такое противопоставление в принципе никогда не могло быть последовательным, ибо, как мы знаем, в самом же Евангелии нравственное мировоззрение оказывается заключенным в тесные рамки мировоззрения юридического, и это, между прочим, приводит к тому, что возвышенная этика любви незаметно переходит здесь в этику самого по себе смирения и терпения, в этику благоразумия, ибо есть большая разница между смирением ради любви и смирением ради собственного спасения.

Еще явственнее указанный переход от любви к терпеливому смирению наблюдается в других книгах Нового завета, особенно в «Посланиях апостола Павла».

В «Посланиях» о любви, о человеколюбии говорится много интересного и верного. Вот, например, что об этом сказано в «Первом послании к коринфянам»: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви — то я ничто. И если я раздам все имущество мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею — нет мне в том пользы. Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится. Не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла. Не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (13, 2—7). Любовь ставится, как мы видим, выше самой веры; в том же послании она ставится и выше знания, ибо «знание надмевает, а любовь назидает» (8, 1). Но любовь раскрывается здесь все-таки не столько в своем созидательном аспекте, сколько как именно кротость и смирение, противостоящие надменности и гордости. В «Послании к римлянам» любовь также оценивается как высшая христианская добродетель, из которой проистекают все другие.

Вместе с тем за призывами любить непритворно, любить собратьев своих и благословлять своих гонителей, никому не воздавать злом за зло, не мстить врагам и жить со всеми в мире (12, 9—21) следует заповедь: «Всякая душа да будет

покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящийся сам навлекут на себя осуждение» (13, 1—2). Нельзя сказать, что проповедь любви у Павла слишком тесно связана с идеей воздаяния. Напротив, как нигде, в Новом завете любовь рассматривается здесь как высочайшая самостоятельная ценность, как «совокупность совершенства» (Колос. 3, 14). Однако логика религиозной морали доводит над «Посланиями». Из любви выводятся смирение, покорность, непротивление и в конце концов социально-политический конформизм. Причем переход от человеколюбия как принципа к установкам практической морали сопровождается не только претворением любви в смирение и терпение, но и все большим подключением идеи воздаяния со всеми вытекающими отсюда последствиями. В приведенной выше заповеди покорность властям оправдывается не соображениями любви, но ссылкой на то, что они установлены богом, а следовательно, непокорных ждет наказание как нечестивых. Еще яснее это выражено в «Послании к колоссянам»: «Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти, не в глазах только служа им, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь Бога» (3, 22). Рабство существует, значит, не по воле божьей. Не хочешь быть осужденным богом, терпи свое рабство и добросовестно служи господам. Терпи рабство и ради принципов самого христианского учения: «Рабы, под игом находящиеся, должны почитать господ своих достойными всякой чести, дабы не было хулы на имя Божие и учение» (1 Тим. 6, 1). Терпи любое иго, ибо оно подавляет и связывает только твоё тело, но не душу. Плоть же и должна быть связана, а душа свободна. Терпи любые унижения и любые притеснения, если они исходят от этого мира, «ибо знаем, что, когда земной наш дом, эта хижина, разрушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом перукотворный, вечный» (II Кор. 5, 1). Так говорится у Павла, самого философического из апостолов.

В «Посланиях», известных под другими именами, призыв к терпению звучит подчас даже более настойчиво, чем призыв к человеколюбию. В «Соборном послании апостола Иакова» терпение и кротость становятся лейтмотивом и доминирующей идеей: «Терпение же должно иметь совершенное

действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка» (1, 4), ибо «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (4, 6). Как видно, в практической этике «Посланий» смирение и терпение получают уже не столько моральное, сколько религиозное обоснование. Впрочем, эти два типа обоснования в Новом завете вряд ли отделимы друг от друга. Ведь сама религия новозаветного христианства строится на моральной основе, а новозаветная мораль — на религиозной. Это сказывается и на решении других важных проблем христианской этики, одной из которых уже в Новом завете становится проблема соотношения человеческой свободы и божественного предопределения или же — под несколько иным углом зрения — проблема свободы и благодати.

Нет нужды доказывать, что новозаветная этика смирения была порождением определенной эпохи, определенных социально-исторических обстоятельств, определенных общественных потребностей. Это давно доказано. Но поскольку это мораль религиозная, у нее есть и еще один источник — христианская, и,п., лучше сказать, библейская теология, из которой смиренный статус человека выводился с такой же необходимостью, с какой он выводился из всеобщего в то время сознания невозможности изменить исторический мир к лучшему.

Указанная теология бадала бога гремя главнейшими атрибутами: всезнанием, всемогуществом и всеблагостью, а также функциями творца, хранителя и распорядителя всего сущего. При таком понимании бога все сотворенное, вместе взятое, и всякая тварь в отдельности оказывались в полной зависимости от самого его существования и от его воли, каковые представлялись абсолютными, необходимыми и изначальными, т. е. извечными. Немаловажно и то, что бог, согласно Библии, творит все «из ничего», из небытия, вызывая все вещи к жизни из абсолютного ничтожества, и эта печать ничтожного происхождения, выражающаяся в их непостоянстве, временности, изменчивости и самопроизвольном стремлении к своему источнику — к ничто, к разрушению, к смерти, сохраняется за ними в продолжение всего их существования. Более того, здесь утверждается, что если бы бог хоть одно мгновение оставил мир без присмотра и без своей сохраняющей и творящей бытие силы, он тотчас исчез

бы, обратился бы в то самое ничто, от которого произошел. Получается, что мир держится на одной только доброй воле бога.

Все сказанное о мире относится и к человеку, который, по Библии, тоже тварь, получившая бытие из ничтожества. Поэтому человек по своей природе смертен, непостоянен, зависим, в общем, несовершенен или даже ничтожен. Понятно, что при такой его природе самое правильное поведение человека — это смирение, кротость. Но человек — тварь особенная, он создан по образу и подобию бога. Как и бог, он обладает знанием, могуществом и волей (способностью желать и избирать добро). Он также обладает способностью творить (производить), правда, всегда из чего-то, а не из ничего; сохранять, правда, на время, а не навсегда; распоряжаться, правда, не всем и не вполне. И хотя указанные способности человека несоизмеримы с божественными и почти ничтожны, он чувствует их в себе как нечто божественное и по недостатку знания и доброты легко воображает себя богом, что проявляется в человеческом чувстве независимости (свободы) и чувстве самоутверждения. Это и есть гордыня, осуждаемая Библией.

Гордыня происходит из несовершенства воли. Совершенная воля всегда ориентирована на максимальное добро, а таковым в библейской теологии является бог. Несовершенная воля человека (изменчивая и не вполне свободная, ибо она создана из ничто) не имеет собственных сил всегда удерживаться на высоте добра и легко отклоняется ко злу. Иными словами, человек оказывается не способным собственными силами устоять в любви к богу и в нем быстро перевешивает любовь к самому себе. Чтобы устоять в добре, человеку нужна помощь от бога, называемая в Библии благодатью. Трудно человеку удержаться в добре, но еще труднее податься от зла к добру. Здесь, согласно Библии, требуется еще большая благодать. Случай отпадения человека от уже соединенного с ним добра, т. е. бога, иллюстрируется в Ветхом завете грехопадением Адама и Евы. Решающее значение в этом отпадении придается вкушению ими плодов от древа познания добра и зла, т. е. их стремлению познать то, что может быть известно только богу. Стремление все знать — начало гордыни, всезнайство ведет к зазнайству. Дальнейший рост гордыни в переходе от «все знаю» к «все могу».

Здесь человек возносится до утверждения собственного всемогущества, равного божественному. Наконец, триумф гордыни в переходе от «все могу» к «все, что я хочу, есть благо», что означает вседозволенность и безграничное своеволие. Всезнание, самонадеянность и своеволие как раз и составляют основное содержание того понятия гордыни, которое мы встречаем в Библии. Почему бог своей благодатью не удержал Адама и Еву от грехопадения, из самой Библии не ясно.

Другой случай, когда бог своей благодатью поднимает человека от зла к добру, лучше всего иллюстрируется в Новом завете историей крестной жертвы Христа. Трудность задачи — восстановления в человеке почти утраченного образа бога, образа безусловной доброты — вызывает необходимость экстраординарной помощи, и бог ради спасения людей сперва посылает им на помощь своего сына, воплощенного в человека, чтобы он примером своей жизни и своим учением победил людскую гордыню и прославил смирение, а затем отдает его в жертву людям, чтобы своей смертью он искупил грехи людские и чтобы для тех, кто в это поверит, открылся путь к вечной жизни. Благодать здесь заключается и в самом воплощении, и в Христовой проповеди, и в крестной жертве, и даже в самой вере во все это, так как согласно новозаветной теологии человек без помощи бога бессилен не только подняться от зла к добру, но даже и поверить в добро.

Таковы некоторые положения библейской (ветхозаветной и новозаветной) теологии, служащие дополнительным основанием христианской этики смирения. Из них вытекает крайне напряженная и парадоксальная этика, и эта парадоксальность фиксируется уже в «Посланиях апостола Павла». С одной стороны, здесь многократно говорится о том, что Христос принес себя в жертву за всех людей и открыл тем самым путь спасения всем. С другой стороны, не менее настойчиво развивается известное евангельское положение: «Много званых, а мало избранных». Эти утверждения еще нетрудно было бы согласовать: ведь из того, что путь открыт всем, вовсе не следует, что по этому пути все пойдут; но как быть с самим «избранием» и как быть с человеческой свободой, которая как раз и предполагается утверждением, что путь открыт всем?

У Павла читаем: «Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил быть подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многими братьями. А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8, 29—30). Это место надолго стало камнем преткновения всей христианской этической теории. В соответствии с изложенной выше теологией бог от вечности знает все, в том числе и то, что случится когда-либо с любым человеком, в любой момент его жизни. И он не только заранее, точнее, всегда знает, но и определяет к существованию все, что существует, а значит, и любого человека со всеми его праведными и неправедными поступками. А поскольку без воли и участия бога вообще ничего не происходит, то и все поступки человека в момент их совершения оказываются предопределенными волей бога, и, следовательно, человек, действуя, сам ничего не решает в своей судьбе, так как за него все извечно предрешил бог. Если же предположить, что бог не все предрешил и кое-что оставил на произвол человека, то и божественная воля и божественное могущество окажутся ограниченными. Из этого следует, что и собственная воля человека — способность делать тот или иной выбор между добром и злом — зависит от изначальной воли бога. Человек и пожелать не может того, что ему не предопределено пожелать. «Потому что, — говорит Павел, — Бог производит в вас и хотение, и действие по своему благоволению» (Фил. 2, 13). Что же тогда остается от человеческой свободы, принадлежность которой человеку уподобляет его богу? Правда, не зная, к чему он предопределен, человек субъективно действует по своей воле, он ощущает в себе присутствие этой воли, потребность и необходимость выбора, он обдумывает свой выбор и, приняв решение, действует на свой страх и риск. Однако субъективное ощущение свободы — результат незнания человеком своей полной зависимости от бога. Если же человек узнает об изначальной предопределенности и своего выбора, и своего решения, и своего действия, то колеблется, а потом исчезает и это ощущение свободы. Он все равно продолжает выбирать и действовать, но осозная при этом, что его выбором управляет бог и что сам бог действует его руками. В таком случае человек легко может утратить чувство ответственности, ведь чтобы он ни выбрал, как бы ни поступил, все

это заранее было предопределено богом, а значит, иначе он поступить и не мог.

Пусть человек хочет исправиться и стать из несправедливого праведным. Но во-первых, само это хотение может появиться в нем только как дар благодати, и если бог заранее не предрешил этого, то оно никогда и не появится. Во-вторых, даже если желание исправиться появилось, для его осуществления нужны душевные силы, а они — тоже дар благодати, их не будет, если бог предопределил им не быть. Наконец, в-третьих, если есть и желание, и сила, нужно еще и знание, как исправиться, приобретение которого также зависит от бога. И вот человеку, чтобы исправиться, остается только верить, надеяться и любить, т. е. упражнять в себе три кардинальные христианские добродетели (1 Кор. 13, 13). Вера в то, что он предопределен богом к спасению, а спасение уготовано праведным, вызывает в нем желание праведности; надежда на бога в деле спасения придает ему силы стать праведным, а любовь к богу-спасителю открывает ему путь праведности, ибо Христос говорит о себе в Евангелии: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня» (Иоан. 14, 6). Однако и вера, и надежда, и любовь опять же есть не что иное, как дар благодати. И если человеку бог не предопределил их получать, то их у него и не будет. Тогда человек сыграет по заранее установленному сценарию роль антигероя в этой жизненной драме и, пройдя от начала до конца путь греха, получит потом за свою несправедливую жизнь заслуженное наказание: вместе с другими «пшечелами» будет отделен на Страшном суде от «пшеницы» праведников и предан вечным мукам. Такова в Новом завете печальная судьба тех, кто по какой-то неведомой причине не попал в число избранных богом.

Возникает естественный вопрос: по какому принципу бог распределяет роли? Почему, например, именно данному человеку досталась пожизненная роль антигероя — несправедливого грешника, а кому-то другому — роль героя-праведника? Справедливо, конечно, наказывать того, кто всегда делал только зло и даже не пожелал добра. Но только в том случае, если он мог его пожелать. А мог ли, если он изначально, самым богом был предопределен не желать? Столь же справедливо вознаграждать тех, кто всегда делал только добро и даже не желал зла. И опять только в том случае,

если они могли его пожелать. Но ведь не могли, если заранее были предопределены не желать! Пусть бы хоть то или иное воздаяние оправдывалось качеством исполнения каждым своей роли. Тогда хорошо исполнивший роль не противоречил бы воле бога и получал бы заслуженное вознаграждение, а плохо исполнивший — наказание. Так позднее будет рассуждать один из отцов западной церкви — Григорий Великий (VI в.).

На самом же деле исполнение каждой задуманной богом человеческой роли не может быть худшим или лучшим — театр этой жизни таков, что все в нем делают только то, что им изначально назначено предопределяющей волей бога. Почему бог именно этому назначил быть злодеем, а тому добродетельным? Да потому, что, если бы он изначально поменял того и другого местами, ничего не изменилось бы. Другой тогда с тем же основанием задаст бы тот же вопрос: а почему я? Изначальное распределение ролей делается не по предшествующим заслугам, так как абсолютному началу ничего не предшествовало, а из соображений наилучшей композиции мира, в котором нужны и праведники, и грешники, ибо праведность может проявить себя только в борьбе с грехом (Рим. 9, 22—23). Но коль скоро роли распределены и спектакль начался, он должен быть доигран до конца по всем правилам моралистической драмы: добродетель должна быть вознаграждена, зло наказано. Таков, примерно, смысл знаменитого рассуждения о предпочтении богом Исаву Иакова, содержащегося в девятой главе «Послания к римлянам»: «Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего, — сказано было ей (Ревекке): «больший будет в порабощении у меньшего» (9, 11—12). И далее: «Итак, помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего... Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает. Ты скажешь мне: «за что же еще обвиняет? Ибо кто противостанет воле Его?» А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (9, 18—21).

Этой цитатой мы и закончим наш разбор новозаветной

этики смирения и ее теологических оснований. Подведем итоги. Изложенная этика, начавшая свою жизнь вместе с христианской религией, отразила безысходное состояние огромных масс людей, оказавшихся по воле истории вовлеченными в гигантскую военно-бюрократическую машину Римской империи. Говоря о той ситуации, которая сложилась в Римской империи в эпоху возникновения христианства, Ф. Энгельс писал: «Таково было материальное и моральное состояние. Настоящее невыносимо; будущее, пожалуй, еще более грозно. Никакого выхода. Отчаяние или поиски спасения в самом пошлом чувственном наслаждении, по крайней мере со стороны тех, которые могли себе это позволить, — это таких было незначительное меньшинство. Для остальных же оставалось ничего, кроме тупой покорности перед неизбежным» (1, т. 19, с. 312). Для этих остальных, чтобы как-то оправдать их неизбежную при таких обстоятельствах покорность, и создавалась христианская этика смирения. Она с самого начала противопоставила себя этике господства и самоутверждения, античной этике свободного гордого человека, который, угоняя своей гордыне, обратил в рабство целый мир. Но смирение, к которому призывала новая этика, само по себе было не слишком вдохновляющей компенсацией за нескончаемые страдания, испытываемые угнетенным и разочарованным большинством. Смириться с этим миром безо всякой надежды на лучшее будущее, на спасение — это было выше человеческих сил даже в ту жестокую, бесчеловечную, утратившую веру в земное человеческое счастье эпоху. «Где же был выход, где было спасение для порабощенных, угнетенных и впавших в нищету — выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? И все же найти такой выход было необходимо для того, чтобы все они оказались охваченными единым великим революционным движением.

Такой выход нашелся. Но не в этом мире. При тогдашнем положении вещей выход мог быть лишь в области религии» (1, т. 22, с. 483).

Возникшая христианская религия с помощью своей особой теологии оправдала смирение и осудила гордость, а поскольку гордость была этическим идеалом властвующего меньшинства, она оправдала хотя бы только теологически и

только морально угнетенное большинство, вернув им всем отчужденное от них господствующей идеологией и психологией человеческое достоинство. Все были признаны равными и перед богом, и перед природой. В этом и состояло революционное значение христианства. Но христианство не ликвидировало даже в теории общественное неравенство, а его этика смирения была ориентирована даже на оправдание и увековечение его здесь, на земле. Кроме того, освободив человека от духовного и нравственного (но не социального) порабощения другим человеком, христианство сделало его рабом куда более могущественного и более взыскательного владыки, которому он должен был отдать в полное владение уже не только тело, но самую душу, ибо, как сказано в Евангелии: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее» (Мат. 16, 25).

И все-таки, как это ни парадоксально, новозаветная этика смирения имела бунтарский, революционный характер. В своих главных установках она ориентировала против существующего несправедливого мира, она питалась потребностью изменить этот мир, ожиданием грядущего «переворота вещей», и она действительно имела по отношению к господствующей этике «перевернутый» характер. Она призывала терпеть, но не для того, чтобы приспособиться к этому миру, а для того, чтобы развить в себе способность противостоять его натиску; призывала к смирению, но не из трусости (вряд ли можно уличить в трусости христианских мучеников, смиренно шедших на растерзание в амфитеатрах во имя своей веры) и не затем, чтобы склониться перед мировым злом, а затем, чтобы силой смирения обуздать это сконцентрированное по христианским понятиям в человеческой гордыне мировое зло, победить его нравственно, духовно; она призывала любить и прощать даже врагов, но не потому, что вражда или ненависть признавались ею вполне простительными проявлениями человеческой слабости, а потому, что утопающий в ненависти мир не может быть очищен от этой ненависти ничем, кроме одной любви. Это была мораль усталых и измученных людей, но не таких, которых можно назвать духовно слабыми, жалкими или конформистами. В них присутствовала неподдельная нравственная экзальтация, свойственная пророкам, бунтарям и юродивым;

они судили мир без страха, но и без упрека и как они считали, по всей правде; вера в грядущее спасение и близкое торжество абсолютной справедливости придавала им силу и судить, и прощать; их мораль была просто радикальна, по большинством других она воспринималась как парадоксальная. Была ли эта мораль смирения в то же время моралью борьбы? Как отмечал Ф. Энгельс, в первоначальном христианстве «есть ощущение того, что ведется борьба против всего мира и что эта борьба увенчается победой; есть радость борьбы и уверенность в победе» (1, т. 22, с. 478). Но в том-то и дело, что эта борьба с самого начала разыгрывается христианством не в плоскости политики, а в плоскости идеологии и морали, отвержение существующего порядка вещей ограничивается революцией в сознании. Новозаветная мораль не призывает бороться с существующим социальным строем, она призывает человека бороться с самим собой по принципу: в данных обстоятельствах ты жить не можешь, изменить обстоятельства ты не способен, значит, измени самого себя. Таким образом, этика смирения предстает перед нами как этика внутренней психологической борьбы, как этика самообуздания и самоукрощения. Поскольку же ее мировоззренческая основа — религиозная и ее высший нравственный идеал — божественный абсолют, она легко переходит также и в этику самоотречения. Именно эти аспекты христианской этики особенно проявили себя в последующие столетия: в эпоху патристики и в эпоху средневековья.

ЭТИКА ИСПОВЕДИ

Потребность исповедаться, открыть, излить душу кому-то другому, чистосердечно признаться в том, что тревожит нас и мучает и, как говорят, остается на нашей совести, что мы хотели бы скрыть, но больше не в силах носить в себе, в одиночестве, — это обыкновенная и естественная потребность человека как существа нравственного и социального. Исповедовались и каились друг другу люди во все времена. Но обычаем и правилом, нравственной, а точнее религиозно-нравственной, нормой и обязанностью исповедь и покаяние стали только в христианстве. Это подтверждается и всей историей христианской литературы — как древней,

так и средневековой, в которой исповедальные мотивы играют весьма существенную роль, наполняя собой произведения самого различного характера и подчас неожиданно врываясь в самые отягченные философско-теологические рассуждения. Классическим образцом литературной исповеди, положившим начало «исповеди» как особому жанру (в этом жанре будут писать потом и Руссо, и Толстой), являлась «Исповедь» Августина, «отца» западной христианской церкви, крупнейшего ее теолога, философа и моралиста. Хотя это сочинение было создано в эпоху патристики (около 400 г.) и запечатлено в себе прежде всего духовную ситуацию и идейные искания того времени, тем не менее в силу отмеченного нами в другом месте (см.: 8, с. 3—22) своеобразия средневекового сознания авторитет «Исповеди», как и других творений Августина, был в средние века необычайно высоким, можно даже сказать, пезыблем, так что изложенное здесь нравственно-психологическое учение оказалось для западноевропейского средневековья в известном смысле нормативным, во многом определившим характер и проблемы схоластической этики.

Из тринадцати книг «Исповеди» к этике имеют непосредственное отношение первые десять, последние три относятся больше к теологии, хотя одиннадцатая книга замечательна также и в чисто философском плане: в ней излагается знаменитая августиновская теория времени. Впрочем, все книги «Исповеди» проникнуты религиозным духом, пересытаны молитвенными обращениями к богу, насыщены скрытыми и явными цитатами из Библии, наполнены рассуждениями о боге и его неисповедимом Промысле, о его спасительной благодати и безграничном милосердии. Как следует из его собственных признаний, свою исповедь Августин предназначает богу и людям (в назидание); но, по существу, он исповедует не столько ради людей, сколько ради самого себя, больше всего он занят своим «личным» отношением с богом и своим спасением.

Содержание «Исповеди» как бы укладывается в форму эллипса с двумя фокусами (центрами), в одном из которых помещается «бог», а в другом августиновское «я»; теоцентризм в «Исповеди» сочетается с эгоцентризмом. Причиной теоцентризма является, конечно, глубокая и искренняя религиозность Августина. А какова причина такого эгоцентризма

ма? Может быть, она заключена в характере автора «Исповеди»? Но возможно, она в особенностях жанра. Ведь исповедь предполагает самоанализ, самораскрытие, самоуглубление. К тому же это религиозная исповедь, имеющая своим прямым назначением «очищение» индивидуальной души для последующего общения с богом. И наконец, хотя «Исповедь» — произведение вполне оригинальное, в нем все же чувствуется влияние другого, тысячелетием ранее написанного, религиозного произведения, а именно «Псалмов Давида», в которых так же, как и у Августина, человек исповедуется богу, пытается понять его, славит его, кается в грехах и ищет в боге свое спасение. «Исповедь» напоминает ветхозаветные «Псалмы» и своей блестящей художественной формой, вдохновенностью и выразительностью языка, полнотой, а главное, некоторыми центральными религиозно-этическими идеями. Такова, например, идея богоизбранности самой личности автора, служащая лейтмотивом как «Псалмов», так и «Исповеди».

Обозревая историю своей жизни, Августин приходит к выводу, что все события, с ним произошедшие, происходили по изначальному божественному плану, в котором ему была заранее уготована роль спасаемого богом грешника. Чтобы ни совершал, чтобы ни замыслил Августин, как бы далеко ни отклонялся от праведного пути, бог всегда и все обращал ему на пользу. За грехи он его наказывал, но так, чтобы сами естественно происходящие из греха последствия постепенно стбивали у него охоту грешить. Бог оставлял ему свободу и муку выбора (для Августина, человека крайне эмоционального и в то же время очень разностороннего, выбор всегда был мучителен), но если даже тот избирал худшее, это худшее оказывалось потом необходимым элементом восхождения к лучшему. Избрав его к спасению не по заслугам, а даром, в силу «преизбытка своей благодати», бог вел его по жизни так, чтобы, с одной стороны, он, даже не понимая этого и часто желая совсем иного, все-таки шел к намеченной божественным провидением цели, а с другой стороны, чтобы он получил предназначенную ему награду (спасение) заслуженно, достаточно потрудившись на этом пути: перестрадав, победив в себе многочисленные соблазны и искушения, преобразовав свою волю, оторвав свою любовь от мирских радостей и принеся ее в жертву богу. Именно

но таким смыслом наполняет Августин в «Исповеди» историю своей предшествующей жизни от рождения до окончательного обращения в христианство. Вся эта история, подобно описанной Августином позднее истории «двух градов», предстает как непрерывная борьба добра и зла, но в данном случае — борьба внутренняя, психологическая, борьба с самим собой, происходящая под руководством провидения. В «Граде божьем» он стремился обосновать провиденциализм (божественную предопределенность) как принцип общественной истории, в «Исповеди» он хотел обосновать его как принцип жизни отдельной личности.

Внешняя биография Августина в «Исповеди» выглядит так. Родился он в 354 г. в североафриканском городе Тагасте в семье небогатого римского гражданина Патринуция, который был язычником и только перед смертью под влиянием своей жены принял христианство. Мать Августина Моника, ревностная христианка, позднее канонизированная святая католической церкви, с самого момента рождения заботилась о религиозности сына, хотя и не стесняла в этом деле его свободу. По ее желанию Августин еще младенцем был причислен к церковной общине (через обряд «оглашения»), хотя его крещение по обычаю того времени было отложено до сознательного возраста. Будучи только «оглашенным», катехуменом, Августин мог не считать себя слишком связанным с церковью. До тридцатилетнего возраста он и вел вполне независимый светский образ жизни. Получив сперва начальное, а потом высшее (риторическое) образование, Августин стал преподавателем риторики в Карфагене. Здесь же он впервые сошелся с манихеями, околохристианской сектой, распространившейся в это время по всей Римской империи. В возрасте около двадцати девяти лет Августин переезжает в Рим, где также некоторое время преподает риторику в основном в среде тех же манихеев. По протекции префекта Рима, образованнейшего человека и лидера языческой партии в сенате Квинта Симмаха Августин за свои заслуги в риторическом искусстве посылается ко двору императора Валентиниана II в Медиолан (Милан), чтобы возглавить придворную школу риторики. Здесь, в Милане, занимаясь преподаванием, он углубляется в философию и науки, окончательно рвет с манихейством (разочарование в манихействе началось у него еще в Карфагене после встречи с одним

из «начальников» и «святых» этой секты (Фавстом), слушает проповеди епископа и теолога Амвросия, изучает Священное писание и, наконец, обращается в христианство и принимает крещение. В промежутке между актом духовного обращения и крещения оставляет риторскую школу и поселяется вместе с несколькими родственниками, друзьями, сыном и матерью на вилле своего покровителя Берекунда, где сочиняет несколько религиозно-философских трактатов. После крещения принимает со своими спутниками решение отказаться от светской жизни и вернуться на родину, в Африку, чтобы целиком посвятить себя служению церкви. Но пути в Африку останавливаются в гавани Рима, городе Остии, и здесь умирает его мать Моника, с которой за несколько дней до ее смерти у него происходит таинственная беседа о боге и загробной жизни. Кратким, но очень проникновенным жизнеописанием Моника Августин и заканчивает биографическую часть «Исповеди».

Однако «Исповедь» — не просто автобиография. Главное в ней — те размышления, которые вызывают в душе Августина воспоминания о событиях прошлого; ретроспективный анализ собственной души, перерастающий в углубленное философское исследование вообще человеческой природы и человеческого предназначения, сосредоточенный на важнейших моральных проблемах и в то же время нацеленный на решение чисто религиозной задачи — задачи «спасения души».

С первых и до последних страниц своего сочинения Августин не перестает размышлять о том, что такое человеческое счастье и какими путями оно достигается. Августинская этика — это своеобразный христианский эвдемонизм. Его отличие от эвдемонизма античного в том, что, хотя стремление к счастью и понимается здесь как основной стимул поведения человека, само счастье мыслится как нечто трансцендентное, находящееся за пределами этой жизни и не достижимое собственными силами человека. Августин полностью разделяет свойственное всей античности представление о счастье как обладании внешним благом. Но античность еще во времена Варрона (I в. до н. э.) знала не менее двух десятков отвлеченных друг от друга философских трактовок «высшего блага», среди них были и такие, которые отождествляли его с богом. В древнем христианстве при-

всем многообразии позиций по другим вопросам вопрос о человеческом благе решался всегда однозначно: высшее благо — это бог, а для человека — любовь к богу, уподобление богу, единство с ним, каковое в полной мере может быть достигнуто только в посмертном существовании.

Августин пишет свою «Исповедь», будучи уже глубоко убежденным христианином. Вопрос о высшем благе для него уже решен. И вот теперь он совершенно искренне, приплетая все известные ему логические и риторические средства, весь свой духовный опыт, старается на примере собственной жизни доказать себе и другим, что у человека нет блага без бога и что естественная потребность человека в счастье, проявляющаяся в постоянном беспокойстве и метаниях души, не может быть удовлетворена призрачными и преходящими благами этого мира, ибо человек, даже когда сам того не подозревает, хочет счастья не временного, а вечного, которое он может обрести только в боге. В молитвенном обращении к богу, начинающем «Исповедь», Августин восклицает: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» (I, 1, 1).

Недостоверно, слишком чувствителен, слишком привязчив, чтобы, не колеблясь, отвергнуть даже во имя бессмертия смертную красоту этого мира, привлекательность временных земных благ, очарование чувственной любви и бескорыстной дружбы. Об этом говорят, например, такие его признания: «Есть своя прелесть в красивых предметах, в золоте, серебре и прочем; только взаимная приязнь делает приятным телесное прикосновение; каждому чувству говорят воспринимаемые им особенности предметов. В земных почестях, в праве распоряжаться и стоять по главе есть своя красота; она заставляет и раба жадно стремиться к свободе... Жизнь, которой мы живем здесь, имеет свое очарование: в ней есть некое свое благосостояние, соответствующее всей земной красоте. Сладостна людская дружба, связывающая милыми узами многих в одно. Ради всего этого человек и позволяет себе грешить и в неумеренной склонности к таким, низшим, благам покидает Лучшее и Наивысшее...» (II, 5, 10).

Августин не отрицает, что все эти блага действительно несут людям радость, более прочную — если это блага внутренние и духовные, менее прочную — если они внешние и

телесные, еиюминутную — если мнимые. Однако и мнимые блага, под видом которых обычно скрываются зло и пороки, влекут к себе именно потому, что представляются благами истинными. Одним словом, общим правилом человеческого поведения является стремление к благу, от которого ожидается радость и счастье. Вот почему, когда речь идет о причине совершенного преступления, она представляется вероятной только в том случае, если мы находим у преступника или желание достичь для себя какое-либо из земных благ, или же страх потерять его. «Он убил человека. Почему? Он влюбился в его жену или ему понравилось его имя; он хотел его ограбить, чтобы на это жить; он боялся, что тот нанесет ему крупные потери; он был обижен и горел желанием отомстить. Разве совершил бы человек убийство без причины, из наслаждения самим убийством? Кто этому поверит?» (II, 5, 14).

Даже в своих очевидных душевных пороках, полагает Августин, люди, одержимые ненасытным стремлением к благу, стараются усмотреть какое-то благообразие, и никто не любит порок ради него самого: гордость «прикидывается высотой души», честолюбие оправдывается благами почета и славы, жестокость — желанием внушить уважение с помощью страха, похотливость — желанием ответной любви, любопытство принимает вид любознательности, «невежество и глупость прикрываются именами простоты и невинности», лень представляется желанием покоя, роскошь называет себя удовлетворенностью и достатком, расточительность — щедростью, скупость — бережливостью, зависть оправдывает себя желанием превосходства, гнев — потребностью в справедливой мести, страх, «боясь необычной и внезапной беды, заранее старается обеспечить безопасность тому, что любишь» (II, 6, 13).

Привязанность к земным благам делает людей несчастными, когда они их утрачивают. Причем в силу господствующей перевернутой, как считает Августин, системы человеческих ценностей «блага жизни стоят тем меньше слез, чем больше о них плачут, и стоят тем больше слез, чем меньше о них плачут» (X, 1, 1).

И здесь он во многом прав, особенно если речь идет о людях порочных. Честолюбец больше всего страдает, когда его лишают почестей, стяжатель — богатства, развратник —

любовных утех, деспот — власти. Нередко смерть для них предпочтительнее подобных «лишений». И почти никто не чувствует себя несчастным, когда он теряет свои действительные блага — достоинства души. Мало кто, становясь менее щедрым, менее воздержанным, менее скромным и добрым, признает себя от этого более несчастным и утрачивает вкус к жизни. Люди больше переживают потерю близкого человека, пусть даже ничем не примечательного, нежели потерю великого человека, если тот им не был близок. А дети рыдают, когда у них отнимут любимую игрушку, и в то же время спокойно переносят болезнь, а часто и смерть родственников. Такова человеческая психология. Мы больше дорожим тем, что любим, а любим часто не по достоинству, а по прихоти, сообразуясь не с разумом и естественным порядком ценностей, а с инстинктом и привычкой.

Тема любви не сходит со страниц «Исповеди». И этому есть свои причины. Первая из них та, что Августин хочет понять себя и свое поведение на разных этапах своей жизни, а то, что мы в данный момент любим, и есть мы сами. Вторая причина заключается в особенностях его темперамента: ничто не доставило ему в жизни больше хлопот, чем его страстная потребность в земной любви, которую он часто несправедливо по отношению к самому себе квалифицирует просто как «похоть плоти».

Наделенный от природы редкостной чувствительностью, эмоциональностью и в то же время могучей волей и очень сильным трезвым рассудком, Августин постоянно испытывал на себе не только позитивные, но и, так сказать, негативные следствия такой многоплановой одаренности. Он легко увлекался тем, к чему питал интерес и отдавал все свои чувства тому, что его увлекало. Противодействие своим привязанностям и утрату предметов любви он глубоко переживал, испытывая невероятные душевные муки. Вся «Исповедь», можно сказать, полита его слезами. В детстве он лил горькие слезы и впадал в отчаяние, когда его отрывали от любимых игр и заставляли, наказывая побоями за непослушание, учиться грамоте. Это было насилие над его волей и над его любовью, которое отзывалось в детской душе Августина такой болью и страданием, что спустя сорок лет, давно уже будучи «смирненным» служителем церкви, Августин вспоминает об этой поре своей жизни с каким-то ужа-

сом и говорит, что вряд ли нашелся бы человек, не пожелавший предпочесть повторению своего детства даже смерть.

Позднее с такой же неподдельной страстью и ревностью Августин предается поэзии, театру, риторике, философии, религии. Он проходит через все соблазны жизни, испытывая на собственном опыте истинную цену земным благам. Он ищет в них наслаждения, а среди наслаждений ищет самых сильных. В хаотическом процессе этих поисков он в шестнадцатилетнем возрасте открывает в себе свою самую деспотическую страсть — страсть половой любви. Во второй книге «Исповеди» читаем: «Что же доставляло мне наслаждение как не любить и быть любимым? Только душа моя, тянувшаяся к другой душе, не умела соблюсти меру, остановившись на светлом рубеже дружбы; туман поднимался из болота плотских желаний и бывшей ключом возмужалости, затуманивал и помрачал сердце мое, и за милою похотью уже не различался ясный свет привязанности. Обе кипели, сливаясь вместе, увлекали неокрепшего юношу по крутизнам страстей и погружали его в бездну пороков» (II, 2, 2). Все это случилось еще в Тагасте или же в Мадавре, где начинались его образования и опыт жизни. Уже тогда, как он пишет, «колючая чаща моих похотей разраслась выше головы моей; не было руки выкорчевать ее» (II, 3, 6).

Упрекнув родителей и воспитателей, что они тогда не удержали его «своей рукой» от увлечения любовными наслаждениями, Августин делает одно тонкое замечание, касающееся, так сказать, социологии морали. Наши пороки нередко укрепляются и подхлестываются стихийным общественным мнением. В детстве и юности это чаще всего мнение сверстников. Мы любим или вынуждены делать вид, что любим, то же, что и они, иначе оказываемся в изоляции. Отроческие представления о мужестве, хотя все подростки хотят выглядеть «мужами», не совпадают обычно с настоящим понятием мужества и в одном из своих проявлений сводятся к «успеху» у девушек, к «неотразимости» в половой любви. Столь же превратны представления этого возраста о других проявлениях мужества, каковое смешивается с наглостью, грубостью, жестокостью, авантюризмом, прочими пороками. Шокирующая сила этих пороков как раз и принимается за выражение «мужской» силы, мужество, на которое в действительности сами подростки редко бывают способны. Вот

что рассказывает нам Августин: «...Мне стыдно было перед сверстниками своей малой порочности. Я слушал их хвастовство своими преступлениями: чем они были мерзостнее, тем больше хвастались собой. Мне и распутничать правилось не только из любви к распутству, но и из тщеславия. Не порок ли заслуживает порицания? А я, боясь порицания, становился порочнее, и если не было проступка, в котором мог бы я сравняться с другими негодяями, то я сочинял, что мною сделано то, чего я в действительности не делал, лишь бы меня не презирали за мою невинность и не ставили бы вы в грош за мое целомудрие» (II, 3, 7).

О губительном воздействии на личность превратного общественного мнения Августин говорит и в других местах своего сочинения. Так, он отмечает, что уже в самом начале его сознательной жизни общественное мнение (тогда в лице родителей и учителей) осадило его призраками обманчивого богатства, суетной славы и сомнительного почета; оно рукоплескало ему, когда он в ходе обучения выказывал способности со временем достигнуть всего этого (например, овладев красноречием и науками), оно приветствовало его криками одобрения, когда он загорался любовью к тому, что любят все, независимо от его нравственной ценности и внушало ему при этом, «чтобы человек стыдился, если он велел себя не так, как все» (I, 13, 21). Как когда-то его идейный вдохновитель Цицерон, Августин ненавидит толпу. Она носитель худого общественного мнения, возбуждает, пестует, вскармливает едва ли не все человеческие пороки, а взрастив их, ликует и торжествует, словно бы имея единственной своей целью развращение и разрушение личности. Есть пороки страсти, которые проявляют себя только в толпе и перед толпой.

Августин описывает состояние своего друга Алпия, человека по природе в высшей степени добродушного и смиренного, когда он попал на гладиаторские игры. Толпа зрителей, хотя и не сразу, все же заразила его своей кровожадностью настолько, что он неожиданно для себя вскоре стал упиваться зрелищем истекающего кровью гладиатора, с потерением стал ждать новых представлений в амфитеатре и даже соблазнять к этому других, чтобы окруженному толпой новых любителей кровопролитий получать еще большее наслаждение в коллективном экстазе (VI, 8, 13). Другой

случай: толпа совращает человека на коллективное преступление, которое иногда совершается им не ради какой-то личной корысти, а только ради солидарности с соучастниками, ради того, чтобы угодить толпе и испить вместе с ней чашу преступного наслаждения. В одиночку, полагает Августин, преступления ради преступления никто совершать не будет. Именно в таком смысле истолковывает он свою детскую историю с воровством плодов из соседского сада, выводя из этой типичной и почти невинной истории целую концепцию порочности человеческой души. Он кается здесь, что наслаждение, которое он искал в этом воровстве, было для него не в украденных плодах, «оно было в самом преступлении и создавалось сообществом вместе грешивших» (II, 8, 16). Это была «жажда вредить на смех и забаву», «стремление к чужому убытку без погони за собственной выгодой, без всякой жажды отомстить, а просто потому, что говорят: «пойдем, сделаем, и стыдно не быть бесстыдным» (II, 9, 17). Так толпа учила его любить и то, что ему следовало бы ненавидеть.

Как бы там ни было, в первый период своей молодости Августин жил в основном по уставам толпы и по инстинктам своей природы. Вспоминая о девяти годах (с 19 до 28 лет) своей жизни в Карфагене, он опять возвращается к теме любви. Он говорит, что «любил любить» и, никогда не удовлетворенный в этой своей потребности, постоянно искал, что бы ему полюбить, и подобные поиски снова и снова приводили его к любви плотской: «Любить и быть любимым было мне сладостнее, если я мог овладеть возлюбленной. Я мучил источник дружбы грязью похоти; я туманил ее блеск адским дыханием желания» (III, 1, 1). Но плотская любовь очень скоро обнажила перед ним свою горестную изнанку: «Я был любим, я тайком пробирался в тюрьму наслаждения, весело надевал на себя путы горестей, чтобы секли меня своими раскаленными железными резами ревность, подозрения, страхи, гнев и ссоры» (там же). Может быть, это и побудило его несколько упорядочить свою чувственную любовь и сосредоточить ее на одной только женщине, которую он выбрал себе в сожительницы, а не в жены, так как она, по-видимому, не могла стать его законной женой из-за своего низкого социального положения. О самой этой женщине, прожившей с ним в любовном союзе почти десяток

лет, Августин ничего не говорит и даже не называет ее имени; зато он достаточно говорит о своей любви к ней и о тех страданиях, которые он испытал, когда был вынужден с ней расстаться, уже будучи в Италии. Отказавшись по настоянию матери от своей наложницы ради предстоявшего законного брака и отправив ее назад в Африку, он, «раб похоти», не дождался женитьбы и заменил на время ту сожительницу другой. Однако, говорит он, душа его болела по той: «Не заживала рана моя, нанесенная разрывом с первой сожительницей моей: жгучая и острая боль прошла, но рана загноилась и продолжала болеть тупо и безнадежно» (VI, 15, 25). Это было, вероятно, сильнейшее, хотя и не последнее испытание его плотской воли. Освобождение от длительной и постоянной чувственной привязанности открыло ему доступ к иным, более духовным радостям. Но его чувственность, как можно судить по содержанию последующих книг «Исповеди», от этого отнюдь не угасла и продолжала беспокоить Августина даже тогда, когда он, став епископом, казался бы, надежно укрылся от ее соблазнов щитом религиозной веры и служения. Называя три главных искушения, которым он остается подверженным и в новом своем состоянии благочестивого церковнослужителя, он особенно сетует на «похоть плоти», постоянно подкрадывающуюся к нему если не наяву, то во сне (X, 30, 41). Другие два искушения — это «похоть очей» и «гордость житейская»; вместе с первым они составляют, согласно Августину, следующему здесь духу и букве «Первого Послания апостола Иоанна» (2, 16), три основных проявления извращенной любви, три патологические и в то же время общечеловеческие страсти, отвлекающие человека от пути добра и склоняющие его ко злу. В трактовке Августина они предстают как любовь к чувственным удовольствиям, любовь к суетному знанию и неумеренная любовь к самому себе. Десятая книга «Исповеди», в значительной своей части посвященная анализу указанных форм извращенной любви, может считаться ключом к раскрытию всей августиновской этики.

Как видно из этой книги, «похоть плоти» понимается Августином намного шире, чем просто неконтрольное сексуальное влечение («распутная тревога»), которое он в себе особенно осуждает и считает искушением, наиболее трудным преодолемым, поскольку с ним связано самое сильное из

чувственных наслаждений. К разнообразиям плотской похоти он относит также влечение к наслаждению пищей и вином, к наслаждению запахами, звуками, красками и формами. Когда подобные наслаждения становятся самоцелью, возникают соответствующие душевные пороки: сластолюбие, пьянство, чревоугодие и другие, для которых нет даже подходящего названия. Если же половое чувство не цель, а только средство продолжения рода, если вкус только средство утоления голода и жажды, если обоняние, осязание, слух и зрение служат только для необходимого человеку распознавания стоящих за ними вещей и не превращаются в самостоятельный источник наслаждения вроде «удовольствия от щекотки», тогда человек пользуется своими чувствами вполне нормально и «морально», не сбиваясь на путь порока. Но где та грань, спрашивает себя Августин, которая отделяет необходимое применение чувств от извращенного? Ведь простейшее и самое естественное удовлетворение полового чувства или чувства голода (да и любого другого) обязательно сопровождается удовольствием. Как отличить это удовольствие от наслаждения самим этим удовольствием?

Пытаясь разобраться в этом вопросе, Августин пишет: «Поддержание здоровья — вот причина, почему мы едим и пьем, но к ней присоединяется удовольствие — спутник опасный, который часто пытается зайти вперед, чтобы ради него делалось то, что, судя по моим словам и желанию, я сделаю ради здоровья. У обоих, однако, мера не одна: того, что для здоровья достаточно, наслаждению мало. Часто трудно определить, что здесь: необходимая ли пока забота о теле и помощь ему или прислуживание обманам прихотливой чувственности. Этой неопределенностью веселится несчастная душа, рассчитывая на нее как на извращение и защиту; она радуется, что не видит меры потребного здоровью и ссылкой на здоровье прикрывает службу чревоугодия» (X, 31, 44). В общем, у Августина получается, что, когда имеешь дело с чувствами, удержаться на грани необходимого не так-то просто. Он и сам жалуется, что при всем своем желании никак не может освободиться ни от одного из чувственных искушений, разве только от соблазна запахов, но и здесь он не вполне уверен, ибо не знает достаточно, что таит в себе его душа: «Вот они, эти горестные потемки, в которых скрыты от меня возможности, живущие во мне; душа моя, спра-

шивая себя о своих силах, знает, что не стоит себе доверять: то, что в ней есть, обычно скрыто и обнаруживается только опытом. В этой жизни, которая называется «сплошным искушением», никто не может быть спокоен за себя: если он мог стать из плохого хорошим, это еще не значит, что он не станет из хорошего плохим» (X, 32, 48).

Говоря об искушениях слуха, Августин признается, что подвластен очарованию музыкального пения, хотя убежден, что не музыки псалмов (речь идет о вошедшем тогда в обиход пении псалмов в церкви), а их содержание должно вызывать в праведной душе наслаждение. Впрочем, он склоняется к тому, что пение псалмов полезно для церкви, так как душа слабая, «униваясь звуками, воспринимает, исполняясь благочестия» (X, 33, 50). Августин, как всегда, практичен: для пользы церкви не грешно пожертвовать кое-чем в теории.

Последний вид плотского искушения — соблазны зрения, сопровождающие жизнь человека в отличие от других соблазнов почти непрерывно, за исключением периодов сна. Прельщает прекрасное зрелище этого физического мира, расцвеченного благодаря солнечному свету приятными красками и наполненного благообразными формами. Прельщает и то, что добавлено к красоте природы и людским трудом: произведения ремесел и искусства, вся эта «одежда, обувь, посуда и всяческая утварь, картины и другие изображения» (Августин почему-то не называет среди прочего архитектуру, может быть, по причине ее упадка в это время). Однако, по мнению христианского философа, ни красота мира, ни тем более красота человеческих произведений не должны становиться предметом самоцельного наслаждения. Даже свет солнца, позволяющий нам все это видеть, без которого душа тоскует и омрачается, не заслуживает сам по себе нашей радости. Ибо за этим светом и за этим миром стоит иной, духовный, свет, изливающийся от бога, создателя и устроителя этого мира, а свет солнца и свет всей земной красоты, взятый сам по себе, только «приправляет своей соблазнительной и опасной прелестью мирскую жизнь слепым ее любителям» (X, 34, 52). Что же касается произведений рук человеческих, то и они лишь постольку прекрасны, поскольку в них присутствуют следы идеальной красоты, заключенной в божестве, так как «искусные руки узнают о красивом у души, а его источник та Красота, которая превышает души... Мастера и

любители красивых вещей от нее взяли мерило для оценки вещей, но не взяли мерила для пользования ими» (X, 34, 53).

Здесь Августин воспроизводит хорошо знакомую ему эстетическую концепцию неоплатоников, но он добавляет к ней и нечто христианское, когда говорит, что увлечение искусственной красотой «ушло далеко за пределы умеренных потребностей и в домашнем быту и в церковном обиходе» (там же). Отношение к миру, которое он проповедует, еще более аскетическое, чем у неоплатоников: ничто не должно привлекать нас в этом мире настолько, чтобы хоть на миг отвлекать наше внимание от нашей души и бога. В таком случае искушения зрения действительно опасны, ведь надо быть совершенно бесчувственным, чтобы остаться равнодушным к красоте окружающей человека природы. Августин таким, к счастью, не был, как бы он к этому ни стремился. Свидетельством тому его собственное признание: «Стою перед этой красотой, словно ноги у меня спутаны» (там же). Трудно воспринять в себе презрение к миру — а такую именно задачу ставило перед собой средневековое сознание от Августина до Петрарки, — когда этот мир непрерывно соблазняет своими уладами все пять человеческих чувств, которые и служат-то для того, чтобы связать и согласовать человека с миром, чтобы через разнообразные восприятия мира человек получал удовлетворение и от своего действия, и от познания.

Однако сама способность познавать с помощью чувств, согласно Августину, становится для человека источником уже другого рода искушения, во много раз, как он считает, более опасного, чем все плотские вожделения: это искушение суетным знанием, «пустое и жадное любопытство», которое «рядится в одежду знания и науки», страсть к исследованию окружающего мира, символизированная словосочетанием «похоть очей». В отличие от «похоти плоти», которая примагнивает ожидаемыми чувственными удовольствиями, любопытство искушает и тогда, когда предмет его не сулит никаких радостей, лишь бы он стал известен и тем самым прекратился зуд беспокойства от его незнания. Человек плохо переносит состояние неизвестности и постоянно жаждет новизны. «Эта же болезнь любопытства, — пишет Августин, — заставляет показывать на зрелищах разные диковины. От-

сюда и желание рыться в тайнах природы, нам недоступных; знание их не принесет никакой пользы, но люди хотят узнать их только, чтобы узнать. Отсюда, в целях той же извращенной науки, ищут знания с помощью магии. Отсюда даже в религии желание испытать Бога: от Него требуют знамений и чудес не в целях спасения, а только чтобы узнать их» (X, 35, 55).

Но почему же Августин считает искушение знанием намного более опасным, чем «похоть плоти», которая отняла у него столько сил и времени и все-таки так и осталась до конца не побежденной? Не потому ли, что он был по своей природе философом и аналитиком и любовь к знанию всегда превращала в нем любовь к чувственным наслаждениям, как бы сильно они его ни увлекали? Об этом свидетельствует вся «Исповедь». Девятнадцатилетним юношей он испытал первое глубокое преобразование своей души от чтения цинероновского «Гортензия», книги, которая прославляла философию и побуждала искать истину как высшую ценность человеческой жизни. Эта книга, признается Августин, зажгла в нем не угасавшую больше никогда страсть к мудрости, вдохновила его «любить ее, искать, добиваться, овладевать ею и крепко прильнуть к ней» (III, 4, 8). С того момента и вплоть до обращения в христианство Августин не переставал искать истину и мудрость в мире окружающих вещей, а потом под влиянием неоплатоников и в самом себе, осваивая на этом пути практически все существовавшие в его время светские науки и философские теории, а также все то, от чего он потом отрекся и осудил как псевдонауку и ложную религию: астрологию, естественную магию и учение манихеев. И можно без преувеличения сказать, что Августин стал крупнейшим ученым и философом своего времени. Он причастился к учению всеми сторонами своей личности, и оторваться от нее ему было нелегко. Но его идеалом была все-таки не наука, а мудрость, понимаемая нравственно-религиозно, как знание высшего блага и пути спасения. Поэтому его ученые изыскания почти всегда были подчинены другой задаче — поискам истинной религии, каковую он и нашел в конце концов в христианстве. Однако победить в себе «грех ученой любознательности» Августину так и не удалось. В «Исповеди» он бичует себя за самоцельное увлечение науками в юности, говорит о том, что «проповедовать мирское зна-

вис. даже хорошо себе известное, дело суетное» (V, 5, 8), и что сами по себе научные исследования, если они не направляются высокой нравственной идеей, не ведут человечество к счастью (и здесь он, конечно, прав); и в то же время он признает, что научное знание есть некоторое благо, которым только нужно уметь правильно пользоваться (IV, 14, 30), находит в нем «много истинного» и явно предпочитает научно-рациональное объяснение мира его мифологическим изображениям (V, 3—5). Сколько раз до своего обращения Августин хотел и не мог принять христианское учение только потому, что оно, особенно в космогонии, неудовлетворяло его рациональным и научным критериям! И приняв он его только тогда, когда научился библейскую космологию толковать иносказательно, изыскивая в каждом ее слове и образе непротиворечащий разуму, хотя и очень далекий от буквального понимания, смысл. И конечно, не случайно последние три книги «Исповеди» содержат такой иносказательный комментарий к Библии: Августин хочет доказать здесь себе и другим, что царящий в его душе разлад между требованиями разума и волей к вере — это самая сильная и раздирающая антиномия его личности — может быть преодолена. Рационализация христианского учения посылал он едва ли не большую часть своих произведений. Так во многом благодаря именно Августину возникла своеобразная «рациональная теология», на которую и опиралась потом средневековая схоластика.

И тем не менее Августин не одобрял увлечение наукой, если оно не служит религиозным целям и не сочетается с верой в бога. Он говорил, обращаясь к богу: «Несчастен человек, который, зная все, не знает Тебя; блажен, кто знает Тебя, даже если не знает ничего другого» (V, 4, 7). В августиновской системе ценностей наука занимала весьма высокое место, но не более высокое, чем религия. В ранних сочинениях, хотя и написанных уже после обращения, анонимическое, т. е. основанное на логической необходимости, научное знание (например, истинны математика) даже отождествляется Августином со «светом божественного разума». Позднее, в фундаментальном богословском трактате «О тринитетном триединстве» будет виртуозно использовать диалектику, психологию, антропологию, биологию и другие науки,

Но он будет использовать их только как средство — так, как он учит пользоваться наукой в своем программном сочинении «О христианской учености», где и математика, и астрономия, и биология, и история, и языкознание, и остальные науки признаются делом нужным и достойным, поскольку они помогают уяснению смысла Священного писания и христианской проповеди. Выше науки как «мирского знания» он ставит мудрость как знание божественного, соединенное с благочестием. Мудрость понимается им в духе античности и средневековья как категория прежде всего нравственная, означающая знание, ведущее к спасению и счастью. Поэтому у него мудрость — цель, наука — только средство. Однако ни сам Августин, ни кто-либо другой из крупных средневековых христианских философов не выделяют последовательно этого соотношения, и научные проблемы часто увлекают их сами по себе, становясь самоцелью. Тогда они, как Августин, нередко каются и обвиняют себя в грехе суетной любознательности, «похоти очей».

Третий и самый коварный род искушений из тех, которые испытывает человек в земной жизни, — это, по Августину, искушения себялюбия, «гордость житейская». Они подстерегают и подстрекают человека повсюду и всегда, ибо нет ему ничего ближе и дороже, чем собственное «я». Проявления гордости или «гордыни» многообразны. Августин относит сюда: «страсть оправдывать себя»; радость от того, что тебя любят и боятся другие, и связанная с ней любовь к похвалам и суетной славе, т. е. тщеславию; самовлюбленность, т. е. когда человек нравится самому себе, даже если никому другому не нравится. Всего этого Августин касается лишь слегка, задерживаясь только на грехе тщеславия. Интересна его мысль о психологической и нравственной силе «языка человеческого», а также следующее рассуждение о любви к похвале: «Она искушает меня, когда я изобличаю ее в себе, тем самым, что я ее изобличаю: часто презрением к пустой славе прикрывается еще более пустая похвальба; нечего хвалиться презрением к славе: ее не презирают, если презрением к ней хвалятся» (X, 38, 63).

Таким образом, презрение к плотским (чувственным) удовольствиям, презрение к суетному (мирскому) знанию и презрение к людской славе должны, согласно Августину, вместе взятые, составить отповедь праведной души соблазнам

нам этого мира. Заметим, что такой могущественный соблазн, как материальное богатство, он не относит к числу кардинальных искушений, полагая, что к обогащению люди стремятся не ради него самого, а ради удовлетворения трех основных похотей: похоти плоти, похоти очей и гордости житейской (X, 37, 60).

У читателей древнехристианской и всей средневековой этической литературы невольно возникает вопрос: как в рамках религиозного сознания можно было оправдать эту аскетическую и в каком-то смысле противоестественную идеологическую установку на презрение к миру, если мир в рамках той же идеологии мыслился как творение благого, совершеннейшего бога? Ответ на этот вопрос мы находим в «Исповеди» Августина.

По убеждению нашего философа, нормальный порядок устремлений человека, названный им порядком любви (*ordo amoris*), должен соответствовать порядку этических ценностей (объективной иерархии благ), а тот, в свою очередь, — порядку ценностей онтологических, бытийных. Бытие обладает собственной ценностью: быть хорошо, не быть плохо; вечное бытие лучше временного, долгое лучше краткого, неизменное лучше изменчивого, полное лучше частичного, самовоспроизводящееся и активное лучше пассивного и пассивного (в активном больше энергии быть, чем в пассивном), самосознающее активное бытие лучше лишнего сознания. Активное и самовоспроизводящееся бытие есть жизнь, самосознающая жизнь есть разум. Отсюда следует, что бытием наивысшей ценности обладает существо, обладающее вечной и совершенно разумной жизнью, т. е. бог, который поэтому есть высшее благо и достоин любви прежде всех остальных вещей (VII, 11, 17). Ниже его стоят существа живые, разумные, но не вечные; это люди, их надо любить меньше бога, но больше других существ. Причем душу (жизнь) человека нужно любить больше тела, а в душе — разум больше, чем чувства. И далее, все остальные живые существа следует любить больше, чем неживые, а из неживого целое (полное) следует предпочитать частичному. Особенно же важно то, что в этой системе ценностей более долгая и более разумная жизнь предпочтительней жизни более краткой и неразумной.

Обещанное религией посмертное нескончаемое блаженст-

во и есть, по Августину, тот предел, до которого может простираться представляемая для человека длительность его разумной жизни. По сравнению с той любовью, которую человек должен питать к вечному богу и к оживающей его посмертной бесконечной жизни, эта земная, временная, изменчивая, во всем неполная, не вполне разумная и бедственная его жизнь заслуживает только презрения, хотя сама по себе она как творение бога есть благо, не лишена своих прелестей и достойна своей меры любви. Одним словом, по Августину, как и вообще в средневековье, презрение и любовь помещены на одной шкале ценностей; презрение понимается не как нечто чисто отрицательное, а как пренебрежение чем-то ради чего-то, как меньшая мера любви. Человек должен презирать смертные блага ради бессмертных, но помнить, что и они суть блага, данные богом. Также и с жизнью: временную жизнь надо презирать ради вечной, но ненавидеть ее — грех, ибо она дана богом. Грешно ненавидеть этот мир, ибо он лучшее из всего, что могло быть сотворено богом, но еще худший грех любить это творение больше его творца (VII, 14, 20). Такова, по Августину, нормативная нравственно-религиозная диалектика любви.

В других его работах это учение о любви развивается как диалектика средств и целей, пользования и наслаждения (*uti—frui*). Счастье — это, согласно Августину, удовлетворение желаний, но не всяких, а только тех, которые направлены на цель, достойную человека (*honestum*). Душа, наполненная на самое достойное — а это и есть онтологическое и моральное высшее благо, — все остальное должна расценивать только как средство к его достижению (*utile*). Тогда она получит искомое счастье, плод (*fructus*) своей возвышенной любви. Стремление же наслаждаться (*frui*) благами меньшими и относительными, которыми следует только пользоваться (*uti*), всегда оборачивается несчастьем. То же самое случается и тогда, когда тем, чем следует наслаждаться (безусловным благом), люди хотят только пользоваться. В обоих случаях порядок любви вступает в противоречие с естественным порядком ценностей, а за этим следует кара — страдание. Извращенный порядок любви и стремлений как раз и есть то, что называется пороком и грехом. Вот что пишет об этом Августин: «Вся человеческая испорченность, которую мы называем также грехом, состоит в желании

пользоваться (*uti*) предметами, которые предназначены для наслаждения, и наслаждаться (*frui*) предметами, предназначенными для пользования, а вся порядочность, которую мы называем также добродетелью, заключается в стремлении наслаждаться тем, чем должно наслаждаться, и пользоваться тем, чем должно пользоваться. То, что достойно, должно быть объектом наслаждения, то, что полезно, — объектом пользования» («О разных вопросах», 30). Наслаждаться — значит любить нечто ради него самого, пользоваться — значит любить его ради чего-то другого («О христианской учености», 4, 4).

Что отсюда следует? Человек может и должен любить свое тело, но не ради него самого, а ради здоровья; но и заботиться о своем здоровье он должен не ради самого здоровья, а ради того, чтобы телесные недуги не мешали ему совершенствовать свою душу и делать добрые дела; и душу свою он должен любить не ради нее самой, а ради блага, в ней заключенного, которое, по Августину, есть бог. То же относится и к миру в целом. Мир следует любить, но не ради него самого, а ради создавшего его бога; нельзя наслаждаться его красотой, забывая, что все в ней от бога. Красота мира может быть только полезным средством возведения души к ее источнику — богу. Эстетическое здесь полностью подчинено этическому, а этическое — религиозному. Показательно, что даже высшая этическая ценность — любовь к ближнему — выступает у Августина не как самоцель, а как средство любви к богу: людей надо любить не ради наслаждения этой любовью, но ради божественной любви.

Итак, Августин называет правильный порядок любви добродетелью, «порядочностью» (*ordinatio*), неправильный — грехом и порочностью. Но в чем же причина извращенного порядка любви? Отвечая на этот вопрос, философ углубляется в феноменологию любви. Во-первых, он уподобляет любовь тяжести, которая влечет тела к их природным местам, и они находятся в беспокойном движении, пока не достигнут своих мест: легкие несутся вверх, тяжелые вниз. Эту концепцию Августин заимствовал у Аристотеля. Человек — существо двойственной природы: он состоит из души и тела. Поэтому телесная природа влечет его ко всему телесному, природа души — к духовному и в конце концов к богу. Отсюда две формы любви: любовь чувственная (*cupiditas* — по-

хоть) и любовь духовная (*caritas* — милость). Когда в человеке первая перевешивает вторую, он удаляется от своего предназначения и от бога; когда вторая перевешивает первую, он устремляется к своему истинному благу, т. е. к богу. Данное представление восходит уже не к Аристотелю, а к Платону и неоплатоникам.

Во-вторых, Августин считает, что человеческая любовь рефлексивна, т. е. человек может любить или ненавидеть саму испытываемую им любовь; может любить и поощрять возникшее в нем влечение к возвышенному и ненавидеть и пресекать свою любовь к низменному. Эта любовь «второго порядка», управляющая нашими влечениями, чувствами и страстями, есть не что иное, как воля. Именно она, «судящая любовь», а не чувства и страсти сами по себе, подлежит моральной оценке, именно в этой «вторичной» любви человек выражает себя как добрый или злой, добродетельный или порочный. Любовь-воля принимает решения (судит), за которые человек несет ответственность.

Искомый источник греховности, неверного порядка любви — извращенная воля («Исповедь», VII, 16, 22). Однако и это нельзя считать ответом на вопрос. Ведь остается неясным, откуда происходит извращенность самой воли. Августин много мучается над этой проблемой в «Исповеди» и в попытках ее разрешить приходит к выводу: «Великая бездна сам человек», и «волосы его легче счесть, чем его чувства и движения его сердца» (IV, 13, 22).

Прежде всего он обращает внимание на вопиющую противоречивость природы воли. «Откуда, — спрашивает он, — это чудовищное явление и почему оно? Душа приказывает телу, и оно тотчас же повинуется; душа приказывает себе — и встречает отпор... Душа приказывает душе пожелать: она ведь едина и, однако, она не делает по приказу. Откуда это чудовищное явление? И почему оно? Приказывает, говорю, пожелать та, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания, и не делает по приказу. Но она не вкладывает себя целиком в это желание, а следовательно, и в приказ. Приказ действителен в меру силы желания, и он не выполняется, если нет сильного желания. Воля ведь приказывает желать: она одна и себе тождественна. А значит, приказывает она не от всей полноты; поэтому приказ и не исполняется. Если бы она была целостной, не надо было бы и приказыв-

вать: все уже было бы исполнено. А следовательно, одновременно желать и не желать — это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно из них не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому» (VIII, 9, 21).

Описания динамики любви и воли Августин дает исключительно на основании самонаблюдения. Он поистине может считаться родоначальником интроспективной психологии и феноменологической этики. Ведь анализируя, и очень основательно, состояния и метаморфозы собственной души, внимательно изучая многосложную ее структуру и очень непростые и неясные механизмы ее деятельности, Августин не столько желает изобразить себя самого в тот или иной момент жизни, сколько стремится по результатам интроспекции построить общезначимую этико-психологическую теорию; заглядывая в темные закоулки своей души, он хочет заглянуть в глубины общечеловеческой природы. При этом для концептуальных обобщений ему служат почти каждый факт его личного психологического опыта.

Восьмая книга «Исповеди», психологически самая насыщенная (именно в ней описывается душевный перелом Августина в момент религиозного обращения), содержит особенно много тонких, но весьма противоречивых рассуждений о воле, основанных на самонаблюдении. Августин то, как в приведенном выше отрывке, признает у человека только одну волю, хотя в обычном состоянии и не целостную, а раздвоенную, составленную взаимоисключающими желаниями; то говорит о наличии в одной душе двух волей — злой и доброй, старой и новой, плотской и духовной: «И две мои воли, одна старая, другая новая; одна плотская, другая духовная, боролась во мне, и в этом раздоре разрывалась моя душа» (VIII, 5, 10). Злая воля влечет человека к греху, привязывает его к иллюзорным благам, подчиняет «внутреннего человека» (духовного) «внешнему человеку» (телесному), делает его рабом необходимости и лишает духовной свободы: «От злой же воли возникает похоть; ты рабствуешь похоти — и она обращается в привычку; ты не противишься привычке — и она обращается в необходимость» (VIII, 5, 10). Если злая воля укоренилась, она становится трудно преодолимым

препятствием не только для совершения добрых поступков, но даже и для желания их, т. е. для доброй воли. Именно в этом Августин видит причину того, что он, уже избрав для себя путь праведника, так долго и мучительно отрывался от привычных щекочущих удовольствий чувственного мира и в своих молитвах к богу говорил: «Дай мне целомудрие и воздержание, только не сейчас!» (VIII, 7, 17).

Привычка мешает пробуждению доброй воли, но еще больше она мешает ей, когда она уже пробудилась, когда человек хочет чего-то доброго, но связанный дурными привычками, не может это осуществить. Тогда он ужасно страдает и в этом страдании несет свое наказание за прошлые грехи. В этом, как считает Августин, есть своя справедливость: «Чтобы всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание» (I, 12, 19). Грех утверждается по своим законам, один из них — «это власть и сила привычки, которая влечет и удерживает душу даже против ее воли, но заслуженно, ибо в эту привычку соскользнула она добровольно» (VIII, 5, 12).

В другой своей работе «О свободном изволении» Августин разъясняет эту мысль так: «Справедливейшее наказание за грех состоит в том, что человек утрачивает то, чем он не хотел хорошо пользоваться... тот, кто не захотел поступать правильно, когда мог, лишается этой возможности, когда он захочет поступать правильно» (III, 18, 52).

И все-таки из всех этих рассуждений Августина пока не вытекает никакого ответа на постоянно возобновляемые им на страницах «Исповеди» вопросы: откуда происходит эта почти непреодолимая извращенность воли? Почему человек склонен считать для себя большие блага меньшими, а низшие блага высшими? Почему он так быстро привыкает грешить и так нелегко обретает праведность? Откуда происходит нравственное зло, зловолие? Откуда вообще берется зло в этом мире, созданном благим богом? Откуда оно в человеке, если он любимое создание бога, его образ и подобие? Почему человек так привязан к этой «смертной жизни», которая больше похожа на «жизненную смерть»? (I, 6, 7). Ведь «несчастна всякая душа, скованная любовью к тому, что смертно» (IV, 6, 1). Человек ищет счастливой жизни. Но почему же он ищет ее в «стране смерти»? «Как может быть счастливой жизнь там, где нет самой жизни?» (IV, 11, 18).

В конечном счете все эти вопросы сводятся к одному, кардинальному не только для этики «Исповеди», но и для всей философии Августина — к вопросу о происхождении зла. В духовном развитии Августина интерес к этому вопросу всегда играл самую существенную роль. Сначала под влиянием манихеев он пытался решить его с позиций мировоззренческого дуализма: добро и зло — две изначальные мировые субстанции, борющиеся друг с другом; в человеке две природы, происходящие от этих субстанций: добрая и злая. победа доброй природы над злой обеспечивает человеку счастье, победа злой над доброй ведет к несчастью.

Отказавшись позднее от манихейства и приняв христианское представление о боге как абсолютном благе и творце всего сущего, Августин встал перед дилеммой: если бог абсолютное благо, он не может творить зла; тогда либо не все существующее сотворено богом и надо признать вместе с манихеями другое независимое творящее начало, либо не существует никакого зла. Первое решение противоречило бы христианскому понятию бога как творца всего. Второе слишком трудно было бы увязать с очевидными проявлениями зла в мире. Но Августин после мучительных колебаний избрал все-таки второй вариант. Выход из затруднения он нашел у неоплатоников, которые учили, что зло не имеет самостоятельного (субстанциального) бытия и что оно есть только недостаток добра или его отсутствие, лишенность. Так как зло — это чистая отрицательность, небытие, не-сущее, то бог как творец сущего не ответствен за его происхождение. А все сущее в той мере, в какой оно существует, есть поэтому только благо, хотя в зависимости от полноты своего бытия оно может быть благом большим или меньшим. Зло, таким образом, предстает как относительное несовершенство, неполнота, нехватка бытия. Познакомившись с этой теорией, Августин пришел в восхищение и увидел в ней ключ ко многим ранее не разрешимым для него проблемам. Он стал убеждать себя, что и нравственное зло — это только чистая отрицательность, тень недостаточного добра, следствие человеческого несовершенства, наконец, некий фон, на котором относительное человеческое добро только и способно себя выразить, как относительное бытие выражает себя на фоне небытия. Грех же или нравственный порок — это результат несовершенства воли, ее недостаточной свобо-

ды (абсолютная свобода воли свойственна только богу), следствие ее сотворенности из ничто, из небытия.

Однако Августин все же не вполне удовлетворился этой богооправдательной теорией пассивного зла. Уж очень зримой была для него активная сила зла и греха. Слишком много труда положил он, как видно из «Исповеди», на борьбу со своей собственной греховностью и порочностью. И тогда он обратился за помощью к библейско-христианскому мифу о грехопадении Адама и Евы. Акценты были смещены. Происхождение морального зла, равно как и «физического» (зла смерти и страдания), объяснялось теперь им в основном как следствие первоначального греха, передаваемого всем людям по наследству от их согрешивших однажды праотцев.

С этой идеей этика Августина приобрела наконец достаточно завершенный и удовлетворявший его христианский характер. Но она предстала теперь в значительно более пессимистическом и фаталистическом виде. В согласии с ней в Адамовом грехопадении пало все человечество, человеческая природа безнадежно испортилась, воля извратилась, разум помутился, низменные страсти взяли верх над высокими побуждениями, любовь к смертным благам вытеснила любовь к бессмертным. Поэтому, по словам Августина, «никто не чист от греха... даже младенец, жизни которого на земле один день» (I, 7, 11), ибо младенцы «невинны по своей телесной слабости, а не по душе своей» (там же). Даже те имея еще сознательной воли, младенец во всех своих инстинктивных действиях не проявляет ничего другого, кроме греховного своеволия. И в детстве, как показывает Августин на собственном примере, люди больше всего удовольствия находят в непослушании, в палостях, которые только на первый взгляд кажутся невинными, а на самом деле происходят от укорененной в человеке любви к греху. В юности и следующем за ней зрелом возрасте человеческая греховность распускается во всей своей полноте, позволяя испорченной воле насытиться вдоволь той сладостно-ядовитой пищей, вкус к которой она испытывает от природы. На этом этапе наследуемая человеческой природой греховность не только раскрывается и обнажается, но и приумножается собственными усилиями личности, подталкиваемой ко все новым и новым грехам обманчивой надеждой ожидаемых от них

удовольствий. Так, согласно Августину, и живет человек до самой своей смерти, если он живет только по законам своей природы, «по себе»: от греха к греху через грех и в силу греха. Подлинной свободы, которая есть способность избирать и делать лучшее, он начисто лишен. Он раб греха и похотей, и, хотя он часто ощущает свое рабство как добровольное и даже кичится им как свободой, тяжелые его цепи постоянно напоминают ему о себе, греховность и порочность оборачиваются страданием и бессилием, превращая всю жизнь человека в сплошное несчастье.

Самое главное, считает Августин, — никакие собственные усилия человека не могут вывести его из этого греховного состояния. Ведь стать лучше — значит научиться воздерживаться от греха. Но «никто не может быть воздержанным, если не даст ему Бог» (X, 29, 40). От воли человека зависит многое, но сам поворот воли от зла к добру от него не зависит. Следовательно, судьба каждого человека определяется, с одной стороны, необходимостью его греховной природы — тем, что он от рождения несет на себе неизгладимую печать первородного греха; с другой стороны, если он предизбран богом — божественной благодатью, которая своей скрытой, но неотвратимой силой освобождает человека от греха, научает любить и творить добро и тем самым спасает его. Эти два начала, оба имеющие для человеческой воли силу необходимости (ведь человек ни от природы своей сам уйти не может, ни тем более от предопределенной ему богом благодати), по существу, полностью исключают для человека какую бы то ни было реальную свободу, если под этим словом понимать способность самоопределения. Не сам себя определяет человек в этой жизни, его определяют внешние по отношению к его индивидуальному «я» силы: кем-то когда-то испорченная родовая природа и незаслуженная божья благодать, а воля человека — только игрушка этих сил. Августин настолько хорошо понимает неизбежность такого вывода из своей этической теории, что и не пытается его избежать; он даже усиливает этот вывод в направлении откровенного и почти чудовищного фатализма и пессимизма, когда неоднократно говорит, что ни он сам, ни кто-либо иной из людей не имеют никакой заслуги за совершенные добрые, честные, праведные дела и такие же намерения — вся заслуга здесь принадлежит богу, устройтелю этих дел

и намерений. На долю собственно человеческую выпадает не заслуга, а только вина, ибо единственное, что человек совершает от себя самого, а точнее, по наитию своей испорченной природы, это грехи и преступления. Поэтому, полагает Августин, чувство вины должно быть фундаментальным нравственным чувством человека в этой жизни, и еще более фундаментальным должно быть чувство благодарности богу. В этом, по его мнению, будет заключаться истинное благочестие и праведность. Чувствуя свою вину, праведник будет неустанно исповедоваться и каяться в своих грехах богу, со страхом и надеждой моля его о прощении и милосердии; чувствуя благодарность, он будет радоваться каждому своему доброму намерению и действию как дару божьей благодати и будет славить за это бога в своих молитвах, смиренно отдавая ему всю свою веру и всю любовь.

Таков итог исповедальной этики Августина, а вместе с тем и последнее предписание христианской этики вообще. Ее требование самоуглубления и самоочищения логикой религиозной мысли преобразуется в требование самоотречения. В средние века подобное преобразование стало фактом не только этической теории, но и повседневной моральной практики.

ЭТИКА ШКОЛЫ

С V в. н. э. Западная Европа, переживающая давно начавшийся кризис античной цивилизации, постепенно вступает в эпоху варварства. Еще столетие сверкают отблески былой образованности, функционируют светские риторические и философские школы, продолжает жить городская культура. А затем наступают так называемые «темные века» — период почти полного культурного запустения и оскудения творческой мысли, период политической, экономической и идеологической неопределенности, в рамках которого закладывались основы феодального общественного строя.

Моральное сознание всей этой эпохи характеризуется смешением трех элементов: универсально довлеющего христианского, остаточного античного (светского по характеру и рабовладельческого по смыслу) и партикулярно довлеющего варварского (германского, родоплеменного). По мере продвижения в «темные века» пропорция этих трех элементов все

больше смещается в пользу христианского и германского; рудименты античной морали сохраняются в основном только в книжной этике, да и то в религиозном оформлении.

Крупнейшим представителем книжной этики данного периода был Северин Боэций (480—526). Его имя для средних веков было почти таким же значительным, как имя Августина. И по праву. Именно ему в первую очередь принадлежит заслуга приведения античной философской и этической мысли к виду, единственно пригодному для ее хотя бы частичного усвоения в средние века. Он — посредник между двумя очень разными эпохами: античностью и средневековьем, а точнее, между эпохами патристики и схоластики; Боэций, как обычно говорят о нем, — последний римлянин и первый схолист. Эту роль он сыграл и в этической теории.

В своем сочинении «Утешение философией» Боэций не упоминает ни одного христианского источника и рассуждает вроде бы только в терминах традиционного философского языка античности. Однако идейное содержание этого произведения может служить (и действительно служило) образцом для любого схоластического трактата по этике.

Высшая мудрость здесь отождествляется с верой в единого и всеомеренного бога (I, рг. 6). В боге полагается и последнее человеческое благо, предел его нравственных стремлений. Свобода осуществляется, по Боэцию, в подчинении божественному Провидению, которое заботится о мире в целом и о каждом человеке в отдельности, справедливо распределяя все блага и отпуская каждому заслуженную меру счастья. При этом Боэций старается доказать, что признание Провидения не означает признание судьбы (рока) и не ведет к фатализму, оставляя место для свободы воли (IV, рг. 6). Описывая путь достижения человеком вечного счастья, Боэций показывает, что счастье ничего общего не имеет с дарами переменчивой фортуны (богатством, почетом, властью и т. п.), с чувственными удовольствиями, вообще с преходящими земными благами, ибо душа человека бессмертна и может удовлетвориться только благами бессмертными, средоточием которых является бог.

В «Утешении» и в других работах Боэций большое значение придает дефинициям этических понятий и классификациям — тому, чем особенно старательно занималась позд-

нейшая схоластика. Например, счастье (блаженство) он определяет так: «Совершенное состояние, достигаемое сведением воедино всех благ» (там же, III, рг. 2). Из этого определения он, в частности, выводит, что человек недобрый и порочный не может быть счастлив, так как он чужд подлинных (духовных) благ. Мы уже упоминали боэцианское определение «личности», ему принадлежат и многие другие дефиниции, признанные в средние века классическими. Боэций проторил путь схолистике и своими научными компетенциями, и своими логико-теологическими изысканиями, и своей «этикой утешения». Он с полной ясностью сформулировал центральное положение схоластической учености: «Там, где это возможно, соединяй веру с разумом». Хорошо известно также, что Боэций ввел в схоластику знаменитую проблему универсалий.

Подготовленная Боэцием схоластика как особая, средневековая, форма философской культуры и образованности начинает впервые заметно утверждать себя в каролингскую эпоху (конец VIII — первая половина IX в.). Не только по совпадению (*schola* — школа) получила она название школьной философии, хотя она действительно начинает свою жизнь в придворной школе Карла Великого. Ведь и по существу она была философией школьной, «профессорской», моучающей, разъясняющей, комментирующей. Схоластика, даже в лице своих самых выдающихся представителей, никогда не ставила перед собой задачу открытия новых истин, она в силу традиционалистских и авторитарных установок господствовавшего тогда типа мышления стремилась только к уразумению, наилучшему пониманию и внушению старых истин, находимых ею в Священном писании и у отцов церкви или же унаследованных от античной философии. Иными словами, схоластика — это главным образом дидактика и герменевтика.

Поэтому не удивительно, что эпоха схоластики (IX—XIV вв.) сравнительно немного нового добавила к той этической теории, которая была сформулирована в христианском Каноне и в сочинениях отцов церкви. Что касается круга исследуемых проблем, он в продолжение всего средневековья оставался фактически тем же, что у Августина и Боэция: свобода и предопределение, человеческая природа и благодать, истинные и ложные блага, греховность и винов-

ность человека, борьба с искушениями, смирение и гордость, путь спасения, превратности фортуны и т. п.

В период «Каролингского Возрождения», когда на продолжительное время при дворе франкских королей, в некоторых епископальных школах и монастырях возобновилась литературная и интеллектуальная активность, в центре этической мысли оказалась проблема соотношения свободы воли и предопределения. Поводом для развернувшейся дискуссии, в которой приняли участие едва ли не все именитые теологи того времени (Готтшолк, Рабан Мавр, Гинкмар, Ратрамн, Серват Луп, философ Эриугена и другие), послужила неоднозначность трактовки этой проблемы у Августина. Опираясь в основном на поздние трактаты отца церкви, монах Готтшолк отстаивал концепцию «двойного предопределения», согласно которой бог изначально предопределяет одних людей (избранных) к спасению, а других (отверженных) — к вечному осуждению; конечная судьба человека никак не зависит от усилий его воли, а наоборот, направление его воли полностью зависит от того или другого предопределения. Сходные с этой позиции заняли Ратрамн и Серват Луп. Рабан Мавр осудил данное учение как еретическое, лишаящее человека свободы выбора, снимающее с него всякую моральную ответственность и делающее излишней деятельность церкви. В свою очередь, сам он отстаивал идею единого предопределения: бог заранее знает и все людское добро, и все зло, но предопределяет он только добро, зло же — продукт свободной человеческой воли. Такая точка зрения была ближе к ранней работе Августина «О свободном изволении». В защиту свободы воли выступил и Эриугена, учение которого о предопределении было вскоре осуждено церковью как особо опасное для дела веры. Эриугена фактически отрицал влияние предопределения на человеческие поступки: бог, создавая человека, предопределил только особенности его природы, включая такую особенность, как наличие у человека свободной воли. Поэтому человек сам, свободно, выбирает между добром и злом и, следовательно, своей волей ведет себя к спасению или осуждению. Вместе с тем бог как источник одного только блага никак не участвует ни в грехах человека, ни в наказаниях за них (ведь наказание — источник страдания, т. е. чего-то отрицательного для субъекта, тогда как бог может быть ис-

точником только положительного); зло греха — в свободном отстранении воли от блага, наказание за это зло — в последующем неизбежном отпадении от блага всего человека. При таком подходе роль благодати и божественного провидения сводилась почти к нулю и человек становился устройтелем собственной судьбы. Во всем этом церковь усмотрела возвращение к осужденной еще в 529 г. ереси Пелагия.

После «Каролингского Возрождения» снова наступает длительный период общественного и культурного упадка, а с середины XI в. начинается подъем, связанный, в частности, с оживлением городов и относительной стабилизацией церковных институтов. Повышается интерес к знанию, ко всему рациональному, к человеческой личности. Применение разума к догматам веры и моральным проблемам становится обычным явлением. Одним из лидеров схоластического рационализма этого периода был Ансельм Кентерберийский (1033—1109). В этической теории, как и в других частях своего учения, он считал себя верным последователем Августина. Он возобновил установленное Августином различие «свободы» как способности следовать наилучшему и «свободного изволения», позволяющего человеку выбирать добро или зло. Ансельм считал, что к свободе ведет только благодать, а без нее испорченная первородным грехом воля склонна выбирать зло. В своих работах «Монолог» и «Прологион» Ансельм подражал «Исповеди» Августина и повторял многие из идей его исповедальной этики.

Младший современник Ансельма Абельяр (1079—1142), известный своей неортодоксальностью и рационалистической критикой теологии, считал этику «целью всех наук». Он подверг ревизии или вовсе отверг такие догматы христианской морали, как догмат о наследовании всеми людьми первородного греха, учение о необходимости благодати для свершения человеком добрых дел, учение об искуплении Христом грехов верующих. Все заслуги за добрые дела и намерения, а также вину за все грехи Абельяр приписывал человеку. Интересно его понимание греха. Грех не в поступке, а в его оценке человеком, греховны только те действия, которые человек производит против своей совести и убеждения. Поэтому Абельяр считал, что и среди язычников были праведники, заслужившие спасение. Он отстаивал принцип веротерпимости и идею построения этики на основе не рели-

гии, а естественных нравственных законов. Короче говоря, Абельяр, «восстанавливая античный натурализм в этике, встал на путь секуляризации морали, ее освобождения от религиозного диктата» (9, с. 168). Возрождение принципов античной этики заметно также у другого схоластика XII в., Иоанна Солсберийского, полагавшего в духе Сократа и Аристотеля, что счастье человека состоит в научном и философском знании, и видевшего в «естественном праве» основу моральной и политической справедливости.

Реакцией на усиливающийся рационализм и натурализм явилась этика Бернара Клервосского (1091—1153), построенная на началах евангельской морали смирения и любви. В работе «О степенях смирения и гордости» Бернар прославляет аскетизм, отрешенность от мира и самого себя; смысл жизни он видит в единении человека с богом, которое достигается путем последовательного самоотречения и переключения воли с самого себя на бога, завершающегося в экстазе духовной и жертвенной любви. Этика Бернара — мистический вариант августинианской этики, типичный также для францисканских теологов XIII—XIV вв., таких, как Бонавентура, отчасти Александр Галльский и Дунс Скот.

Тем не менее рационалистические и натуралистические тенденции схоластики продолжали крепнуть, хотя они и оставались по-прежнему в рамках христианского теистического мировоззрения. В заключение из многочисленных этических теорий зрелой схоластики упомянем учение Фомы Аквинского, признавшее впоследствии официальной доктриной католической церкви.

Синтез аристотелизма и христианской теологии, осуществленный Фомой Аквинским (1225—1274), отразился и на его этической концепции, в которой античный интеллектуализм сочетается с христианским теоцентризмом и фидеизмом. Согласно Фоме, высшая цель человеческой земной жизни — подготовка к жизни посмертной. Но и сама земная жизнь есть относительно благо, и здесь человек должен жить хорошо, удовлетворяя свои естественные (прежде всего нравственно-духовные) потребности и получая от этого допустимую меру счастья. Счастливая земная жизнь — это жизнь добродетельная, однако дополненная физическим здоровьем и некоторыми внешними благами. Основой этой жизни должна быть умеренность и соблюдение естественного

порядка ценностей. Человек обладает свободой воли и отвечает за все свои поступки, но его воля все-таки получает содействие божественной благодати в добром и предоставлена самой себе в злом. Человеческая мораль покоится на естественном законе, в котором, в свою очередь, отражаются законы божественный. Поэтому этика, почерпнутая из разума, должна дополняться этикой Священного писания, т. е. этикой веры; принципы религиозной этики, согласно Фоме, не противоречат разуму, но могут оказаться сверхразумными, не доступными для понимания.

Дальнейшая история средневековой этики характеризуется еще большим возрастанием в ней светского, рационального и эмпирического содержания. Этика все сильнее отделяется от теологии, открывает все более широкую дорогу античным идеям, все чаще привлекает научную методологию. И тем не менее не только в период позднего средневековья, но даже в первые столетия Нового времени она в той или иной степени остается еще связанной с религией, связанной теснее, чем любая другая часть философии. Поставив моральное сознание под свой контроль еще в античные времена, церковь с большой неохотой и сопротивлением уступала это великое средство социальной регуляции его подлинному владельцу — самому земному человеку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд.
2. Августин. Исповедь. Богословские труды. М., 1978.
3. Антология мировой философии, т. 1, ч. 2. М., 1969.
4. Бозций. Об утешении философией. Средневековые в свидетельствах современников. М., 1984.
5. Памятники средневековой латинской литературы IV—IX вв. М., 1970.
6. Памятники средневековой латинской литературы X—XII вв. М., 1972.
7. Иванов В. Г. История этики средних веков. Л., 1984.
8. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979.
9. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979.

СОДЕРЖАНИЕ

Идейная основа средневековой морали	3
Этика смирения	11
Этика исповеди	30
Этика школы	57
Литература	63

МАЙОРОВ Геннадий Георгиевич

ЭТИКА В СРЕДНИЕ ВЕКА

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 № 7837

Сдано в набор 05.05.86. Подписано к печати 23.06.86. А 01154. Формат бумаги 70X108/32. Бумага тип. № 12. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 2,80. Усл. кр.-отг. 2,89. Уч.-изд. л. 3,52. Тираж 108 190 экз. Заказ 1952. Цена 11 коп. Издательство «Знание». 101835, ГСП, Москва, Центр, проезд Серова, д. 4. Индекс заказа 861208.

География Всесоюзного общества «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.